

Богословский вестник
1904 г.

Январь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 1–2 (Ин.7:37–43)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 209–224 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–209–

Ин.7:37. В последний же день праздника великий стояще Иисус, и зваше глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет¹.

Надо внимательно исследовать и в этом изречении, что такое премудрый Евангелист опять загадочно говорит нам, с особенной некоторой выразительностью назвав *великим последний праздничный день*? Или что побудило Господа нашего Иисуса Христа, как бы по необходимому какому основанию и соответствовавшему времени, именно в этот день обратиться к Иудеям со словами: „если кто жаждет, да придёт ко Мне и пьёт?“ Ведь Ему было бы можно воспользоваться и другими словами, например: Я – свет, Я – истина. Но применив изложение к учению о вере, Он употребил это „да пьёт“, как нечто необходимое и соответствовавшее речи об этом празднике. В немногих словах попытаюсь высказать цель, заключающуюся в этом изречении.

Когда Бог устанавливал праздник кушечпоставления, Он дал Моисею такое повеление: „в пятнадцатый день месяца седьмого – праздник кушей (палаток) Господу, и приносите всесожжения и жертвы семь дней, и день первый назван святым будет вам“ (Лев.23:34–36). Потом, дав постановления касательно жертв, присоединил опять: „и в пятнадцатый день месяца седьмого сего, приносите всесожжения Господу семь дней, а день первый – покой,

–210–

и день седьмой – покой: и в день первый возьмите красивых фиников, и ветви дерева густолиственные, и плод дерева прекрасного, и вербы, и ветви ивы с потока – (чтобы) радоваться“ (Лев.23:39–40). Уже во второй книге² мы подробно

исследовали по частям приведённое место и длинное сделали о нём рассуждение, однако же и здесь, сократив в немногих словах, снова напомним сказанное. Мы говорили, что праздник кушечепоставления означает тревожащее для нас время воскресения. Взятие красивых ветвей пальмовых и плод прекрасного дерева и, кроме того, ещё и прочее указывает на некое повторение или возвращение рая, который снова будет дан нам через Христа. А как к последнему речению прибавлено, что всё надо взять с *потока* и также (с ветвями, взятыми) от него веселиться, то мы говорили, что потоку уподобляется Господь наш Иисус Христос, в Коем действительно обретём всякую радость в надежде и усаду, – в Нём и веселиться будем божественно и духовно. А что Он есть и называется духовно потоком, о сём засвидетельствует нам премудрый Псалмопевец, обращаясь с речью как бы к Богу и Отцу о нас: „сыны же человеческие в крове крыл Твоих будут надеяться, упьются от изобилия дома Твоего, и потоком сладости Твоей напоишь их“ (Пс.35:8–9). И Сам Господь в одном месте у пророков говорит: „вот Я направляю к ним как бы реку мира и как бы поток полноводный“ (Ис.66:12).

А как первый и седьмой день закон называет святым, то и сам божественный Евангелист на-

–211–

именовал его великим, во уважение, как кажется, общепринятого у Иудеев обычая (так называть эти дни). Поэтому и Спаситель, указуя на Себя, называет тем самым потоком, о коем упоминается в постановлениях о празднике и который предвозвещён в изречении закона, говоря: „если кто жаждет, да приходит ко Мне и пьёт“. Смотри, как отклоняет ум Иудеев от образов, содержащихся в писаниях, и искусно переводит прообразы в истину. Я, говорит, и есть поток, предвозвещённый законодателем в словах о празднике. И если ветви вербы и ивы и ветви дерева густые надо было взять с потока, поток же – Христос, то очевидно в тех постановлениях о празднике речь образная, не в собственном и истинном смысле, но содержащая символы предметов духовных, кои будут даны благочестивцам через Христа.

Ин.7:38. Веруяй в Мя, якоже рече Писание, – реки от чрева его истекут воды живы³.

Показывает продолжительною и не стареющеюся награду за веру и говорит, что верующий будет наслаждаться обильнейшими дарами божественными. Он будет так преисполнен дарами Духа, что не только упитает свой собственный ум, но и в состоянии окажется наполнять ими сердца других, наподобие речного потока изливая богоданные блага и на ближнего своего. Это самое и повелевал святым апостолам в словах: „даром получили, даром давайте“ (Мф.10:8). Так и сам премудрый и священный Павел, желая стать таковым деятелем, говорит нам в послании: „желаю видеть вас, да

–212–

некий преподам дар духовный“ (Рим.1:11). Весьма хорошо видишь это как во святых евангелистах, так и в евангельских учителях Церкви, кои идущим ко Христу через веру преизобильное изливая слово божественного учения, доставляют духовную радость и уже не позволяют испытывать жажду знания истины, но как бы премудрыми звуками и громким голосом внедряют её в сердца наставляемых. Посему и Псалмопевец, радуясь в духе о них возглашал: „подняли реки, Господи, подняли реки голоса свои“ (Пс.92:3). Великое нечто и необычайное возгласило слово святых и „во всю землю изшел звук их“, как написано, „и в концы вселенной речи их“ (Пс.18:5). Явить их такими реками нам обещал через пророка Исаию Бог, Он Бог и Владыка всяческих, говоря: „благословят Меня звери полевые, сирины и страусы за то, что Я дал в пустыне воду и реки в земле безводной – (чтобы) напоить род Мой избранный, народ Мой, что приобрёл Я – (чтобы через него) совершенства Мои возвещать“ (Ис.43:20–21). Очевидно поэтому, что *реками*, кои изыдут *из чрева верующего*, Спаситель называет благодатное дарование к учению и учёности, о коем и Павел упоминает в словах: „кому (одному) даётся через Духа слово премудрости“ (1Кор.12:8).

Впрочем, надо при этом знать, что такое изречение какое приведено, буквально не имеется в божественном писании, –

Спаситель изложил Своими словами, истолковав более смысл. Так находим одно место о всяком чтущем и любящем Бога, что он „будет как сад влажный и как источник, в коем не исчезает вода“ (Ис.58:11). Что прежде говорил уже самарянской женщине, это и теперь

–213–

возвещает ясно. Там Он говорит: „всякий, пьющий от воды сей, возжаждет опять; кто же будет пить от воды, что Я дам ему, не возжаждет во век, но вода, что Я дам ему, будет ему источником воды, текущей в жизнь вечную“ (Ин.4:13–14). Здесь же опять, выражая ту же самую мысль, говорит: „реки из чрева его потекут воды живой“.

Глава II

О том, что после распятия Спасителя по воскресении Его из мёртвых твёрдо вселился в нас Дух Святой.

Ин.7:39. Сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати верующий в Него⁴: не у бо бе Дух, яко Иисус не у бе прославлен⁵.

Проницательного исследования требует для себя приведённое изречение и делом, трудным даже для великого остроумия, должно быть вполне достаточное уразумение (закрывающейся здесь) глубокой тайны. Принимая в соображение и взирая на каждого из святых пророков, всякий вполне справедливо встречается с таким жгучим вопросом: как же не был Дух, хотя появилось такое множество пророков, кои оказываются и говорившими Духом (Свя-

–214–

тым) божественные тайны о Христе в длинных речах? Ведь не можем же мы настолько удалиться от здравого смысла, чтобы подумать, что ум святых был чужд Духа. В таком случае устыдит нас и необходимо призовет к вере в то, что они действительно и истинно были духоносцами, как само дело пророчества, так и свидетельства священных писаний.

Так к Саулу Самуил говорит, что „найдёт на тебя Дух Господень и обратишься в человека иного“ (1Цар.10:6). И о самом блаженном Елисее написано: „и было, когда пел певец, и была на нём рука Господня“ (4Цар.3:15). Свидетельствует и Сам

Господь наш Иисус Христос о блаженном Давиде, что он тайны говорил Духом (Мк.12:36). И многое подобное каждый легко прибавит к сказанному, посредством чего весьма ясно можно видеть святых духоносцами. Но вести длинные речи о таких очевидных предметах излишне, как кажется, или (говоря) иначе – даже тяжело.

Итак, каким образом *не был Дух*, это требует точного исследования, так как полагаю, что блаженный Евангелист должен высказывать истину.

Действительную истину должен знать Сам ведущий всё Бог. Поэтому не подобает нам с излишним любопытством дерзать заниматься тем, что выше нас. Однако ж, сколько можно видеть посредством благочестивых рассуждений, таковое нечто случилось с нами. Ведь разумное это на земле животное, то есть человек, изначально обладал нетлением, и причиной этого нетления его и обладания всякими совершенствами являлось вселение в него Духа от Бога, ибо „вдунул в лице его дыхание жизни“, как написано (Быт.2:7). Но вслед-

–215–

ствие известного исконного прельщения уклонившись в грех и потом впоследствии постепенно идя всё далее в этом направлении, вместе с прочими благами он подвергается и утрате Духа и таким образом уже не только подвергается тлению, но и делается удобопреклонным ко всякому греху. поскольку же Создатель всего премудро и благостно благоволил „возглавить всё во Христе“ (Еф.1:10) и пожелал человеческую природу снова возвести в изначальное состояние, то и обещает вместе с прочим и даровать ей опять Духа Святого. Иначе было невозможно достигнуть твёрдого постоянства благ. Поэтому назначает определённое время нисшествия на нас Духа и обещает, говоря: „во дни те, очевидно Спасителя нашего, излию, от Духа Моего, очевидно, на всякую плоть“ (Иоил.2:28). Когда же (наставшее) время этого благодеяния низвело к нам на землю Единородного во плоти, то есть человека от жены явившегося, по святому писанию (Гал.4:4), тогда Бог и Отец опять даровал Духа, а Христос как начаток обновляемой природы, первый принял Духа. О сём „засвидетельствовал

Иоанн, говоря, что я видел Духа, нисходящего с неба, и пребыл на Нём“ (Ин.1:32).

Принял каким же образом? Необходимо подробно исследовать сказанное. Неужели как не имеющий? Не говорим этого, нет. Дух свойствен Сыну и не извне, как нам посылается, даруемый от Бога, но соприсущ Ему природно, как и Отцу, и через Него исходит святым^б, уделяемый от Отца,

–216–

сколько каждому подобает. Получившим же называется, поскольку стал человеком и поскольку было человеку надобно принять. Будучи Сыном Бога и Отца, рождённым из сущности Его прежде вочеловечения, вернее же – прежде всех веков, Он нисколько не огорчается словами Бога и Отца к Нему, когда Он стал человеком: „Сын Мой – Ты, Я днесь родил Тебя“ (Лк.3:22 по нек. и Пс.2:7). О том, Кто есть Бог превечный, рождённый от Бога, говорит, что Он *днесь рождён*, дабы воспринять нас в Нём к усыновлению, ибо всё человечество было во Христе, поскольку Он был человеком. Таким образом и об Имеющем Духа говорится, что (Отец) снова дал Его Ему, дабы мы приобрели в Нём Духа. По этой-то причине „семя Авраамово восприимлет“, по написанному (Евр.2:16), и уподобился „во всем братьям“ (Евр.2:17). Итак, Единородный принимает Духа Святого не Себе Самому, ибо Его есть Дух и в Нём и через Него, как уже прежде сказали мы, но поскольку стал человеком и имел в Себе всю природу (человеческую), дабы всю её исправить, преобразив в изначальное состояние.

Кроме сказанного надо обратить внимание и на следующее. Путём мудрых рассуждений и с подтверждением словами божественного писания мы можем увидеть, что Христос принял Духа не для Себя, но для нас в Себе, ибо все блага приходят к нам через Него. Так как праотец Адам не

–217–

сохранил благодати Духа, вследствие прельщения обратившись к непослушанию и греху, и вся таким образом природа его уже потерпела урон в богоданном благе, то не знающий перемены Бог-Слово должен был стать человеком, дабы, приняв (Духа) как человек, твёрдо сохранить природе

(человеческой) благо. Изъяснителем таких тайн нам выступит и сам божественный Псалмопевец, ибо он так говорит к Сыну: „Ты возлюбил правду и возненавидел неправду, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более участников Твоих“ (Пс.44:8). Так как говорит, *Ты возлюбил всегда правду*, ибо праведен Ты, Боже, не могущий никогда превратиться в противоположное, – *и возненавидел неправду* – всегда, ибо ненавидение зла есть свойство Твоей природы, как правдолюбивого Бога: *посему помазал Тебя Бог* и Отец, ибо, имея неизменную правду как преимущество Своей природы, Ты никогда не можешь совратиться ко греху, коего не знаешь. Будучи таковым, Ты бесспорно сохранил в Себе, поскольку стал человеком, для человечества святое помазание от Бога и Отца, то есть Духа. Таким образом Единородный стал подобным нам человеком, дабы в Нём и первом возвращающиеся блага и насаждённая благодать Духа уже крепко сохранялась для всей природы (человеческой), так как Единородный и сущее от Бога и Отца Слово сообщает и нам неизменность Своей собственной природы, ибо человеческая природа, по причине осуждения в Адаме, не может быть постоянной и весьма склонна к изменчивости. Поэтому, как в изменении первого (человека) урон благ проник во всю природу (человеческую), таким же, думаю, образом и в не ведавшем изме-

–218–

нения должно сохраниться для всего рода (человеческого) приобретение постоянства божественных даров.

Если же наши мысли и слова кому-либо кажутся несправедливыми, тот пусть, между прочим, узнает причину, по коей Спаситель в божественных писаниях называется вторым Адамом. В том, первом, род человеческий произошёл из небытия к бытию и, произшедши, подвергся тлению, ибо оскорбил закон Божий. Во втором же, то есть Христе, снова восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления, ибо „кто во Христе – новая тварь“, как говорит Павел (2Кор.5:17). Итак, нам дан обновляющий Дух, то есть Святой, виновник вечной жизни после прославления Христова, то есть после воскресения, когда, расторгнув узы

смерти и явив Себя победителем всякого тления, ожил опять имея в Себе природу (человеческую), поскольку был человеком и одним из нас.

Если же пожелаешь тщательно исследовать причину, по коей излияние Духа произошло не прежде воскресения, но после сего, то опять узнаешь вот что: начатком обновляемой природы Христос стал тогда, когда, не смотря на узы смерти, ожил снова, как мы только что сказали о сём. Как же, поэтому, можно бы было являться оживотворёнными прежде Начатка тем, кои после Него? Ведь как посев не мог бы взойти из земли, без произрастания из своего корня, ибо начало роста ему оттуда (из корня), таким же образом и нам, имеющим Господа нашего Иисуса Христа корнем для нетления, невозможно оказаться произросшими прежде своего Корня. Но потом, показуя время нисшествия на нас Духа уже наступающим, Он по воскресении из мёртвых

–219–

дунул Своим ученикам, говоря: примите Духа Святого (Ин.20:22). И действительно, время обновления тогда было уже при дверях, а вернее – внутри дверей.

И пусть любознательный опят рассмотрит, истинно ли это наше рассуждение. В начале, как сказал нам духоносец Моисей, Творец всего, взяв персть от земли и образовав человека, „вдунул в лице его дыхание жизни“ (Быт.2:7). Кто же есть это дыхание жизни, как очевидно не Дух Христа, говорящего: „Я есмь воскресение и жизнь“ (Ин.11:25)? поскольку от человечества удалился Дух, могущий образовывать и содержать нас по божественному образу, то Спаситель опять дарует нам Его, возводя (нас) в то прежнее (наше) достоинство и преобразуя во образ Свой собственный. Посему-то и Павел говорит к некоторым (Галатам): „детки, коих я опять рождаю, доколе вообразится Христос в вас“ (Гал.4:19).

Станем же рассуждать теперь, возвратившись к предмету речи. Во святых пророках, так дерзаем мы утверждать, было некое как бы освещение обильное и сияние Духа, могшее руководить к восприятию будущего и знанию сокровенного; а в верующих во Христа не просто только освещение от Духа, но и

само вселение Духа и обитание. Посему справедливо называемся храмами Бога, между тем как никто из святых пророков никогда не называется божественным храмом. Иначе как будем понимать и что скажем, когда услышим говорящего нам Спасителя Христа: „истинно, истинно говорю вам, не восстал в рождённых жёнами больше Иоанна Крестителя; меньший же в царстве небесном больше его есть“ (Мф.11:11). Какое это царствие

–220–

небесное? – Очевидно, даяние Святого Духа, согласно сказанному: „царство небесное внутри вас есть“ (Лк.17:21), ибо Дух обитает в нас через веру. Видишь, как выше всякого рождённого жёнами ставит того; кто в царстве небесном (находится) и меньшего (ставит выше) совершенного.

И да не думает кто либо, что мы говорим о слове, или умаляем достоинства тех святых, или называем лучшими хотя бы и худших. Не то говорим. Красота жизни их несравненна. Но для ясного разумения в немногих словах изъясним сказанное Спасителем нашим.

Действительно, велик был блаженный Креститель и славен всяким достоинством, достигши самых уже пределов присущей нам праведности, так что ничего нет высшего. Но будучи таковым, он оказывался имевшим нужду во Христе, если говорил: „я нужду имею от Тебя креститься, и Ты приходишь ко мне?“ (Мф.3:14). Не видишь ли, как, будучи совершенным, насколько это доступно людям и рождённым жёнами, просит себе воссоздания некоторым образом и возрождения через Святого Духа? Разве не замечаешь, как больший (Креститель) ставит себя ниже (уже) возрождённых, когда говорит, что сам он ещё нуждается в этом? Ведь если бы он, не крещённый (крещением Христовым), был выше, что же заставляло и его просить себе крещения (у Христа)? А если знал, что сам он будет лучше, когда придёт крещение, то разве не должен был усвоить большее уже крещённым? И так, больше, говорит Христос, и самого Иоанна меньший в царстве небесном, то есть только что крещённый, ещё и не имеющий преимущества в делах, – тем только одним (он

–221–

больше Иоанна), что блаженный Креститель ещё был (только) рождённым женою, а сей (меньший в царстве небесном) рождён от Бога, по написанному (1Ин.3:9), и стал общником божественной природы, имея обитающим в себе Святого Духа и называясь уже храмом Бога.

Теперь снова возвращаюсь к самому толкуемому изречению. В пророках бывал (временно) Дух ради потребности пророчества. Теперь же Он вселяется в верующих через Христа и в Нём первом начал (обитать), когда Он стал человеком, ибо, как Бог, Он имеет Духа нераздельно и существенно соединённым с Собой и собственным Своим. Но помазуется ради нас и называется принимающим Духа, как человек, не Себе Самому доставляя причастие божественных благ, но человеческой природе, как уже мы выяснили раньше. Когда поэтому божественный Евангелист говорит нам: „ибо ещё не был Дух, потому что Иисус ещё не был прославлён“, то мы должны предполагать, что он обозначает всецелое и полное вселение Святого Духа в людях.

Ин.7:40–41. *От народа же, слылавше некие слово сие, глаголаху: Сей есть воистинну пророк⁷. Друзии глаголаху, (яко) Сей есть воистину Христос⁸.*

Поражаются дерзновением (Христа), как свойственным (только) Богу и, видя слова эти уже не соответствующими человеческой ограниченности, прибе-

–222–

гают к воспоминанию закона, как предвозвестившего уже о Христе и говорящего, что восстанет пророк подобный премудрому Моисею, имеющий передавать Израилю слова от Бога. О нём так говорит Бог в одном месте к святому Моисею: „пророка им восставлю из братий их, как тебя, и положу слова Мои в уста его, и будет говорить им согласно всему, что ни заповедаю ему“ (Втор.18:18). Итак, на основании свойства слов Его и чрезмерной высоты речений говорят, что вот уже явился тот самый (пророк) предвозвещённый в законе. Кому же иначе подобает говорить: „если кто жаждет, да приходит ко Мне и пьёт“ и „верующий (кто верует) в Меня, как говорит (изрек)“

Писание, реки из чрева его потекут воды живой“ (выше Ин.7:37–38), как не одному только Богу по природе, каковым и был Христос? Если же Иудеи, низко думая о Нём, называют Его просто „пророк“, не ведая превосходства Эммануила над всем, но считая Его одним из прочих, то и в этом они оказываются опять весьма неразумно понимающими созерцания, содержащиеся в законе, ибо думают, что Христос (Мессия) есть другой пророк, отличный от пророка, предречённого в законе. И ничего нет удивительного, если народ не имеет точного понятия об этом, когда и само богоборное множество надменных фарисеев оказывается страждущим одинаковым с народом недугом невежества. Так некогда, удивляясь божественному Крестителю, они говорили: „что же крестишь, если ты не Христос, ни Илия, ни пророк?“ (Ин.1:25). При ожидании пришествия двоих, разумею пророка по предвозвещению закона (Втор.18:18), и Илию, они спрашивали о троих, предположив, что пророк, возвещённый в законе,

–223–

есть другой, отличный от Иисуса. Поэтому благовременно сказать о них словами пророка Иезекииля: „как мать, (такова) и дочь; дочь матери своей есть ты“ (Иез.16:44–45), ибо и народ страдал тем же, чем и получившие начальство. Впрочем, полезно обратить внимание на то, что народ был уже благоуготован к вере, так что словами Спасителя убеждается отчасти к удивлению пред Ним, но, не имея руководства со стороны своих начальников, увлекается на разделяющийся на многие стези путь догадок, причём одни говорят и уже веруют, что это Христос, а другие – пророк. И действительно, прибавленное „истинно“ выразительно указывает уже на некую твёрдость рассуждения и заставляет предполагать восприятие веры (в них).

Ин.7:41, 42. Овии же глаголаху: еда от Галилеи Христос приходит? ⁹ Не писание ли рече, яко от семени Давидова и от Вифлеемския веси, идеже бе Давид, приходит Христос?¹⁰

Не без труда делают Иудеи исследование, относящееся ко Христу. Оказываются рассуждающими всем умом своим и посредством разнообразных мыслей желающими получить

истинное о Нём представление. Сначала приведённые в удивление словами Его и Его превеликое дерзновение в учении уже приняв в руководство себе к тому, чтобы мыслить о Нем нечто великое, они исследуют теперь также и само божественное писание, надеясь найти

–224–

там неложнейшее о Нём понятие, как это и есть на самом деле. Так они веруют, очевидно убеждённые пророчествами о Нём, что Он будет от семени преемственного Давида и появится в Вифлееме Иудейском, ибо „покаялся Господь Давиду в истине, говорит в одном месте премудрый Певец, и не отвергнет его¹¹: от плода чрева твоего посажу на престол твой“ (Пс.131:11), – и пророк говорит: „и ты Вифлеем, дом Еффрафы, мал ты, (чтобы) быть в тысячах Иудиных, ибо из тебя Мне изыдет (Некто, чтобы) быть начальником Израиля, и исходы Его от начала от дней века“ (Мих.5:2). Впрочем, неруководимый никем ум Иудеев заблуждался и ошибался о Христе ради одного только Назарета, лежавшего в Галилее, в коем воспитан Господь, как гласила о том общая молва, о чём один из святых евангелистов говорит так: „пришёл в Назарет, где был воспитан“ (Лк.4:16). Не знали они, что родился в Вифлееме Иудейском от Святой Девы, бывшей от семени Давида, ибо был родом из колена Иудина,– и потому одно только воспитание Господа в Назарете отклоняет их от истины и вводит в ошибку против здравого смысла.

Ин.7:43. *Распря убо бысть в народе ради Него*¹².

Спорят напрасно и разделяются на разные мнения, одни принимая Его за пророка, а другие за Христа. Причиною происшедшего отсюда разномыслия было то, что они ни Христа не знали, ни точного разумения писаний не имели, ибо в противном слу-

h6C (Продолжение следует)h6C .

**Светлов П.Я., прот. Идея Царства Божия в её
значении для христианского мирозерцания:
Богословско-апологетическое исследование: [Идея
Царства Божия в русской богословии: Н.И.
Неплюев] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С.
1–41 (3-я пагин.). (Продолжение.)**

–1–

IX. Идея царства Божия в русском богословии

Н.Н. Неплюев. Общая характеристика литературно-общественной деятельности Н. Н. Неплюева. – Сочинения Неплюева и место, занимаемое в них идеей царства Божия. – Царство Божие в воззрении Н. Неплюева: Понятие о царстве Божиим; начало и факторы царства Божия; рост царства Божия на земле и медленность его; история царства Божия на земле; царство Божие, как высшее благо и цель жизни людей, народов и всего человечества; обязанность служения царству Божию; кто передовые люди? – Современная эра в истории царства Божия на земле. – Препятствия к успехам царства Божия на земле. – Ложное христианство, как одно из главнейших препятствий к успехам царства Божия; искажение сущности подлинного христианства в ложном христианстве словом и жизнью; первенствующее значение любви в христианстве, её сущность и свойства. – Разлад действительной жизни с идеалом христианским: его важнейшие проявления, как капиталистический строй современной цивилизации, разделение и распри церквей, отсутствие религиозно-нравственного воспитания и т. д. – Вывод отсюда условий развития царства Божия на земле в борьбе его с царством зла. – Особенное значение церкви в деле созидания царства Божия на земле; настоящее состояние русской православной церкви и необходимость активного содействия ей паствы в деле устройства царства Божия на земле; трудовые братства, как наилучшая форма или способ содействия церкви со стороны паствы в христианской организации жизни на основе любви или

в устройении царства Божия на земле. – Трудовые братства: их идея и общее значение; значение трудовых братств в решении экономического вопроса; значение их для бедных и богатых, для церкви, государства, русского народа. – Крестовоздвиженское Трудовое Братство, основанное Н.

–2–

Н. Неплюевым, как первый опыт организации жизни и труда на христианских началах любви и братолюбия; устройство Крестовоздвиженского Трудового братства и воспитание в его школах; нападки печати на Трудовое Братство, школы и идеи Н. Н. Неплюева; общая характеристика критики. – Голос духовной печати. – Заключение.

Продолжительная литературная и общественная деятельность создала Н.Н. Неплюеву известность у нас и за границей, увеличивающуюся с появлением в свет полного собрания сочинений в России, прежде печатавшихся большей частью за границей, как это и раньше случалось с сочинениями выдающихся наших верующих писателей (напр. А.С. Хомякова, Вл.С. Соловьева). К настоящему времени из предположенных шести томов напечатано четыре тома, куда входят сочинения по вопросам общественным, религиозным, моральным, педагогическим, а также многочисленные сочинения о Трудовом Братстве¹³.

Среди многочисленных сочинений Н. Н. Неплюева мы не находим какого-либо специального трактата о царстве Бо-

–3–

жием, хотя бы небольшого, как у о. Г. Петрова; тем не менее эти сочинения должны занять почётное место в обозреваемой мной в IX-й главе русской литературе вопроса о царстве Божием, именно – во второй группе (о. Петров, Н. Неплюев и Вл. Соловьев). Есть люди среди писателей, всем существом своим преданные исканию царства Божия и служению ему на земле, во всём направляемые и одушевляемые идеей царства Божия, в литературных трудах и в своей жизни. Слово и дело таких людей есть в целом красноречивая проповедь о царстве Божием даже тогда, когда они не называют его; не выговариваемая, за всем скрывается

всепроникающая идея царства Божия, которой живут такие писатели. К числу их принадлежит и Н.Н. Неплюев. В отличие от о. Петрова и даже Вл. Соловьева сочинения Н. Неплюева, впрочем, всюду изобилуют более частыми упоминаниями о царстве Божием, и мы находим немало страниц, посвящённых прямо выяснению понятия царства Божия, положенного в основу всего мирозерцания, которое раскрывается в сочинениях Н. Неплюева.

Что даёт нам Н.Н. Неплюев для уяснения царства Божия? Заслуги этого рода, конечно, не подлежат осязательному подсчёту, и мы будем близки к истине, если скажем, что сделано в этом отношении здесь не мало, – гораздо более, чем это дано сделать только писателю: идею царства Божия Неплюев уясняет нам не только словом, но и делом, наглядным осуществлением её в известной степени, в основанном им Крестовоздвиженском Трудовом Братстве. В объяснении своём на второе прошение молитвы Господней Н. Неплюев говорит о вытекающих из него обязанностях христиан: мы должны „употребить все силы ума своего на то, чтобы понять и другим пояснить, что есть царство Божие, какое мировоззрение, какие симпатии, какой строй жизни (личной, семейной, общественной и государственной) ему наиболее соответствуют и какими путями от того, что есть, мы можем перейти к тому, что должно быть“, а также – „употребить все силы духовные и материальные“ на созидание в жизни царства Божия и честную „борьбу всеми средствами, достойными христианина, со всем тем, что про-

—4—

тивится этому созиданию“¹⁴. На самом себе Н.Н. Неплюев явил нам достойный подражания пример всестороннего осуществления этой главнейшей христианской обязанности, точнее – задачи и цели всей жизни: словом и делом идти и других вести к уяснению и осуществлению царства Божия. Отсюда понятен интерес друзей и слуг царства Божия не только к словам его о царстве Божием, но и к делам, подтверждающим эти слова, именно к Трудовому Братству, представляющему опыт возможного осуществления в данных условиях царства

Божия в нашей жизни. Излишне говорить ещё об одной особенности сочинений Неплюева, вытекающей из вышесказанного: они – наглядное свидетельство глубокой жизненности идеи царства Божия, которая не может оставаться в теоретической сфере одного только мышления у людей, всем существом отозвавшихся на евангельский призыв – искать царства Божия прежде всего (Мф.6:33).

Кроме поверхностного усвоения евангельской идеи царства Божия есть и ещё другая причина того, почему для иных эта жизненная идея не выходит из чисто-теоретической сферы; это – неправильное понимание царства Божия. Что такое царство Божие, правильно понимаемое? В общем, оно есть жизнь человеческая, основанная на согласии нашей воли с волей Божественной, на единомыслии и единомушии с Богом, на любви к Нему. „Царство предполагает и царя, воля которого добровольно выполняется. Царство Божие там, где понимают волю Божию и с любовью и радостью стараются выполнить её... Бог, Который любовь есть, именно в силу любви своей сотворил духов, чтобы любить их и быть ими любимым. В любви Бога и к Богу, в единомыслии и единомушии с Ним и есть блаженство... Господь настолько уважает свободу человека, что никогда не насилует его даже на добро. Как только человек возжелал единомыслия и единомушия с Богом, тотчас, без сомнения, водворяется царство Божие внутри его, и он становится сотрудником Бога... Там, где вера и любовь соединила людей в единомыслии и единомушии братского общения в деле выполнения воли

–5–

Божией, там царство Божие водворилось, отображение земное царства Небесного. Несправедливо считать себя честным человеком, прося у Бога „да приидет Царствие Твое“ и ровно ничего не делая для того, чтобы понять святую волю Его, чтобы водворить в душе своей и душах ближних своих единомыслие и единомушие с Великим Источником Разума и любви, чтобы жизнь свою и ближних своих согласовать с волей Царя Небесного, согласуя весь строй жизни личной, семейной, общественной и государственной с характером Царства Божия и

правды Его"¹⁵. „Любовь – цемент, соединяющий Творца и всё Его творение в одно вселенское братство Царства Божия. И в этом мире, который весь во зле лежит, как только царство Божие водворяется в душе человека, рождается в нём и стремление к единению, к братству“, к полному и реальному осуществлению царства Божия вне его¹⁶. Вот что такое царство Божие в истинном понимании его; оно не столько предмет мышления, сколько предмет воли, сердца, нравственная задача постепенного согласования всей нашей жизни с волей Божественной, сначала личной внутренней жизни или „перерождение в нового человека, определённое настроение духа, при котором царство Божие внутри нас водворяется“, а затем – согласование с волей Божией и всего того, что вне нас, „стройная организация жизни вне нас по образу и подобию царствия Божия“ внутри нас, которая является „естественным плодом живой веры“, общего внутреннего настроения личности или царства Божия внутри нас, „неизбежным проявлением царствия Божия внутри человека“. Параллельно с восстановлением царства Божия внутри нас растёт и развивается царство Божие вне нас, организуется на христианских основах весь строй жизни семейной, общественной, государственной и международной, так что личное духовное обновление отдельных людей предшествует обновлению и очищению и всего внешнего строя жизни и неизбежно вызывает его. Отсюда понятна ошибка гр. Л. Толстого в воззрении на царство Божие, когда он ограничи-

–6–

вает царство Божие областью внутренней личной жизни и отрицает необходимость организации добра вне нас, т. е. признаёт царство Божие внутри душ, как известное моральное настроение, без перехода во внешнюю среду и неизбежного отображения в ней¹⁷. И так, есть две ступени в развитии царства Божия: сначала царство Божие зарождается и водворяется в невидимом внутреннем мире душ, а затем отображается во внешней среде с такой же естественной психологической необходимостью, с какой всякое живое настроение, как вера и любовь, выражаются в жизни, во

внешних делах. Наш автор, как видим, чужд односторонностей тех воззрений на царство Божие, которыми последнее ограничивается лишь сферой личной морали, и держится широкого воззрения, в котором царством Божиим является вся жизнь человеческая, во всех её формах и проявлениях стройно организованная на христианском начале любви. Он с особенной силой отстаивает, против Достоевского, Толстого и др., второй момент в понятии о царстве Божием, – внешнюю организацию добра или реализацию царства Божия, внутри душ пребывающего, во внешней среде, во всём строе жизни, причём признаёт, что царство Божие вне нас или организация жизни на христианских началах не приходит само собой, но требует от нас в настоящих условиях больших усилий и трудов, поскольку здесь слабо или вовсе неорганизованное добро неизбежно сталкивается с давно и прочно организовавшимся в мире злом. Не могу при этом не обратить внимания всех богословов и моралистов на замечательную глубину и оригинальность замысла в построении учения Н. Неплюева о царстве Божием внутри нас. Учение о царстве Божием внутри нас у него развивается под именем „христианской гармонии духа“ и в общем представляет собой целую систему христианской этики, построенной на идее царства Божия, как основном принципе. Здесь ключ к пониманию всего мирозерцания Н. Неплюева, глубоко-христианского, и я должен здесь хотя в кратких чертах передать учение Н.Н. Неплюева о внутреннем

–7–

царстве Божием под схемой „христианской гармонии духа“¹⁸.

Царство Божие в человеке или необходимое для единомыслия и единения с Богом состояние образуется гармоническим сочетанием или взаимным отношением всех основных элементов или сторон человеческой природы, „основных сил души“: ощущений (чувственная, низшая сторона в природе человеческой, отрицаемая лже-христианами с манихейской закваской), разума (также отрицаемого в разной степени лжеверием) и любви, т. е. сердца, чувства и воли. Истинное или правильное отношение указанных сторон

человеческой природы представляется следующей формулой: „разум, подчиняясь любви, господствует над ощущениями“. Вот формула христианской гармонии духа, или состояния, необходимого в нас для царства Божия. Таким образом в христианской гармонии духа ни одна из основных сил души не отрицается, но каждая ставится на подобающее ей место: первое место принадлежит любви, второе – разуму, последнее – ощущениям. Все другие отношения указанных сил будут уже состоянием дисгармонии духа, когда, напр., на первое место в психической жизни выдвигаются или ощущения, или разум. Рассматривая различные состояния духа в порядке восходящей гармонии его основных сил, мы находим здесь три формы в развитии гармонии духа: низшая, где господствуют ощущения, средняя – господство разума, и высшая – истинная христианская гармония духа, живущего любовью. В трактате „От ада к раю, от геенны огненной к царствию Божию“ автор подробно рассматривает эти три формы или стадии в развитии царства Божия с многообразными сочетаниями сил на каждой стадии, а также указывает, как различные дисгармонии духа (греховные дисгармонии) отражаются на отношениях к Богу, ближним, к самому себе, на всей жизни человека, как известным настроениям соответствуют известные представления о Боге, склад жизни семейной, государственной, церковной и т. д. Последнему вопросу, в виду его слож-

–8–

ности посвящается особая глава: „Внешние проявления внутренних настроений“. Автор наглядно, действительно, показывает нам тесную связь данных настроений духа в его дисгармонических состояниях с известными жизненными явлениями, вытекающими из них, как их естественные плоды: „по плодам узнаете их“ (Мф.7:16). В таких условиях опыт целостной системы этики в виде точной формулы христианской гармонии, совершенства духа, или царства Божия внутри нас, действительно становится для нас „полезным зеркалом, в котором, при доброй воле, мы легко увидим как степень дисгармонии нашего духа, так и то, на какую степень дисгармонии указывают факты нашей жизни, нашей семьи,

нашей общественной группы“ включительно до всего современного человечества. В опыте построения этической системы из идеи царства Божия даётся нам, словом, прекрасное практическое руководство к постоянной нравственной самопроверке, – средство в каждый данный момент знать, насколько мы далеки или близки к царству Божию.

Рядом с общей формулой христианской гармонии духа автор ставит ещё частную формулу христианской *гармонии любви* в виду различных форм её, как любовь к Богу, к ближнему и к самому себе, а именно: „Любовь к ближним, подчиняясь любви к Богу, должна властвовать над любовью к самому себе“ или, другими словами, – „Альтруизм, подчиняясь любви к Богу, должен властвовать над эгоизмом“. Такой формулой с несомненностью устанавливается истинно-христианская природа того царства Божия или того религиозно-общественного идеала, который проводится в сочинениях и в деятельности Н.Н. Неплюева, – его отличие от социально-демократического без религиозного идеала или царства Божия социализма, его земного рая, идеала равномерной сытости. Указанной формулой „всегда и во всём Богу предоставляется первое место. Как только что-либо на земле мы поставили выше святой воли Божией и святого дела созидания царства Его – мы изменили Ему. Если я богатство, власть, славу, науку, искусство, мои личные похоти, мою семью, моё отечество, цивилизацию, земное благосостояние человечества, торжество моей политической или религиозной партии, что-либо по-

–9–

ставлю выше Бога и Святого дела торжества царства, Силы и Славы Божией, я создал себе кумира на земле, я изменил Богу Небесному“. Поэтому указанной формулой гармонии любви полагается препятствие тому, что делает социализм: он „смешивает в жизни дело Божие с делом созидания земного благоденствия грешного человечества, желающего забыть, что Бог *есть*, что Он *есть* альфа и омега бытия, и что человек создан для вечного блаженства *в единении с Ним*, а не для созидания рая земного без Него“; он не отводит в уме, и в

сердце, и в жизни нашей Богу никакого места, земное ставя выше небесного, когда требуется „ничего не ставить выше Бога Небесного и вечного дела созидания царства Его, не выключая из того ни семьи, ни отечества, ни церкви поместной“. Постоянная ошибка социализма в том вообще, что он „сливает в жизни вечное и святое дело созидания царства Божия со стремлением доставить человечеству наибольшую сумму благ земных, создавая для него рай здесь, на земле, вдали от Бога, вне царства Небесного“. Таким образом по содержанию или по существу своему религиозно-общественный идеал Н.Н. Неплюева не имеет ничего общего с социальными безрелигиозными утопиями. Но приходится говорить и об этом в виду беззастенчивой инсинуации враждебной автору критики, вылезавшей даже в печать, как увидим¹⁹... Дальнейшее изложение подробностей учения Неплюева о царстве Божием, его происхождении, способе устройства и т. д. ещё более подтверждает сказанное о христианской чистоте его идеала.

Царство Божие социализма (обкрадывая Евангелие, он употребляет эти священные слова) насаждается силой или насилием, путём общественного переворота, усилиями одних людей, с отрицанием помощи Божественной, даже самой религии, Бога и Христа Его. Не таково царство Божие здесь. „Спаситель мира“, говорит наш автор, „пришёл проповедовать царствие Божие“ примирить блудного сына с Отцом Небесным, восстановить гармонию духа, водворить царствие Божие внутри человека, Спаситель Мира

–10–

знал, какого Он духа. Как духу Божию противно всякое насилие, так и Сын Божий, проповедуя свободу духа, всегда уважал эту свободу во всех, уважал не в смысле благодушной уживчивости, а в смысле милосердного долготерпения, в ожидании добровольного покаяния, свободного возвращения „в свободу славы чад Божиих“. Вот почему Всемогущий не истребляет злых и не насилует их на добро. Вот почему Сын Божий не водворил царство Божие на всей земле, внутри всех людей, а только заложил зерно горчичное в умы и сердца тех, которые добровольно приняли „воду живую глаголов жизни

вечной“. Вот почему постепенно, медленно вырастает дерево христианства и вскисает святая закваска царствия Божия по мере того, как добровольно отверзаются для Бога умы и сердца по мере того, как мы дозволяем Богу, не насилуя нас, излить на нас силу благодати, прийти и вселиться в нас“. — „Истинный христианский идеал во всей своей полноте, глубине и чистоте жил в Одном Спасителе мира, а человечество только постепенно до него дорастает под влиянием сложной деятельности животворящей силы Духа Святого и свободного изволения тех, кто перешёл от рабства подзаконного в свободу славы детей Божиих“. Таким образом не слабостью человеческой, а силой и мудростью Божией, действием Божественного Промысла при свободном подчинении ему и деятельном участии человечества создается царство Божие на земле. „Промысл Божий и состоит в том, что Он неустанно через ангелов-хранителей и избранников Своих призывает нас работать на дело созидания царства Божия и делаться со-работниками Его в деле созидания стен Иерусалима Небесного“, и „всё, даже злодеяния злых и гордых детей мира сего, направляет к успеху зреющей закваски царства Божия, к вечному царству, силе и славе Добра“²⁰. Из сказанного следует постепенность и медленность в созидании царства Божия на земле: оно создаётся не внешним и быстрым переворотом политическим, а естественным созревaniem закваски евангельского учения, положенной в три меры муки, пока не вскис-

—11—

нет всё. „Постепенно вырастает дерево Царствия Божия на земле, постепенно зреет закваска, положенная в три меры муки, постепенно восстанавливается святая гармония духа, отражаясь и на жизни человечества, которая, из периода царства ощущений скотоподобного человека, через период царства разума человека разумного, дорастёт и до третьей меры муки в период царства любви человека богоподобного. Теперь уже человечество признало в теории главенство разума и начинает интересоваться христианской философией, не довольствуясь дисциплиной аскетизма предыдущего периода... Настанет

время, Евангелие будет проповедано во всём мире, человечество признает в теории первенствующее значение любви, признает основой жизни любовь“ и пожелает осуществления её в жизни²¹. Рост царства Божия медленный, но верный, и нет конца ему, ибо нет конца поставленному нам христианского идеала совершенствования, в полноте своей недостижимого здесь, на земле: потому царство Божие, начинаясь здесь на земле, продолжается за её пределами в вечности и завершается с царством Небесным, которого оно есть земное отражение.

Будучи конечной целью творения и промысления о мире, царство Божие является естественно вместе с тем последней целью жизни и деятельности отдельных лиц, народов и всего человечества, служение царству Божию высшей обязанностью отдельных лиц и народов, от верности которой зависит наша жизнь и счастье. Только царство Божие может оправдать наше существование, придать ему цену и смысл, заполнить жизнь нашу ценным содержанием: в нём высшее благо человека, „осуществление всех заветных желаний сердца его... Нет и не может быть такого живого и разумного существа, которое могло бы не жаждать осуществления царства Божия. Благой и разумный Творец всего, Первопричина всего сущего, всё создал для благой и разумной цели. Царствие Божие и есть осуществление того высшего блага, для которого и сотворено всё существующее... Не может быть в человеке такой потребности, такого желания, которое бы не получило

–12–

не только полное, но и бесконечно превосходящее понимание и пожелания его, удовлетворение в царстве Божиим, когда осуществится в торжестве воли Божией конечная цель Его творения“²². Жаждой осуществления царства Божия дышат все страницы сочинений Неплюева и пламенным призывом к работе по созиданию его отзывается слово его, обращённое к отдельным лицам, государствам, церквям, особенно к родной России, её гражданам, к отдельным лицам, ко всем слоям русского общества, классам и сословиям, в том числе в особенности – к „передовому сословию“, каковым считает себя

дворянство. „Если дворянство русское желает быть не на словах только, но и на деле передовым сословием, оно обязано быть прежде всего передовым в исповедании Христа Спасителя, в познании правды Божией и жизни по вере. В этом разумная основа жизни нашего Отечества; истинно передовым сословием и будет то сословие, которое будет передовым в созидании царства Божия и правды Его“²³. Таким призывом к немедленной работе по осуществлению христианского идеала в общественной жизни русского народа, по водворению царства любви и правды доставлением насущного хлеба для всей России путём мирного переворота в экономическом строе страны является обращение автора к интеллигенции, христианам-богачам, к русскому помещику в соч. „Хлеб насущный“ (см. особ. стр. 16–26). Таким же горячим призывом к скорейшей работе по осуществлению царства Божия на земле является замечательное объяснение *Молитвы Господней* с точки зрения социально-этической, где слово обращено ко всем христианам всякого звания, к интеллигентным и богатым – особенно, ко всем христианским обществам, государствам и церквам поместным. Вот, напр., объяснение на прошение четвёртое: „Прося хлеба не для себя одного, мы изъявляем готовность и тем самым принимаем на себя обязанность: 1) желать, чтобы хлеб материальный и духовный был обеспечен для всех без изъятия. Не мириться со строем жизни, при котором мил-

–13–

лионы людей остаются без хлеба материального и духовного, ограждая от этой участи себя и своё потомство. Употреблять все наши силы материальные и духовные на то, чтобы упорядочить жизнь в направлении христианского братства, приобретающего хлеб путём дружной совместной деятельности при доверии и уважении друг к другу на пользу общую. – Прося у Господа только хлеба *насущного*, мы изъявляем готовность и тем самым принимаем на себя обязанность: 1) сокращать до минимума наши физические потребности, а не прививать себе искусственно новые, осложняя тем нашу жизнь. Удовлетворять действительно

насущенные, непризрачные потребности возможно дешевле, сохраняя возможно больше времени и средств на пользу ближним и жизнь духа. Не поощрять роскошь и в других ни под каким благовидным предлогом, не смешивая, однако, изящества с роскошью, не делаясь врагом и искусства, возвышающего душу. – Говоря, что мы просим хлеба насущного на сей день, мы изъявляем готовность, а тем самым принимаем на себя обязанность: 1) не отдавать свою жизнь на накопление громадных богатств, под предлогом необходимости обеспечить своё потомство. Воспитать детей наших способными приобретать честным трудом хлеб насущный во все дни предстоящей им жизни, а не обеспечивать для них возможность жить в праздности. И в других не поощрять ни под каким благовидным предлогом стремления созидать среди голода и нищеты водружённые крепости колоссального состояния для себя и своего потомства²⁴. Равнодушие к делу царства Божия на земле, забвение святой обязанности энергической работы на пользу его Неплюев находит непростительными „особенно теперь, когда человечество, под влиянием воздействия на него Света от Света Небесного, переросло царство ощущений, доросло до царства разума и начинает предчувствовать скорое появление зари царства любви“²⁵. Автор убеждён, что в истории царства Божия ныне переживается новая эра, благоприятная для него, что „высшая и наисущественнейшая потребность переживаемой

–14–

нами исторической эпохи состоит в том, что бы люди доброй воли возможно скорее перешли к положительному делу созидания добра“, стройной организации всей жизни на единой христианской основе братской любви вместо озлобляющей критики зла, напрасной войны с ним²⁶.

Среди мира, который „весь лежит во зле“, стройно организованном и сплочённом для борьбы с добром, царство Божие встречает, конечно, многочисленные препятствия, имеет множество врагов, внешних и внутренних. „О людях, явно не принимающих Христа, нечего и говорить – это явные антихристы, не обманывающие ни себя, ни других. Гораздо

опаснее те бессознательные или злонамеренные антихристы, которые упорно и нагло называют себя христианами“, хотя „не желают согласовать с волей Отца Небесного ни мысли свои, ни чувства, ни жизнь; которые не принимают Христа, думают, чувствуют и живут так, как бы Он и не приходил на землю, являются противниками Его, тормозом для дела созидания Царствия Божия“, потому что „не желают стройной организации добра среди стройно сплочённого против него зла, готовы отрицать законность стремления истинных христиан жить по вере и приготовить возможность христианского строя жизни для грядущих поколений, чувствуя себя как рыба в воде среди строя жизни, основанного на отрицании любви и выдавая за христианство благодушную уживчивость со злом“²⁷. Мнимые христиане, „кумиропоклонники буквы и рутины“, сводящие христианскую религию животворящего духа и силы и свободы к мертвящей букве самодовлеющего догматизма или правоверия, обрядового благочестия и подзаконной правды, крестившиеся водою, но остающиеся некрещёнными духом, – эти „христиане“ являются самыми опасными врагами христианства, клевета на него всем складом ума, всем характером симпатий, всем строем жизни своей. Они же являются и главным тормозом на пути христианского прогресса, полагая всё правоверие в охранении рутины, признавая всякое новое проявление живой силы Духа Святого за ненужное, вредное для правоверия новшество. Таким об-

–15–

разом, в жизни Церкви они являются элементом охранительным по отношению к язычеству под ложным ярлыком христианства и разрушительным по отношению к живому делу Бога Живого. При таких обстоятельствах, если сила на стороне этих псевдо-христиан, всякая попытка в направлении живой веры может быть успешно подавляема, чисто китайский застой может продолжаться бессрочно и выдаваться за тишину, спокойствие и благоденствие. Только христианства тут не будет, а будут миллионы людей, крепко застрахованных от христианства“²⁸. Таким образом среди многочисленных врагов царства Божия самый опасный – враг внутренний, гнездящийся

в недрах самого христианства, в церкви, как плевелы между пшеницей, всегда готовые заглушить последнюю: это так называемое ложное христианство, о происхождении и сущности которого нам приходилось вести речь раньше в предлагаемом исследовании (гл. IV, V, VI, а также и в начале IX-ой гл.). Действительно, ложное христианство есть одно из главнейших или, лучше, первое из препятствий к успехам христианства на земле, порождающее и поддерживающее собой множество других препятствий этого рода. Вражда и ненависть к христианству язычества, магометанства, иудаизма, неверия с их усилиями поколебать силу христианства, раздавить его – всё полчище всевозможных „измов“ в науке и философии, порождённых закоренелой враждой ко Христу и современным неверием, – всё это, по моему убеждению, ничто, в сравнении с внутренним врагом христианства, – ложным христианством, разъедающим и разрушающим его изнутри, насколько то попускается волей Божией. Бактериологией в настоящее время установлен, как факт, неподлежащий сомнению, существование необозримого мира невидимых глазу микроорганизмов, всё наполняющих собой, – и воздух, и воду и т. д. включительно до самого нашего телесного организма. Несметные миллиарды всевозможных бактерий постоянно гнездятся со дня рождения до смерти во внутренних органах тела и в нормальном состоянии организма, иные в качестве постоянных симбионтов его в селезёнке, печени,

–16–

желудке, слизистых оболочках дыхательных путей и проч., особенно в пищеварительных органах, именно в кишечнике, и здесь по преимуществу в кишках прямой, слепой и червеобразном отростке последней (по вычислениям Страссбургера здесь за сутки перебивает до 128. 000.000.000). Все эти микроорганизмы, будучи болезнетворными и прямо смертельными для организма, в обычных нормальных условиях организма не обнаруживают разрушительного действия, так каковские бациллы не производят вреда в здоровых лёгких и служат в тоже время началом заболевания, попадая в слабые лёгкие и т. д. Разрушительное действие бацилл вообще

обнаруживается с того момента, как для своего развития они встречают благоприятную почву в самом организме, в уменьшении способности его постоянного противодействия болезнетворной деятельности бактерий. Поэтому, нестрашные для других, бактерии становятся опасными для организмов, ослабленных старостью, непосильным трудом, болезнями, плохим питанием, простудой и т. д., т. е. всем, что расслабляет организм, понижает его жизнедеятельность. Язычество, еврейство, неверие и т. п. внешние враги христианства имеют значение бактерий в борьбе с ним, ложное же христианство является внутренней разрушительной силой для христианства, в корне подтачивающей его и отдающей во власть внешних врагов. В нём гибель, опасность, а не вне его. Вот почему всякие изобличения этого злейшего врага, точное описание ложного христианства, помогающее отличить его от подлинного, должны быть принимаемы с благодарностью. Громко следует предупреждать об опасности, грозящей нам отсюда, и неустанно преследовать этого врага во всех его тёмных норах и извилистых ходах. Главное зло, причиняемое ложным христианством христианству истинному, в том, что своими подделками христианства, ужасной карикатурой на него в своей жизни и знании ложное христианство подрывает авторитет христианства, внушает к нему во всём мире холодность, ненависть и отвращение; ложное христианство предательски подменяет христианство пародией на него, и обворовывает мир, скрывая христианскую истину.

Многочисленные характеристики ложного христианства рас-
-17-

сеяны по всем сочинениям Неплюева, характеристики эти метки и правдивы, и заслуживают внимания всяких христиан: истинным христианам надо знать ложных христиан, а неистинные христиане могут здесь увидеть себя, как в зеркале, может быть – к спасению и во благо своей души²⁹. Только тем ложным христианам бесполезно зеркало это, которые от привычки развязного суда над верой других утратили способность верно судить о себе самих, воображая заглушить голос правды громким восхвалением своего правоверия и

оглушительными криками против своих врагов, которых они нагло выдают за врагов церкви и христианства. Здесь эти люди найдут предлог лишний раз крикнуть о своём правоверии, чтобы обвинить в неправославии других. Привычка судить веру других сделалась их второй природой. Пустите kota в амбар – он будет ловить мышей; дайте книгу в руки искателям ересей – они займутся поиском ересей и найдут, что им надо. Ищут, а потому и находят. Враги любви, представители раздора (ереси), ищут ересей (раздоров, – удивительно ли не найти ересей? Единение труднее раздора.

В чём сущность ложного христианства, его коренная ложь, первородный грех его? Ответ на этот вопрос, даваемый сочинениями Неплюева, может быть резюмирован так: главный грех псевдо-христианства, с которого начинаются все прочие грехи его отступления от Евангелия, заключается в том, что здесь в большей или меньшей степени отрицается первенствующее значение любви в жизни и знании, „подменяется любовь, этот основной закон христианства, чистое золото живой, деятельной, торжествующей любви, какую-либо фальшивой монетой“, чем христианство извращается в самом существе своём. Ложные христиане, кичась своим правоверием, не признают любовь на деле первой своей обязанностью, основой жизни, „мирясь со строем жизни, основанным на корысти или насилии, считая за наивную утопию саму возможность стройной органи-

–18–

зации жизни на основе любви“. Словом, отличительная черта лже-христианства это – „сплошное игнорирование любви Божией и значения любви в экономии жизни мира и для блага земной жизни человека“³⁰. Игнорировать любовь, не отводить ей всего, подобающего ей царственного места в своей душе и в жизни – значит игнорировать христианство в самом святом его, отрицать христианство. Христианство есть религия любви, где всё принадлежит любви и получает богоугодную ценность лишь в связи с любовью: и вера, и знание, и подвиги добра, и все наши труды постольку имеют действительную нравственную ценность, поскольку вытекают из любви. Любовь

– отличительный признак христиан, указанный Самим Господом (Ин.15:34–35). В любви заключено всё существенное содержание христианства: в любви – „исполнение закона“ нравственного, мораль христианства; в любви же – главное и существенное содержание христианского теоретического учения или вероучения. Всё богословие христианское объемлется в главном своём содержании двумя положениями: *Бог любовь есть и Он так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного для спасения его* (1Ин.4:8; Ин.3:16). Царственное главенство любви в христианстве нельзя лучше выразить, чем оно выражено в словах ап. Павла: „Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам всё имение моё, и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы... Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше“ (1Кор.13:2–3:13)³¹. Все эти и подобные мысли находят себе место в подробном развитии идеи о первенствующем значении любви в христианстве, проходящей красной нитью через всю литературную и общественную деятельность Неплюева. Вот краткое исповедание его веры в этом случае: „Имея счастье быть верующим христианином, веруя в Бога – Любовь, я имею более многих других основание признавать добро и любовь синонимами и твёрдо верить в

–19–

непреходящий вечный смысл любви, первенствующее её значение в экономии жизни мира и неизбежное конечное торжество царства, силы и славы её. Для меня нет сомнения в том, что любовь – первопричина бытия и конечная цель творения, что любовь – совокупность совершенства, что верность любви – верность Богу, а измена любви – измена Ему, что спасение человечества в вере, действующей любовью. Для меня нет сомнения, что любовь должна быть основой воспитания, дисциплины, мудрости, святости, всей жизни, всех отношений, организации всех родов труда³². Любви принадлежит „первое место в экономии жизни мира, в ней весь смысл бытия, совокупность совершенства, вечная основа

блаженства вечного“. Не только „там, где нет любви, но где любви не отведено место первое, где любовь не составляет основу жизни и отношений к Богу и ближним, там нет правоверия, нет христианства, там худшая из ересей, худшая форма грубого язычества, там мрак и смерть“. „Всё, что в наших религиозных понятиях не согласовано с любовью, – есть ложь, отступление от правоверия, суеверие. Всё, что не согласовано с любовью в жизни, – грех, отступление от христианской правды“. Главное в христианстве, цель его – святая гармония и обновление духа, жизнь во Христе, „новое творение“, царство Божие внутри нас! Догмат, Писание, обряд, таинства и проч. – всё это стоит к главному в христианстве в отношении средства к цели, идеи – к форме, буквы – к её смыслу и духу. Отсюда внешнее в христианстве в своём отрешении от внутреннего в нём, его духа животворящего, становится буквой мертвящей, где придаётся самостоятельное значение делам, вере, молитве без любви, без духа. Таково лже-христианство.

Что же такое любовь в горячей апологии её нашего автора? Это не „тёпленькое чувство доброжелательства, не поэтическое сентиментальничание“ или „благодушная уживчивость со злом“ (всепрощение Достоевского), это постоянное и устойчивое настроение, всецело проникающее собой всю Душу, еёдвигающее во всём“. Любовь здесь всегда разу-

–20–

меется „нежная, горячая, разумная, последовательная, всё озаряющая и согревающая своей живительной силой, самоотверженная до смерти, устойчивая, деятельная, торжествующая, на степени святого огня, освещающего и согревающего жизнь и сердца людей“, а не „на степени отметки ума“³³. Лже-христианство, признающее на словах любовь в качестве христианского начала жизни, на деле отрицает его, всецело определяясь низшим началом подзаконной правды и всюду настойчиво выдвигая его на место любви. Не находя удобным открыто преследовать начало жизни, так ярко выдвинутое христианством, лже-христианство принуждено маскировать вражду к нему различными уловками. Одна из обычных уловок его – встречать всякое слово о любви

уверением, что им отрицается „правосудие, правда“, которые, конечно, не отрицаются христианством. И часто этим хитрым манёвром достигают цели своей – внушить недоверие к слову или учению, где любовь получает полное признание. Так обстоит дело в богословии, напр., с опытами изъяснения догмата искупления из начала любви, служащими всегда предметом ожесточённых нападков лже-христианства: в усилиях дискредитировать их не знают границ и в средствах не стесняются... В настоящем случае обычного оружия не даётся в руки лже-христианству точным определением любви, как начала деятельного, активного, характеризующегося борьбой со злом и исключаящего мирную уживчивость его с окружающим злом. Всюду подчёркивается этот активный характер христианства в противоположность сентиментальному изображению его у Л. Толстого и отчасти у Достоевского.

Как видим, лже-христианство характеризуется стремлением к принижению любви в нашем сознании и жизни до степени побочного начала или необязательной роскоши в жизни. Все стараются всячески „вытравить“ любовь из

–21–

этики, вероучения, из богословия, из жизни. В этом главная вина немого, иудействующего христианства. Не в том вина псевдо-христиан, что они грешат, ибо всегда грешат и стоящие на верном пути Христовом, а в том, что они не стесняются именем Христовым оправдывать грех общего разлада нашей жизни с евангельским идеалом, измену ему, строй жизни, основанный на отрицании любви, т. е. Евангелия! В том вина лже-христиан, что оправданием зла во имя Христова, благодушной уживчивостью с ним под мнимой защитой Евангелия они облегчают дурную совесть и злую волю в их противодействии добру, успехам царства Божия на земле. Густым туманом и тёмными тучами заволакивают они животворящее солнце Христовой истины и мешают действию её в мире, – в этом вина лже-христианства!

Весьма значительная часть литературных трудов Н.Н. Неплюева посвящена разоблачению печального разлада современной quasi-христианской жизни во всевозможных её

проявлениях с христианским идеалом и ярким иллюстрациям его в области жизни семейной, общественной, политической, церковной, – всюду³⁴. Всюду систематическое, хорошо организованное отрицание христианства в самом существе его, – в любви; всюду отрицание любви, как основы жизни, – господство мыслей, чувств, привычек, строя жизни, ей противных, антихристианских. Не любовью, а самолюбием создаётся и поддерживается в общем современный строй или, лучше, „хаос жизни“. Погоней за земными благами и стремлением обеспечить как можно больше их за собой и зверской борьбой из-за них создаётся этот хаос, именуемый жизнью. Что здесь видим? Материализм и натурализм в науке, философии и искусстве, милитаризм и национализм в международных отношениях, пауперизм, капитализм в социально-экономических отношениях, конфессионализм в отношениях церковных, – всюду хаос вражды и разделения, который идёт за эгоизмом: разделения и вражда

–22–

классов общества, бедных и богатых, разделения и распри народов, разделение церквей...

Сочинения Неплюева останавливают чаще всего мысль нашу на особенно ярких проявлениях современного зла или препятствиях к осуществлению царства Божия; таковы капиталистический строй современной цивилизации и разделение христианских церквей. Яркую картину зла капиталистической цивилизации Н.Н. Неплюев рисует нам всюду компетентной рукой человека, знающего зло не из книг, а из опыта жизни³⁵. Он раскрывает перед нами нравственную сторону зла, противоречие капитализма христианской морали, его нравственный вред, столь мало беспокоящий политико-экономистов, а часто и филантропов. Капитализмом устанавливается зверская борьба за существование со всеми деморализующими её последствиями для обеих сторон, – для бедных и богатых, которые умелой рукой и подробно рисуются в сочинениях Неплюева. „Несомненно, что христианство враждебно капитализму и что царствие Божие на земле – ликвидация капиталистического строя“, говорит автор, и этими

словами прекрасно выражает впечатление читателей, выносимое из чтения страниц, посвящённых этическому анализу современного капиталистического строя, христианской его оценке.

„Чудовищный соблазн враждебной разобщённости христианского мира“ или разделение христианских церквей служит наглядным показателем того, как мы далеки от царства Божия, а также – одним из главнейших препятствий к осуществлению царства Божия на земле. Разъединением и распрей христианских церквей роняется христианство в глазах неверующих и язычников, судящих о религии по плодам её. Разделением церквей ослабляется христианство, ибо и здесь, как везде, в единении сила. Как не желать и не домогаться всем истинным христианам скорейшего прекращения враждебной разобщённости „для совместной дружной деятельности в направлении систематического противодействия в жизни всему тому, что способствует силе и царству антихриста, и система-

–23–

тической поддержке в жизни всего того, что способствует созиданию царства Божия“! Вот почему в рассматриваемых нами сочинениях автор часто возвращается к этому предмету и высказывает мысли по вопросу о причинах разделения христианских церквей, о вреде его, о способе восстановления христианского братства и т. д. Все суждения автора по вопросу о соединении церквей заслуживают глубокого и серьёзного внимания богословов и представителей церквей, устанавливая совершенно правильную общую точку зрения для решения вопроса, правильно указывая истинную причину зла и, следов., верный путь к выходу из него. К сожалению, место и задача предлагаемого исследования не позволяют мне войти в обстоятельное рассмотрение взгляда Н.Н. Неплюева по вопросу о разделении церквей, какого он заслуживал бы; но в надежде со временем уделить должное внимание ему в какой-либо специальной работе по вопросу о соединении церквей, когда к ней представится случай, я ограничусь характерными цитатами в данном случае, отсылая за подробностями к сочинениям Неплюева³⁶.

„Разве разделился Христос?“ (1Кор.1:13). Нет, по-прежнему весь христианский мир признаёт Единого Спасителя Мира, Господа Нашего Иисуса Христа, не может не признавать и единства животворящего духа Откровения, единства веры и единства смысла жизни по вере; не может не признавать, что Библия содержит в себе первоисточники откровения, что Евангелие содержит в себе

–24–

полноту откровения и что с тех пор можно допускать, под страхом анафемы, только то, что не противоречит животворящему духу Книги Жизни“... „Един Бог, едина вечная истина правды Его, един и животворящий дух слова и дела соработников Божиих всех времён и всех народов. Исаия за 800 лет до Рождества Христова, Иеремия и Иезекииль, Ездра, апостолы, Иустин Философ и Тертуллиан, Св. Афанасий Великий, Св. Василий Великий, Григорий Богослов, Тренч и Берсье в настоящее время – все поклоняются одному Богу, исповедают одного Христа, не могут не думать и не чувствовать одинаково, потому что Христос Один, и во всех их Христос“. Разделение церквей есть плод ложного христианства, его дело, результат недостаточного усвоения животворящего духа христианства, любви; оно дело людей, живущих „буквой христианства“: „Есть логика любви и есть логика злобы. Как для любви естественно, логично искать и находить причины любить, что логично, неизбежно приводит к единению в братолюбии, так для злобы логично, естественно искать и находить причины для осуждения, для злобы, что логично, неизбежно приводит к разъединению, борьбе“. „Действительно, мы видим, что люди, совсем несходные ни по умственному развитию, ни по национальности, ни по исповеданию – все солидарны в понимании христианской истины и живой правды, когда умы их озарены светом любви. И, напротив, без любви христианская истина становится трудно понимаемой даже для самых умных и учёных, порождая бесконечные недоразумения и препирательства даже между теми, которым, казалось бы, всего легче понять друг друга“. „Принадлежность к христианским церквям определяется буквой внешних фактов без всякого

отношения к духовному настроению и общему тону жизни и отношений“. Эта мерка христианского достоинства самая ходячая, свойственная „громадному большинству во всех современных христианских церквах“. Здесь условие устойчивости разделения. Важен поэтому голос истинного христианского меньшинства в решении церковного вопроса, и этот голос был бы выражением „воли и чувства единой, не разделившейся церкви, единого не разделившегося Христа“. Отсюда прежде всего необходимо уста-

–25–

новление единения и общения истинных представителей христианства, что постепенно может, если Богу угодно, подготовить и повести за собой соединение церквей.

Из всего сказанного видно, в каких тяжёлых условиях может осуществляться царство Божие. Много зла причиняет здесь ложное христианство, а потому приходится прежде всего ему оказывать всяческое противодействие. Самым лучшим средством борьбы со злом в этом, как и в других случаях, могло бы быть воспитание подрастающих поколений в христианском направлении, и оно должно предшествовать организации добра в жизни на христианской основе³⁷; поэтому естественно было бы, кажется, в поисках лучшего будущего возложить упования на школу. Но откуда и как в нехристианской среде могла бы явиться христианская школа? По крайней мере современная школа сама болеет недугами своего времени и пока приходится говорить только о её дефектах особенно по части воспитания и религиозного воспитания, в частности, чему и посвящается немало страниц в сочинениях Неплюева³⁸.

И взор наш невольно, вместе с автором, обращается к церкви православной, как якорю спасения от окружающих нас зол.

Много писалось в духовной литературе в защиту православной церкви от яростных нападений на неё гр. Л. Толстого, но по силе и убедительности речи я не нахожу здесь ничего подобного той пламенной апологии церкви (и даже иерархии) против этого врага её, какая нашла себе место в книге „Что есть истина?“, первоначально запрещённой в России

и напечатанной в Лейпциге. (Какая злая ирония над одним из охранительных учреждений, назначенных служить церкви!)³⁹. Речь эта сильна именно

–26–

верой и любовью нашего писателя-христианина к церкви не только как к хранительнице истины, но и живой носительнице христианского идеала, содействующей осуществлению истины в жизни, насаждению и распространению царства Божия на земле. Церковь „не ограничивает царство Божие одними храмами (сферой личной духовной жизни человека), а признаёт за высшую радость осуществление благочестия во всём строе жизни в его совокупности“⁴⁰. „Согласование жизни с верой не только вполне возможно на лоне церкви, но составляет для неё осуществление самых дорогих заветов Её Основателя, самых настоятельных требований Её христианской совести“; посему содействие, руководство и помощь всем стремящимся к христианской организации жизни есть её первый священный долг⁴¹. „Всякая церковь признаёт себя хранительницей истины, правды и добра, хранительницей высочайшего идеала; в этом – животворящий дух самого смысла и права её на существование. Пока она не организует добро в жизни, пока она не предлагает верующим никакой определённой программы, она не может иметь на жизнь никакого влияния и тем самым утрачивает всякое жизненное значение. Именно это и констатируют неверующие, называя такую веру устарелой утопией, годной разве для утешения больных и слабоумных людей. Поставить высоко знамя веры, доказать, что она и теперь – живой светоч, способ-

–27–

ный удовлетворить умы и сердца, предлагая им заведомо высший идеал, доказать, что вера заключает в себе и самую разумную программу упорядочения жизни, организации добра – вот священная обязанность для всякой церкви, не желающей подписать себе смертный приговор“⁴². Наша русская православная церковь в современном её состоянии и настоящих трудных условиях, в которые она поставлена ходом исторических событий, может ли стоять на высоте этого

высокого своего призвания? Располагает ли она ныне, как до Петра I, средствами и силами широкого воздействия на общественно-государственную среду? Правдивый ответ на этот вопрос, конечно, может быть только отрицательным, и потому мы, напр., читаем: „пастыри слишком часто не находятся на высоте своего трудного положения, не только не становятся во главе нового движения к сознательной вере, но в большинстве признают за измену православию всякое уклонение от установившейся рутины и своей враждебностью отталкивают от церкви людей, которые могли бы быть наиболее полезными и верными её сынами“⁴³. Среди многих препятствий к выполнению высокого назначения церкви воздействием в духе христианских начал вести к обновлению весь строй жизни автор справедливо отмечает отчуждение интеллигенции от церкви, принимающее вид вражды в громадном большинстве её, доказательством чего служит особенная её любовь к гр. Л. Толстому, этому „грубому церковно-ненавистнику“. Отчуждением этим отнимается у церкви в лице интеллигенции группа самых влиятельных и активных членов церкви, что неблагоприятно отзываясь на её деятельности⁴⁴. Есть признаки религиозного оживления ныне и среди интеллигенции, но в ней „ещё не хватает церковного самосознания для тесной сплочённости под стягом православной церкви, для определённой программы упорядочения жизни на лоне её“, и потому „овцы церкви по одиночке блуждают между волками хищными и волки расхищают их“. Оживление цер-

–28–

ковного самосознания в верной ещё церкви интеллигенции, привлечение её к живой деятельности под стягом церкви, „сплочение всех верных Её на дело стройной организации жизни по вере на лоне каждого православного прихода по всему широкому лицу русской земли“ – вот в чём выход и спасение из указанного затруднительного положения церкви⁴⁵. Такую важную службу церкви могут сослужить лучше всего трудовые братства. „Дело Трудового Братства именно в этом и состоит“, чтобы „достигать церковного самосознания, установить честные отношения к Богу и Церкви, на лоне Её образовать тесно

сплочённый приход с определённой программой стройной организации жизни по вере“. Кроме того, трудовое братство может иметь громадное благотворное влияние на жизнь церкви само по себе уже, просто только как „проповедь в действии, как лучшая апология истинного православия, как наиболее симпатичный и достойный христиан выход из множества затруднений и осложнений в будущем“⁴⁶.

Таким образом всем предшествующим ходом мыслей или развитием идеи царства Божия в её подробностях мы оказываемся логически приведёнными к идее Трудового Братства, как наилучшего способа осуществления христианской организации жизни или наиболее близкой к идеалу царства Божия формы общественных отношений, жизни и труда.

Что же такое трудовые братства? Это форма жизни не выдуманная из головы, а указанная историей христианства. Ей научили нас св. апостолы примером братских общин, „этой единственной формы социального строя, вполне соответствующей братской любви тех верных чад Единого Отца Небесного, которые любят друг друга не на словах только, но и на деле, искренно желают быть ограждёнными от искушений жизни „по обычаю мира сего“ и оставаться верными Господу Богу, не уживаясь политично с врагами Его“. Трудовые братства представляют собой среди строя жизни, основанного на антихристианских началах страха и корысти, оазисы христианского братства, убежища

–29–

для овец от хищных волков (Мф.10:16), в которых истинно верующие могли бы согласовать всю жизнь с верой, жить в единомудрии с ближними, добывать средства путём дружной совместной деятельности, основанной на любви, доверии и уважении друг к другу, быть ограждены от искушений жизни, носящей на себе ложный ярлык христианства, и от экономической борьбы за существование со всеми её последствиями. Такими оазисами среди языческого мира были христианские братские общины времён Апостольских. Такими оазисами среди крещённых язычников были общежительные монастыри, которые по идее, в чистом, неизвращённом виде, и

были аскетическими трудовыми братствами⁴⁷. Трудовые братства составляют насущную потребность нашего времени. Значение их для Церкви мы видели, не менее велико значение их общественно-государственное, поскольку они согласуют жизнь с христианской верой, которая служит основой общественно-государственной жизни. „Для христианского государства Трудовое Братство так же необходимо, как здоровая клетка для здоровья всего организма. В нём залог благополучного и достойного христианского общества, выхода из многих политических и социальных осложнений в будущем, в нём и гарантия устойчивости и нормального роста государственной жизни, так как Трудовое Братство есть вполне естественное соединение мирской общины с животворящим духом веры“⁴⁸. Трудовые братства представляют наилучший способ решения социально-экономического вопроса заменой капиталистической формы более соответствующей требованиям справедливости и Евангелия формой, выгодной как для богатых, так и для бедных классов⁴⁹. Трудовые братства дают лучший христианский выход из того фальшивого и тяжёлого положения, которое создаётся богатством для человека с чуткой совестью и честного христианина. По глубокому убеждению Н.Н. Неплюева „положить все силы духовные и материальные на

–30–

организацию трудового братства и братству этому отдать все свои земли и заводы в аренду“ – это самое лучшее, что может сделать христиански настроенный землевладелец, это его христианский долг, это – призвание русского помещика; это – лучший способ в настоящих условиях выполнить обращённое к каждому богачу требование Христа: „иди, продай имение твоё и раздай нищим“⁵⁰.

Первый опыт осуществления трудового братства не только у нас, но и за границей представляет собой Кресто-Воздвиженское Трудовое Братство, основанное Н.Н. Неплюевым 4 августа 1889 г. и находящееся в его имении на хуторе Воздвиженском, Глуховского уезда, Черниговской губернии. Трудовое Братство состоит в духовном ведомстве,

под покровительством епархиального черниговского архиерея. В 16 сент. 1894 г. ему дарованы права юридического лица. Получило по дарственной от Н.Н. Неплюева, совместно с матушкой его и сёстрами, в Глуховском уезде Чернигов. губ. 5. 313, 95 десятин земли, в декабре 1901 года, с обязательством содержать храм, больницу и две сельскохозяйственных школы: мужскую – Воздвиженскую, и женскую – Преображенскую, находящиеся в ведомстве министерства земледелия. Кроме того, на средства членов Братства содержатся Рождественское и Янпольское детские общежития детей дошкольного и школьного возрастов. Трудовое Братство представляет из себя производительную и потребительную артель. Капитал принадлежит Братству, как юридическому лицу, а чистый доход, за покрытием обязательных расходов и за исключением 20%, отчисляемых в общие капиталы, разделяется между членами Братства, становясь их личной собственностью. Трудовое Братство представляет из себя, таким образом, трудовую общину, синтезирующую все роды кооперации и благотворительности в форме самопомощи и заботы о престарелых и больных своих сочленах, их вдов и сирот⁵¹. Главная общая цель Крестовоздвиженского Трудового Братства – организация добра в жизни, практическое

–31–

осуществление христианской правды в жизни, труде и во всех отношениях на основе любви к Богу и братолюбия. В частности Братство задаётся следующими задачами: а) заботиться о христианском воспитании детей, в духе православия, через учреждение на средства Братства школ, в коих главное внимание должно быть обращено на религиозно-нравственное усовершенствование воспитывающихся, б) Заботиться о православном религиозно-нравственном усовершенствовании взрослых членов Братства, через учреждение трудовой общины, строй жизни коей основывался бы на началах христианской любви и правилах Церкви, в) По возможности оказывать и за пределами Братства поддержку всему тому, что ведёт к упорядочению жизни в направлении первых двух целей⁵². Крестовоздвиженское Трудовое Братство

ставит себе задачей также служить колыбелью или рассадником возможно большего числа новых трудовых братств, исходящих как лучи из центрального Братства. Для сего Братской Думе вменяется в долг выделять по возможности из центрального Братства братские семьи для образования новых трудовых братских артелей: земледельческих, промышленных, торговых и даже либеральных профессий, в сёлах и городах, в России и за границей, давая взаимообразно для них ссуду, необходимую для начала дела, в дальнейшем же предоставляя отделениям развиваться на свои собственные средства⁵³. Таково Крестовоздвиженское Братство в главнейших своих чертах. „Наше Православное Крестовоздвиженское Братство“, пишет Блюститель Братства Н.Н. Неплюев, „почло бы себя счастливым сослужить службу Церкви, Престолу и Отечеству, являясь первым опытом“ трудовых братств и, добавлю, образцом их. „Опыт жизни нашей высоко-поучителен для всех наших соотечественников и единоверцев, плотью от плоти и костью от кости которых мы являемся. Жизненный опыт, добытый нами на пути, часто и очень скорбном, созидания Трудового Братства изложен подробно в руководящих правилах внутренней жизни братства и школ.

–32–

Эти руководящие правила напечатаны и могут служить практическим пособием для тех, кто бы пожелал приступить к делу стройной организации труда на началах веры и братства⁵⁴. Особенно заботливое внимание устремлено в Трудовом Братстве на правильную организацию школьного дела в виду решающего значения воспитания в христианской организации жизни, и воспитательная система в школах Братства действительно из ряда вон выходящее явление в педагогической сфере, заслуживающее внимательного изучения всех, близко стоящих к делу воспитания подрастающих поколений в *сознательной* вере во Христа и в привычках думать, чувствовать и жить по христиански⁵⁵. Здесь дело религиозно-нравственного воспитания детей не смешивается с дрессировкой, какой оно обычно является, когда в основу его полагается принцип принуждения, мотивы страха и расчёта

(путём воздействия наград и наказаний): воспитание в школах Братства основано на принципе самостоятельности и уважения к человеческой личности детей. Практически это достигается не только применением в воспитании нравственных мер воздействия на волю детей, но специальными учреждениями Младшего и Старшего Кружков (Союзов) в школах, где дети, во взаимных отношениях любви и нравственной взаимопомощи, получают возможность осуществления христианских правил жизни на деле, ибо как нельзя научиться правильному грамматически письму без упражнений или применения правил в письме, диктовках и сочинениях, так нельзя быть и истинным христианином с одним теоретическим знанием истин веры без практики христианских отношений⁵⁶. Достоинства воспитательной системы в школах Братства, основанной на указанных принципах, признаются даже адептами ру-

—33—

тины, обычно столь враждебными ко всему новому: лучшим доказательством этого может служить лестный отзыв о воспитательных принципах в школах Братства на страницах журнала „Вера и Церковь“⁵⁷.

Всякая заурядная общественная мысль у нас движется в готовых шаблонах между крайностями либерализма и консерватизма, западничества и славянофильства, неверия и ходячей веры и т. д. Поэтому все в области мысли и знания, неумещающее в указанных и им подобных шаблонах, роковым образом обрекается у нас на одиночество, всеобщую вражду и непонимание. Всё это в огромных размерах совершилось над людьми широкой мысли и умственного кругозора, как Хомяков или Соловьев: это же повторилось неизбежно на судьбах Трудового Братства, на отношениях к нему, к школам и идеям Неплюева, в нашей светской и духовной печати.

Какими терниями усеян у нас путь слова и дела, ведущий к царству Божию, об этом красноречиво свидетельствует немалое число страниц в сочинениях Блюстителя Трудового Братства, посвящённых защите его от различных нареканий и решению вопросов, возникающих по поводу этих нареканий⁵⁸. „Уже давно врагами Трудо-

—34—

вого Братства“, читаем мы, „ведётся недоброжелательная кампания против него“ при помощи ложных сообщений о нём в печати, не получавших однако ответов со стороны Братства. „В последнее время молчанием начинают до того злоупотреблять, что кампания против Братства принимает характер систематического оклеветания Братства и школ“. Такой же характер ложных донесений носила и критика религиозно-общественных идей Неплюева, до полного издания сочинений его в России пользуясь, вероятно, малодоступностью их для публики, хотя иногда здесь выступали от имени православной церкви и во славу Божию. Этой последней критике особенно много уделяется внимания в сочинениях основателя Трудового Братства по причинам, понятным из всего вышесказанного. В этих-то именно случаях ему представлялось много поводов говорить о ложном христианстве в разных его проявлениях⁵⁹. Действительно, Н.Н. Неплюеву без труда удаётся показать, что обвинения в „неправославности“ предъявляются в сущности лишь от ложно понимаемого православия. Приведём хоть один пример. Автор обвиняется в отрицании авторитета церкви и предания на том основании, что ... читает Евангелие, руководясь в понимании не толкованиями отцов, а собственным разумом там, где слова Евангелия просты и ясны для ума. Но „ведь и творения св. отцов мы будем воспринимать тем же собственным разумом, выводы из них будем делать тем же собственным разумом. Почему же тот же разум был так опасен при чтении Евангелия и становится таким безвредным при чтении святоотеческой литературы?“ Весьма остроумно отмечаются полемические приёмы и обычные замашки „ревнителей правоверия“ в их обличительной деятельности, склонность их, напр., при отсутствии знания святоотеческой литературы и родственной связи с ней по духу, делать из отцов церкви палицу против врагов своих и „бить обухом святоотеческой литературы“

—35—

по головам своих противников. Считаю большой заслугой изобличение одной постоянной, уловки, к которой неизменно и

по большей части наивно прибегают ревнители правоверия, доказывая своё „правоверие“ и ложность всякой другой точки зрения. „Уловка эта состоит в том, что они, оспаривая вас, навязывают вам крайность полного отрицания того, что они защищают, даже и той доли правды, которая есть в их взглядах и делах“. Так, напр., если вы говорите о поклонении Богу в духе и истине, ревнители будут вопить, что вы отрицаете культ; если вы будете говорить о первенствующем значении любви в христианстве, то в освещении ревнителей речь ваша примет вид отрицания догматов христианской веры. И так далее всегда и во всём! Скажу с своей стороны, наблюдение Неплюевым сделано верное, чему нетрудно представить сейчас доказательство.

Перейдём к критике воззрений Неплюева и его дела в нашей духовной печати.

Только за последние три года и духовная периодическая печать стала подавать свой голос о Трудовом Братстве и о литературно-общественной деятельности его основателя, хотя здесь по этому предмету мы найдём весьма немного, – что трудно считать голосом духовной печати вообще. Но характерно и в данном случае то, что на четыре отзыва только один падает отзыв сочувственный о Братстве и школах его, именно в ж. *Страннике* (1900, ноябрь, если не изменяет мне память).

Адептам самодовольного застоя противен всякий призыв к улучшению жизни: этим они оскорбляются в самых заветных своих убеждениях и стремлениях. В чрезвычайно небрежной беглой заметке некоего Z., предназначенной одним взмахом пера превратить в развалины труды целой жизни, осуждается, как страшное преступление, именно это самое в литературных трудах Неплюева, и называется так страшно звучащим для самодовольства именем пессимиста человек, полный веры в добро и его торжество над злом. Этим исчерпывается вся заметка укрывшегося под Z. неизвестного автора в одном духовном журнале⁶⁰. Пусть будет неизвестен

–36–

здесь и журнал этот, известный большинству духовных читателей только местом своего издания и выдающеюся

мертвенностью среди, других, сродных ему, духовных журналов!

Интереснее, в бытовом смысле, рассуждения других, менее скромных, авторов о Трудовом Братстве и о сочинениях Неплюева, о его „реформаторской деятельности“. Здесь ставят себе целью „обсудить и взвесить, насколько чисты его (Неплюева) религиозные убеждения и те идеалы, которые он ставит для школы и жизни“⁶¹, или, по выражению другого, „рассмотреть воззрения Неплюева при свете учения Христовой Церкви и определить, насколько в них отразилась вечная истина Евангелия“⁶². Для удовлетворительного выполнения поставленной задачи оба автора должны знать хорошо, с одной стороны, Евангелие и учение Церкви, а с другой – Трудовое Братство и сочинения Н.Н. Неплюева. Ни тому, ни другому требованию они не удовлетворяют. Начну с последнего.

Праведный суд над деятельностью Неплюева и его воззрениями учиняется с недостаточными данными в руках. В жур. „Вера и Церковь“ суд изрекается автором, прочитавшим из сочинений Неплюева только „Что есть истина?“ „К лучшему будущему“, „Трудовые братства“ и брошюру „Конгресс единого человечества“, непозволительно много занявшую места в его суде (стр. 125–129) в виду заявлений Н.Н. Неплюева о конгрессе в брош. *Путь к лучшему будущему*, известных судье (стр. 128–129). Ещё этот автор читал „Братья Карамазовы“, из *Мисс. Обзор*. „Со скрижалей сердца“, да тенденциозно-враждебную статью о Братстве Абрамова, его ренегата. Вот и весь материал для праведного суда! А второй судья ещё

–37–

более упростил свою задачу, ограничившись чтением одной статьи Неплюева „К лучшему будущему“!! Неудивительно, что статьи этих двух авторов, так плохо осведомлённых с предметом, полны ложными сообщениями и о Братстве, и о религиозно-общественных воззрениях Н.Н. Неплюева.

Православно-христианский характер религиозных воззрений Неплюева выяснился перед нами с достаточной полнотой и совершенной определённой. Однако рассматриваемые статьи переполнены сообщениями об их неправославности, что,

конечно, прежде всего есть неизбежное следствие незнакомства с ними ревнителей правоверия или, лучше, представителей особого жанра „критики“, сущность которой состоит в искании ересей. Первый ревнитель (из *Веры и Церкви*) прямо не выяснил себе, о чём и о ком пишет, когда выражается: „достойна внимания история происхождения неплюевских *трудовых братств*“ (стр. 129). Совершенно неизвестно, о каких „трудовых братствах“ может идти тут речь! По сообщению первого ревнителя Неплюев „не придаёт большого значения авторитету церкви... Слишком малое значение он придаёт благодатным освящающим средствам церкви, её иерархии и авторитету предания, которые так важны для православного христианина“ (стр. 124:125), а по сообщению второго у Неплюева даже „нет учения о церкви“ (1900, кн. 3:488)! Нашим читателям из ранее сказанного, по этому предмету очевидна ложь этого сообщения, но в опровержение её отошлём и к сочинениям самого обвиняемого в неправославии⁶³. По уверению обоих ревнителей выходит, будто Н. Н. Неплюев учит, „что можно быть христианином, не веруя во Христа, что нужна только одна любовь, хотя бы и без веры“ и т. п.⁶⁴. Ничего подобного! У Неплюева в основу любви и жизни полагается вера, христианское мировоззрение, любовь без веры и истинная вера без любви объявляется немыслимыми; словом, он стоит за неразрыв-

—38—

ность догмата и морали, давая прекрасный образчик органического их соединения в изложении христианского мировоззрения („Христианское мировоззрение“), и всюду энергически отрицает не веру, действующую любовью, а только ложную веру самодовлеющего догматизма⁶⁵. Но эта прекрасная речь о вреде и лжи самодовлеющего догматизма превращается в отрицание догматов веры путём применения той хитрой уловки, о которой говорилось выше, когда противники „навязывают вам крайность отрицания того, что они защищают“ и т. д. Недостаточную осведомлённость в деле для слишком важных обвинений ревнителей можно иллюстрировать одним — двумя примерами. О положении Трудового Братства и школ в

религиозном отношении первый ревнитель сообщает на 129 стр., что „это положение далеко не то, каким оно должно быть с православно-христианской точки зрения“, а на 138 стр., забыв написанное, пишет: „не берёмся судить, как поставлено религиозное обучение в школах г. Неплюева“! Обвинение в отрицании веры в Божество Иисуса Христа конечно должно быть обставлено солидными основаниями, но ревнители веры довольствуются в этом случае голословным заявлением: „автор, *по-видимому*, не считает необходимым признаком христианина веру в Иисуса Христа Сына Божия и думает, что достаточно иметь любящее сердце для того, чтобы быть христианином, какой бы веры при этом не придерживаться, хотя бы даже и совсем не верить“⁶⁶. Если Тертуллиан называет душу человеческую по природе христианской, а Иустин Философ – христианами языческих философов Сократа, Пифагора и др., то, значит, в известном смысле можно быть христианином без наставлений в катехизисе; кого же в собственном смысле следует называть христианином, это определённо и прямо высказано у Неплюева, чем устраняется

–39–

нужда во всяких „по-видимому“⁶⁷. Нечто вроде оптового обвинения читаем у второго искателя ересей: „у Неплюева мы не найдём ни учения о первородном грехе, ни учения о воплощении Сына Божия, ни учения об Искуплении, ни учения о церкви и Её таинствах, о будущем воскресении и суде, о вечном блаженстве праведников, о вечной муке грешников. Он выясняет только, да и то очень кратко, христианское понятие о *Боге, о конечных целях бытия и о цели земной жизни человека*. В учении о Боге он исключительно останавливается на той истине, что Бог – есть Любовь“⁶⁸. В своих обличениях второй ревнитель заходит, по неведению, так далеко, что навязывает Неплюеву без религиозный идеал социализма – земного рая на земле без веры в Бога и в будущую жизнь, т. е., просто говоря, причисляет его к социалистам⁶⁹. Наконец, он же, вероятно также по непониманию смысла „страшных“ слов, присоединяет Неплюева к позитивистам и эволюционистам⁷⁰!

Значительная часть обвинений в неправославии и их смелость объясняются недочётами в понимании православия или христианства самими обвинителями. Несколько примеров. Рассмотренное выше и единственно-правильное понимание существа христианства, как религии любви, первый ревнитель считает неверным, он же выдаёт за правильное односторонне-аскетическое понимание христианства, подробно оценённое в предлагаемом труде, называя его

—40—

„церковным миропониманием“; единство церкви основывает только на внешнем принципе повиновения преданию и иерархии; отрицание возможности вселенского собора в настоящее время представляет равносильным отрицанию самой церкви, её непогрешимости и т. п.⁷¹. Второй ревнитель, обличающий Неплюева „при свете учения церкви Христовой“, между прочим, за учение церкви выдаёт разный вздор и за свет её свою собственную тьму, когда рисует церковь и христианство союзниками застоя и регресса, соперничая в этом с врагами церкви⁷².

За последние годы заметно некоторое оживление крайне захудалого в нашей духовной периодической печати и весьма важного критико-библиографического отдела, знакомящего читателей с новостями русской и иностранной богословской науки. Дело это требует хорошего пера, иначе вместо пользы будет здесь один только вред. К сожалению, между читателями и авторами стали ныне в качестве посредников, за немногими исключениями люди, поставившие своей целью не пропускать в публику ничего, что превышает их маленький рост. (Три-четыре учёных имени здесь, в сущности – одной марки по направлению с упомянутыми именами, ничего не изменяют). Критиканства много, а критики нет. Вместо добросовестных и осведомлённых критиков фигурируют тут какие-то букинисты, развязно величающие себя рецензентами и критиками. Как много доверчивых читателей попадаетеся им на удочку, – среди тех, которые сохранили ещё веру в печатное слово! Единственное спасенье от зла в настоящем случае это строгая проверка печатного слова ругателей и хвалителей собственным умом и

глазами. В настоящих условиях такое отношение духовных читателей к печатному слову становится неотложной потребностью и делом читательского долга. По отношению к Н.Н. Неплюеву облегчением в исполнении этого долга является
—41—

выход ныне в свет полного собрания его сочинений дома, а не за границей. Сочинения его среди духовного мира заслуживают самого серьёзного внимания и широкого распространения.

h6C (Окончание следует)h6C .

Протоиерей Павел Светлов

Киев

20 ноября 1903 г.

Лебедев А.П. Взгляд графа Л.Н. Толстого на историческую жизнь Церкви Божией: (Из университетских лекций по истории Церкви): [По поводу его книги «Разрушение ада и его восстановление»] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 42–74 (3-я пагин.). (Окончание.)

–42–

II.

В предшествующих замечаниях мы старались подвергнуть разбору ту часть сочинения Толстого, в которой он описывает, по его терминологии „разрушение ада“, т. е. наступление на земле царства правды и добра. Теперь мы перейдём к рассмотрению другой части того же сочинения, в которой он изображает „восстановление ада“, т. е. прекращение царства добра и замену его новым царством всякой неправды и зла на земле. В рассуждениях его, предоставляющих нечто вроде философии церковной истории, по этому последнему вопросу нужно различать две стороны: во-первых, он говорит об обстоятельствах, подготовивших религиозную катастрофу, и во 2-х, мрачными красками рисует то, в чём выразилась эта неожиданная (точнее бы сказать: небывалая) катастрофа.

Итак, какие обстоятельства, по мнению Толстого, подготовили указанную катастрофу в положении христианства? Таких обстоятельств он знает два: возникновение некоторых споров между христианами, в которых они стали забывать о своих братских отношениях, и появление между ними же странной претензии доказывать истинность тех или других религиозных воззрений посредством совершения чудес; это последнее обстоятельство тем позорнее, с точки зрения Толстого, что чудеса уве-

–43–

личили распри между христианами, потому что возникли бурные споры о том, чьи чудеса настоящие: тех ли лиц, которые

утверждают одно или тех, которые поддерживают что-либо другое?

Из споров между христианами древности, Толстого возмущают в особенности споры как о том: обязательно ли для христиан принятие обрезания, освящённого ветхим заветом, или же необязательно? а также о том, позволительно христианину есть идоложертвенные приношения, т. е. должен ли он смотреть на них, как на обыкновенную пищу или же должен бояться есть их, опасаясь осквернения христианской души?

Но прежде чем коснуться этих споров, как Толстой называет вопросы, возникшие в среде древних христиан об обрезании и идоложертвенном, коснуться их по существу, заметим: ничего удивительного не было бы в том, если бы эти споры оказались и шумны и бурны. В то время, когда иудейство было в полной силе и когда язычество господствовало почти в целом мире, вопросы: об обрезании, которое нужно было отменить, и об идоложертвенном, которое напоминало христианам о культе бесовском (1Кор.10:20–21), естественно могли волновать умы христиан. Но к величайшей чести христиан вопросы эти дебатировались очень тихо, и споры носили, как принято выражаться, характер академический, т. е. вполне дозволительный. А главное, эти споры отнюдь не вели к развитию вражды между христианами, как хочет того Толстой. Да и едва ли в них участвовали многие христиане: они привлекали внимание лишь руководителей христианства. В самом деле, посмотрим, как происходили эти споры? Спор об обрезании возник в Антиохии, как кажется незадолго до 52 года, времени собора апостольского. Писатель книги „Деяний“ рассказывает: „некоторые пришедши из Иудеи, т. е. Иерусалима, учили братьев антиохийских: если не обрежетесь по Моисееву обряду, не можете спастись“. Апостол Павел, бывший в это время в названном городе, и его спутник Варнава вопреки таких пришельцев, говорили обратное. Между ними, т. е. между Павлом и этими последними, по выражению писателей „Деяний“, „произошло немалое состязание“ (Деян.15:1–2), действительно

—44—

„состязание и немалое“: ведь вопрос был очень нов и очень важен, а главное, да ведь всё дело этим и ограничилось. Затем вскоре же происходил собор Апостольский, на котором с полной авторитетностью и однажды навсегда определено: „не затруднять обращающихся из язычников“ в христианство обязательным требованием обрезываться по закону ветхозаветному (Деян.15:19). После этого весь вопрос оказывался исчерпанным. Правда этот вопрос и впоследствии подымался в некоторых языческих общинах, переходивших в христианство; но достаточно было некоторого разъяснения его со стороны авторитетных лиц – и наступал опять мир. Так было в Галатии и Риме. В Галатии, по словам апостола Павла, среди новообращённых христиан появились какие-то „смутотворцы“ и „возмутители“ (Гал.5:10:12), которые утверждали, что без обрезания нельзя обойтись; но апостол раскрыл галатам, что „если они обрезываются, то не будет им никакой пользы (в этом) от Христа“ (Гал.5:2), и требовал, чтобы смутотворцы были удалены из среды галатийских христиан (Гал.5:12), что без сомнения и было исполнено. Мы не видим таким образом никаких споров здесь из-за обрезания. Было искушение со стороны каких-то лиц иудействующего характера – и только. О появлении же какой-либо вражды между христианами из-за вопроса нет и помину. Уместно ещё отметить, что смутотворцы, склонявшие Галатов принимать обрезание, указывали последним не столько догматическое, сколько, по-видимому, практическое значение для них этого ветхозаветного обряда. Апостол пишет: „желающие хвалиться по плоти (т. е. поборники обрезания), принуждают вас обрезываться только для того, чтобы (вам) не быть гонимыми за крест Христов“ (Гал.6:12). Если не ошибаюсь, это значит, что соблазнитель советовали новообращённым запечатлеть себя обрезанием для того, чтобы избавиться гонений со стороны язычников, ибо известно, что приверженцы иудейской религии пользовались толерантностью по законам римским. И таким образом соблазнитель предлагали новообращённым, в сущности, лазейку, благодаря которой они могли считаться иудеями, хотя они и были подлинными христианами, и обманывать бдительность римлян, покриви-

—45—

тельствоотносившихся лишь к политеизму и иудаизму. Если мы правильно понимаем приведённый текст Павла⁷³, то само собой разумеется, что у галатийских христиан, приклонивших было свой слух в послушание иудаизма, и быть не могло с кем-либо религиозного спора из-за ветхозаветного кровавого акта. Так было в Галатии; ещё менее споров из-за этого акта можно находить в Риме, к христианам которого по какому-то поводу апостол обращался с своими рассуждениями о тщете обрезания. По какому поводу Павел писал к Римлянам, выражая свои евангельские мысли об этом обряде — неизвестно. Думаю, что повод был отдалённый и проблематический: всемирная столица не имела счастья услышать первую проповедь о Христе от кого-либо из апостолов. Предполагают, что какой-нибудь римский иудей (а таких было много), посетив Палестину, принял христианство от апостолов во Иерусалиме, а возвратившись в Рим насадил его в сердцах жителей этого города, распространив новое учение не только между своими единоверцами, но и между язычниками. Что удивительного, если этот насадитель или насадители, если их было более одного, проповедуя Христа, в тоже время внушал новообращённым из язычников, что, усвоив христианство, не следует пренебрегать „обрезанием“, которое узаконено самим Иеговой? Очень возможно, что Павел слышал об этом поступке иудействующих христиан в Риме, и потому, при написании послания к римлянам, воспользовался представившимся случаем преподать наставление тем из них, кто прельщались иудейской законностью, и уверить их, что рядом с крещением водой нет места ещё для другого крещения ножом. Павел писал: „не тот иудей, кто таков по наружности и не то (истинное) обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков и то (истинное) обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве“ (Рим.2:29; 3:1–2). Вот и всё. Где же здесь спор из-за мертвеющего обряда? Его не видно.

—46—

Всем известный громовой лозунг Павла: „несть Иудей, ни Еллин, вси бо вы едино есте о Христе“ (Гал.3:28) навеки

положил конец спорам о „преимуществах“ (Рим.3:2) ветхозаветного обрезания.

Рассмотрим другой спор, на который Толстой смотрит как на туманную зарю имеющего за тем наступить царства зла, царства сатаны, которое художник выдумал под влиянием своей мрачной фантазии. Разумеем спор об идоложертвенных яствах, хотя, в сущности, это был спор так сказать без лиц споривших. Но что такое идоложертвенные яства, и какое отношение могли иметь к ним христиане? Под идоложертвенными яствами нужно разумеать всё съестное, что фигурировало как приношение в честь богов, мясо, вино, хлеб, фрукты и т. п., язычники были щедры по этой части. Приносимого на языческие алтари часто, бывало так много, что приноситель приглашал своих родных, друзей и знакомых на религиозный пир, в состав которого входили главным образом яства, побывавшие на жертвеннике и освящённые идольским жрецом. Такие пиршества происходили или в капище (что с тогдашней точки зрения не представляло ничего зазорного, т. е. не считалось каким-либо оскорблением для храма (1Кор.8:10) или в языческих домах, где были тоже жертвенники, на которые возлагались приношения для освящения (1Кор.10:27); мало того: возможны были случаи, что жрецы, получая свои доли от идоложертвенных яств, за ненадобностью продавали их на торжищах⁷⁴. В первых двух случаях, христиане могли находиться в числе гостей хозяина-язычника и были угощаемы главным образом, а может быть и исключительно идоложертвенным; в последнем же из указанных нами случаев христианин, покупая съестное на рынке, мог по ошибке купить идоложертвенного: этот случай впрочем не так важен и мы не будем принимать его во внимание при дальнейшей нашей речи. Апостольская церковь советовала христианам избегать вкушения идоложертвенного; так собор апостольский 52 года постановляет, чтобы христиане береглись идо-

—47—

ложертвенного (Деян.15:20: 29). По-видимому, все общества христианские древнего времени послушно следовали этому апостольскому совету. Исключения представляли лишь

коринфские христиане, или потому, что они точно не знали о постановлении сказанного собора, или же потому, что они были очень своевольны, как это видно и из других поступков этих христиан. Некоторые из них, являясь в качестве гостей языческих устроителей пиров, будет ли то в капище или в доме, смело и решительно, наравне с язычниками, принимали в пищу идоложертвенное; другие из христиан, присутствовавших на тех же пиршествах, хотя и очень стеснялись употреблять идоложертвенные яства, однако ж набравшись храбрости, по примеру смелых своих единоверцев, то же ели идоложертвенное. Такое положение вещей побудило апостола сказать своё авторитетное слово. Павел, как лицо, присутствовавшее на Апостольском соборе, прекрасно знал определение этого собора, но тем не менее не решился прямо пресечь обычай, установившийся среди коринфских христиан. Он внушал: „мы знаем, что идол ничто; но не у всех такое знание“; есть, рассуждает он, и такие, которые не считают идола за „ничто“, а за нечто обладающее какой-то силой, и потому, вкушая идоложертвенного, они боятся осквернения. – Поэтому апостол советует смелым христианам щадить совесть немощных братьев (1Кор.8:4–12) и даёт следующее предписание: „если кто из неверных позовёт вас, то всё предлагаемое вам ешьте, без всякого исследования; но если кто из христиан скажет вам: это идоложертвенное, не ешьте ради того, кто объявил вам и ради (своей) совести“ (1Кор.10:27–28). – Но где тут спор и где спорящие? Нет ни спора, ни спорящих. Христиане не спорят между собой, и Павел не спорит с ними. Последний спокойно решает один из текущих вопросов тогдашней религиозной практики.

Между тем Толстой, принимая во внимание вышеизложенные споры об обрезании и идоложертвенном, которые и спорами могут быть наименованы лишь с большой натяжкой, торжественно объявляет: из-за них-то христиане „ожесточились друг против друга“. Но откуда он знает это? История ничего такого не показывает. Приходится до-

–48–

пустить, что писатель взял это „ожесточение“ из собственной фантазии. А подобный результат споров ему понадобился для того, чтобы доказать ту тенденциозную мысль, что будто с течением времени появились в христианском обществе обстоятельства, подготовлявшие как он выражается „восстановление ада“!

Как мы указали выше, вторым историческим моментом, подготовлявшим христианскую жизнь к сейчас упомянутой катастрофе – были чудеса, по суждению Толстого. Он пишет, выставляя говорящим вместо него знаменитого дьявола в пелеринке: „я стал внушать тем и другим (т. е. спорившим), что они могут доказывать истинность своего учения (в спорах) чудесами. Они поверили мне, и я устроил им чудеса. Устроить это было не трудно. Они всему верили, что подтверждало их желание одним быть в истине“. В приведённых словах, Толстой, по примеру иудеев, утверждавших, что Христос совершал чудеса силой Вельзевула, выражает мысль, что и христиане стали творить чудеса силой дьявола, но только он эту честь приписывает второстепенному дьяволу, слуге Вельзевула, дьяволу в пелеринке. Мы однако ж не должны думать, что в самом деле, по мнению знаменитого писателя, этот злой дух научил христиан устраивать чудеса. Толстой не верит в бытие мира злых духов: дьявол в настоящем случае есть лишь персонификация. Персонификация эта означает лишь то, что христиане, прибегая к чудесам, и сами обманывались и обманывали друг друга. Здесь, конечно, не место рассуждать о достоверности и благодатном происхождении христианских чудес, а потому мы оставим эту задачу в стороне и пойдём принятым нами путём историческим. Приведённая тирада Толстого, касающаяся чудес, настолько бессодержательна, что мы ограничимся самыми краткими замечаниями по её поводу. Мы решительно отрицаем, что чудеса древнехристианских времён, точнее апостольского века, появились с целью брать верх в спорах одних представителей христианского учения пред другими. При этом можно допускать, что чудеса появились ранее возникновения каких бы то ни было споров в

первохристианском мире, – говорим: можно допускать и это даже в

–49–

том случае, если став на точку зрения гиперкритиканов-исследователей, к каким, конечно, принадлежит и Толстой, будем обходиться без помощи книги „Деяний“, которую отрицательная критика относит к числу не совсем достоверных произведений христианской древности. Разумеется, это последнее мы делаем для того, чтобы избежать упрёка в неравномерности оружия нашего и наших противников. Мы построим нашу оппозицию Толстому лишь на таких посланиях Павла, которые признаются и самой отрицательной критикой за подлинные и достоверные. В послании к римлянам этот апостол говорит: „я не осмелюсь сказать, что-либо такое, чего не совершил Христос через меня, *в покорении язычников*, словом и делом, силой знамений и чудес“ и т. д. (Рим.15:18–19). Из приведённых слов Павла открывается, что чудесами он стал пользоваться и пользовался лишь для распространения христианства между язычниками, между язычниками, с которыми, конечно, у него не могло возникать никаких споров, вроде тех, какие описаны были выше. Тоже находим и в другом послании Павла, именно во 2-м к коринфяном. Апостол языков пишет: „признаки апостола (т. е. признаки того, что он был действительным апостолом) оказались пред вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами“ (2Кор.12:12). И здесь Павел удостоверяет, что чудеса он творил пред язычниками – коринфянами, единственно для того, чтобы доказать, что он послан к ним для распространения христианской веры, причём нет речи о том, что он употребляет чудеса и в спорах для подтверждения истинности его учения, а не для подтверждения только его апостольства. В другом послании к коринфянам апостол упоминает и о чудесах, совершаемых прочими верующими. Перечисляя дары, которые раздаются Духом святым, он замечает, что „иному (даруются) чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки“ (1Кор.12:10). Апостол точно не указывает, при каких условиях коринфские христиане пользовались

принадлежащим им даром „чудотворений“; поэтому вместо того, чтобы пускаться в область догадок, сделаем по аналогии следующее заключение: коринфяне пользовались своим да-

–50–

ром для той же цели, с которой прибегал к чудесам апостол языков – с целью обращения язычников к вере Христовой. Заметим ещё, что Павел, говоря о чудесах, им совершённых, не указывает, с какого именно времени стал он творить их, и тем наводит на мысль, что чудеса всегда составляли принадлежность его апостольской деятельности, значит: прежде чем поднялся какой-либо спор между христианами.

Сейчас разобранной тирадой Толстой однако ж не ограничивает своё кощунство над чудесами христианскими, он ещё прибавляет: пустившись в чудеса, одни из доказавших истинность своего учения этим способом, „говорили про других: чудеса ваши не настоящие, наши настоящие, а те говорили про этих: нет, ваши не настоящие, а наши настоящие. Дело шло хорошо“, иронизирует Толстой устами дьявола. Таким образом, одним из условий, подготовлявших, имевшее будто бы последовать, падение царства Божия, по уверению нашего писателя, было появление состязаний христиан на чудесах, спор о том: у кого из двух препирающихся сторон истинные чудеса, хотя они (чудеса) на деле были ложными у всех. – На какие исторические факты он хочет здесь указать, мы затрудняемся понять. Одно несомненно: в век апостольский не имело места состязание спорящих между собой христиан об истинных и не истинных чудесах. Более или менее ясные указания на подобное явление находим лишь в литературе II века, но и эти указания не имеют того смысла, который так нужен Толстому. Рассмотрим эти указания тем более, что они немногочисленны и удобовразумительны. Один из подходящих к изучаемому случаю фактов отмечен в сочинении св. Ириния Лионского (II век.). Вот что у него рассказывается: был один лжеучитель, гностик Марк. Его всегда окружал сонм поклонников и поклонниц; эти последние, так сказать маркосианки, служили ему и душой и своим телом. Он сам или же сами маркосианки в его присутствии совершали Евхаристию,

причём происходили следующие немудрые чудеса: чаши, наполненные белым вином, подверглись метаморфозе: вино делалось в них красным или багровым; или же: Марк приказывал своим поклонни-

–51–

цам переливать вино из малой чаши в большую, причём каким-то образом большая чаша становилась полной, хотя её наливали вином из меньшей чаши. Св. Ириней ни минуты не сомневался, что чудеса эти – вздор. То есть он заявлял, что чудеса эти не настоящие⁷⁵. Что чудеса Марка сущий вздор, это подтверждает и известный Ренан, называющий проделки еретика фокусами, которые устроились при помощи какой-то химической реакции. Но и этот рассказ Ириней не даёт того, что так нужно Толстому. У христиан не происходит состязания с Марком из-за истинности чудес. Христиане и св. Ириней отвергают чудодейство еретика, вовсе не считая себя обязанными противопоставить его чудесам свои чудеса. – Гораздо более на руку Толстому другой рассказ о чудесах истинных и неистинных, рассказ, находящийся в апокрифическом произведении конца II-го же века, под заглавием „Деяния Петра“ (т. е. апостола Петра: Acta Petri). Передадим этот рассказ, передадим его с тем большим удовольствием, что наконец-то Толстой, по-видимому, может опереться в своих рассуждениях на факт, записанный в таком древнем христианском сочинении и относящийся к веку апостольскому. Это было в Риме. Однажды ночью является Христос апостолу Петру и обещает ему, что в ближайший субботний день он – Пётр (будет вести некую борьбу, сотворит много знамений и чудес, вследствие чего множество народа обратится к вере). Действительно в назначенный день у Петра произошла борьба с Симоном волхвом. Дело было так: после обмена речами Петра с Симоном, городской префект Агриппа привёл одного из своего малолетних рабов и приказал Симону, чтобы он умертвил мальчика, а Петру, чтобы он воскресил убитого. Приказание префекта тем и другим было исполнено в точности. Затем апостол воскресил ещё сына вдовицы; за тем мать одного скончавшегося сенатора просила его возвратить к

жизни её умершего сына. Пётр склонился на её просьбу и разрешил принести покойника, и когда это было сделано, он сказал собравшемуся народу: пусть он, народ, сам теперь

–52–

решит – кто из двоих: Пётр или Симон имеют действительную веру в живого Бога; причём апостол объявил, что сначала пусть попытается воскресить умершего Симон, а когда ему не удастся это, чудо совершит сам Пётр. Симон на предложение возвратить жизнь умершему, отвечал следующим предложением народу: согласны ли вы изгнать Петра из Рима, если увидите, что я воскресил мёртвого? Народ отвечал: мы не только согласны изгнать его, но мы решились даже сжечь его в туже минуту. Тогда Симон волхв приближается к голове умершего, трижды над ним восклоняется и показывает народу, что мертвец начинает шевелиться, поднимает голову и открывает глаза. Толпа хочет предать Петра огненной смерти, но он обращается к народу с словом и говорит, что напрасно они верят обманщику: пусть мертвец встанет и заговорит, если он в самом деле ожил, объявлял апостол. В это время префект Агриппа взял за руку Симона и отвёл его от одра; когда он это сделал, то увидел, что мертвец опять стал недвижим. Понявшая свой обман, толпа хотела было сейчас же возвести Симона на костёр и сжечь, но Пётр принял все меры, чтобы отклонить народ от такого намерения. Затем он сам подошёл к одру мертвеца, стал молиться, коснулся боков умершего и приказал ему встать, и вот этот последний поднялся с постели, заговорил и стал ходить. После этого Пётр обратился к народу с увещанием покинуть идолопоклонство и сотворил много чудес. Далее рассказывается, что хотя Симон волхв и был побеждён, но он через несколько времени снова появляется среди народа и обещает на этот раз одолеть апостола. Но так как народ не хотел, чтобы его вторично одурачили, то Симон наконец объявил римлянам, что он на следующий день покажет свою чудодейственную силу и вознесётся на небо к своему отцу. На другой день собралась огромная толпа народа, чтобы видеть его полет. Симон воззвал к толпе, что он теперь на глазах всех поднимается к своему Богу, и действительно понёсся над

храмами и городскими холмами. Но в это время Пётр начал умолять Господа, чтобы Он позволил Симону низвергнуться на землю, но так, чтобы этот не

–53–

потерпел смерти, а сломал бы себе ногу. Симон падает на землю, ударяется об камень и расшибает себе ножную кость на три части. Затем его кладут на носилки, оперируют ему ногу, но он умирает⁷⁶. Вот рассказ о состязании на чудесах. Но Толстому он оказывает мало помощи, потому что рассказ изобретён еретиками-гностиками и не находил себе веры в сердцах православных людей. Это и не удивительно: православные люди знали и читали истинный рассказ о Симоне волхве, заключающийся в книге „Деяний“ и не имеющий ничего общего с приведённым, в особенности по части соперничества в чудотворениях. В самом деле, вот главные черты повествования книги „Деяний“ об этом лице. Симон жил в Самарии и совершал разные чудеса посредством волхвования. Но когда множество самарян приняло крещение от апостола Филиппа, то крестился и Симон. Затем, когда потом апостолы Пётр и Иоанн через возложение рук сообщили дары Духа св. новокрещённым, тогда и Симон захотел обладать даром сподоблять Духа св., почему он и обратился к названным апостолам с просьбой продать ему эту власть. Но Пётр обличил его и приказал ему покаяться, что и сделал Симон; тем дело и кончилось (Деян.8:9–24). Вообще мы усматриваем, что надежды Толстого и на этот раз не оправдались.

Таким образом мы пересмотрели все факты, на которые ссылается он для доказательства мысли, что будто бы была такая пора в древней истории христианства, когда появились грозные признаки имеющего вскоре последовать падения блаженного царства Христова. Такой поры не было и таких признаков не оказывается. Ради своей тенденции он искажил, извратил и истолковал факты, вопреки их природе и подлинному смыслу.

Один из самых неизвинительных недостатков, уже рассмотренных нами частей сочинения Толстого, составляет хронологическая путаница в них, превращающая работу этого

писателя в хаос. Дело в следующем: для его тенденциозных целей необходимо было, чтобы сначала,

–54–

в первый период христианской истории все было превосходно, но чтобы затем во второй период той же истории уже наступил угрожающий печальными последствиями кризис. Для того, чтобы оправдать это деление давней христианской истории на два периода: самолучший и хиреющий, ему необходимо было иметь во своём распоряжении факты, действительно относившиеся к двум периодам времени, следовавшим один за другим. Но имел ли в самом деле Толстой в своём распоряжении факты, принадлежащие к двум разным периодам времени? Отнюдь, нет. Он очень предусмотрительно поступил, когда ни счёл нужным обмолвиться ни единым словом о том, какие века или года обнимает первый его период и какие – второй. Толстой, как птица страус, прячущая свою голову при виде опасности, припрятал свои манипуляции от глаз читателя, вообразив, что не все же догадаются, в чём они состоят. Но разглядеть их и догадаться, в чём фокус, вовсе не трудно. В существе дела, все факты, на которых ссылается Толстой, относятся лишь к веку апостольскому и только из этого века заимствуются; мало того, эти факты обнимают не всю эпоху апостольскую, а приблизительно до смерти апостолов Петра и Павла, т. е. до середины 60-х годов I-го века⁷⁷, а так как наш писатель совершенно не касается эпохи жизни Иисуса Христа и очевидно оставляет эту за рамками своего произведения, то выходит, что период времени, подлежащий его изучению здесь составляют годы от смерти и воскресения Господа до 65 года, т. е. около 35 лет всего на всего. И вот в это-то до крайности малое пространство времени ему приходится втиснуть историю целых двух стадий развития: 1) самолучшего состояния христианства и 2) того состояния его, которое будто бы обнаруживало, что христианство начинало хиреть. Предупреждаем слушателей, что, рассуждая так, мы вовсе не прибегаем к софистической манере низведения мыслей противника к абсурду (*ad absurdum*):

–55–

В этом мы не ощущаем надобности. И пусть бы ещё возможно было найти хоть какую-нибудь грань, разделяющую 35-летнее пространство времени на две стадии, но конечно этого быть не может! История ясно показывает, что факты, относимые Толстым ко двум разным стадиям, на самом деле происходят одновременно и являются параллельными; в доказательство укажем, хоть на следующее: ненавистное для Толстого развитие чудодейственной деятельности представителей христианства встречается с столь достолюбезным для автора общением в имуществах (коммунизм) – встречается не только в одно и тоже время в веке апостольском, но даже именно в самом начале его в первые 5 лет его, да и при том можно утверждать, если не станем сомневаться в авторитетности книги „Деяний“⁷⁸, что чудеса предшествовали общению в имуществах⁷⁹ (а это ещё хуже для теорий Толстого); или ещё укажем на то наблюдение, что добродетельная жизнь первых христиан не представляла собой характеристической черты для какой-нибудь одной части апостольского века, а наполняла весь этот век, а потому нет никаких оснований считать её, как делает Толстой, принадлежностью лишь того времени, когда не было ещё рассуждений об обрезании и вопроса о идоложертвенном, ибо добродетельная жизнь конечно не иссякла и во время этих явлений, о чём много и говорить не за чем. Хронологический хаос, как видим, окончательно дискредитирует теории Толстого. Мы даже не можем дать себе хоть сколько-нибудь ясный отчёт о том, да как это произошло у Толстого? Неужели знаменитый писатель в такой мере лишён логики? Неужели он не мог видеть, что все факты, на которые он ссылается, переплетены между собой в истории и создать на них два противоположных периода можно, лишь отрицая не только историческую методологию, но и требования простой логики. В самом деле, сначала толстовскому „аду“ следовало разрушиться, а потом по-

–56–

степенно восстанавливаться, но из приводимых им фактов выходит совсем не то: разрушается и восстанавливается ад у него одновременно или лучше сказать: ад ещё не разрушился, как начал уже восстанавливаться этот же ад! Teneatis risum, amici!

III.

Нам остаётся рассмотреть третью и последнюю часть исторических рассуждений нашего автора касательно дальнейшего хода жизни христианского общества. Здесь у него мы находим лишь одни насмешки и глумления, по адресу всей совокупности обзореваемых им явлений. Девизом этой части его произведения служит одно слово „церковь“, самое ненавистное для слуха его слово. Толстой начинает при этом случае свою речь раскрытием вопроса: откуда взялась церковь в христианском мире? „Дело шло хорошо, рассуждает на этот раз, кажется, не аллегорический, а действительный дьявол у Толстого, – „но я боялся, как бы (зачарованные обманными чудесами) христиане не увидели слишком очевидного обмана, и тогда я – похваляет сам себя дьявол – выдумал... церковь. И когда они поверили в церковь, я успокоился, я понял, что мы (т. е. дьяволы) спасены“ (значит, они спасены церковью, нечего сказать: трогательное дружество, заметим). А на вопрос: что же такое церковь, диавол отвечал следующей невозможной хулой: „а церковь – это то, что когда люди лгут и чувствуя при этом, что им не верят, начинают ссылаться на Бога и говорить: „ей Богу правда то, что я говорю“. „Это собственно и есть церковь“, замечает Толстой⁸⁰.

Остановимся пока на вышеприведённых словах несдержанного писателя. Прежде всего, заметим мимоходом, что напрасно он отрывает церковь от первого блестящего периода христианской истории. Не говоря уж о книгах евангельских, даже в посланиях Павла находятся недву-

–57–

смысленные указания на полное развитие церковью своей деятельности ещё задолго до смерти этого апостола (1Кор.12:12–28; Еф.5:23–32). Но не будем много останавливаться на этом, без сомнения умышленном, анахронизме, тем более что, как мы уже знаем, с хронологией

не стоит же считаться такому великому писателю, каков Толстой. Обратимся к оценке приведённых слов его, по их существу. Что мы, примерно, подумаем и как назовём человека, который, говоря о каком-нибудь общественном правовом учреждении, существующем целые столетия и многими, если не всеми, уважаемом, вдруг сказал бы, что это учреждение дьявольское? Конечно мы подумаем, а пожалуй и назовём такого человека лишённым всяких правил приличия. Не то ли же самое имеет право думать и так называть Толстого каждый, кто не принадлежит к числу лиц, падающих ниц перед этим писателем, если таковой даже поверхностно вникнет в смысл слов, сейчас приведённых и касающихся чего же? происхождения церкви! Как известно, в Москве существует много разных так называемых обществ: историческое, педагогическое, Российской словесности, невропатологов, велосипедистов, гувернанток, любителей лыжного спорта, даже официантов и пр. Теперь представим такой случай: кто-нибудь, в присутствии Толстого, сказал бы о членах общества официантов или велосипедистов, что они только и делают, что „лгут⁸¹, а чувствуя, что им не верят“, беззастенчиво клянутся: „ей Богу правда то, что я говорю“. Нет сомнения, сердобольный граф остановил бы такого ругателя и заявил бы: „но позвольте, в этом обществе есть и лица очень достойные“. Почему же одна церковь составляет для него такое печальное исключение? Неужели в церкви нет и не может быть достойных всякого почтения людей, считающих для себя бесчестием допустить и малейшую ложь? А в своей совокупности: что такое церковь? Не есть ли это такое учреждение, лучше, выше, жизненное, гуманнее, универсальнее

—58—

и я сказал бы: спасительнее, если бы такое слово находилось в лексиконе Толстого, — нет в мире и быть не может? Мы сознаёмся, что наше определение церкви нуждается в разъяснениях и доказательствах, в опровержении разного рода неправильных представлений о существе церкви; но, само собой разумеется, всё это можно сделать или в отдельной монографии или по крайней мере отдельной лекции. Во всяком

случае возникает тягостный вопрос: почему Толстой говорит о церкви так, как он без сомнения не позволил бы говорить в своём присутствии, даже о таких корпорациях, которые руководятся целями слишком несерьёзными или формируются чуть ли не из так называемых подонок общества? Как бы то ни было, мы приписываем такое отношение его к церкви не разуму его, а лишь его чувству, утратившему равновесие. Право, если дадим веру словам Толстого, то придётся думать, что церковь поучалась добродетели у Горького „на дне“.

Св. ап. Павел называет церковь „столпом и утверждением истины“ (1Тим.3:15); а Толстой, как бы в оппозицию апостолу, признает её, наоборот, столпом и утверждением лжи. Кому же мы поверим: Павлу или Толстому? Павел всему христианскому миру говорил, что „от самого Господа принял он то, что передал“ нам (1Кор.11:23); граф же Толстой ничего не говорит о том, кто внушил ему учение о церкви, столь противоположное Павлову. С своей стороны мы считаем бесполезным трудом разыскивать источник подобных его знаний. Для нас достаточно будет помнить одно: что Толстой, несомненно, „во истине не стоит“ (Ин.8:44).

Но продолжим разбор логомахии того же писателя касательно церкви. Он пишет: „люди, признавшие себя церковью, уверяют, что они не могут заблуждаться и потому какую бы глупость они не сказали, уже не могут от неё отречься. Делается же церковь так: люди уверяют себя и других, что Учитель их – Бог, во избежание того, чтобы открытый Им (т. е. учителем) для людей закон не был перетолкован, избрал особенных лиц, которые одни или те, кому они передадут эту власть, могли бы правильно толковать учение. Выгода этого приёма (поясним: для царства

–59–

дьявола) та, что как скоро люди сказали про себя что они церковь и на этом утверждении построили своё учение, то они не могут уже отречься от того, что сказали: как бы нелепо ни было сказанное и чтобы не говорили другие люди“. Если мы оставим в стороне резкие выражения, в которые вкладывает свои мысли Толстой, то в существе дела оказывается, что в

приведённой тираде этот писатель, подвергает, как ему кажется, неопровержимой критике понятие о непогрешимости церкви. Нужно сказать, в светском обществе можно встречать множество самых неправильных представлений о церкви: одни – отождествляют понятие церкви с понятием иерархии, священноначальство, другие – с церковным обрядословием, как раскольники да и не одни раскольники, третьи – даже с богословской литературой данного времени и т. п. Само собой понятно, что с каждой из этих точек зрения непогрешимость церкви представляется каким-то мифом. В самом деле, иерархия может вести жизнь дурную и по своему развитию стоять много ниже современного светского общества; обряды же представляют нечто неустойчивое и изменчивое, с чем не мирится понятие о непогрешимом характере церкви; а богословская литература того или другого времени может быть в большинстве её и прямо не умна. Я уверен, что Толстой держался ранее какого-нибудь вульгарного, и, следовательно, извращённого представления о непогрешимости церкви, а потому он так и возмущается и издевается по поводу этого учения. Если мы ближе вникнем в смысл сейчас приведённых слов его, то придём к тому, кажется, безошибочному заключению, что непогрешимость имеет своим хранилищем, по его представлению, иерархию данного времени. Очевидно, он рассуждает: все архиереи и священники в отдельности несомненно могут впадать в заблуждения, как и прочие люди. Следовательно и все они, сколько бы их ни было в данное время, хотя бы они действовали сообща, наприим., на соборах, не могут быть органами учения, которое выдаётся церковью за непогрешимое. Разумеется, мы не станем отказывать такому рассуждению в логической правильности. И тем не менее, дальнейший вывод Толстого, что церковь может провозглашать всякую глупость (оставляем это неприличное вы-

–60–

ражение на ответственности автора его) и выдавать её за неизменяемую истину – совершенно не верен. Церковь не говорила, не говорит и не может говорить никаких глупостей. Мы не думаем однако ж пускаться в область догматического учения

о церкви. Это значило бы объясняться с Толстым на неведомом для него языке. Как раньше, так и теперь, в своих раскрытиях будем держаться преимущественно рационального пути. Мы не желаем, чтобы какой-нибудь толстовец (сам Толстой, конечно, никогда не узнает о том, что вот я – здесь разбираю его тезисы) сказал, что мы увиливаем и переносим вопрос в сферу, давно оставленную рассматриваемым писателем и наперёд им осуждаемую. Ограничиваю свою задачу полемики с Толстым и объявляю людям, слепо следующим по пятам за ним, что церковь глупостей никогда не говорила. Мы должны помнить, что разбираемое нами сочинение Толстого в той его части, которая так нас заинтересовала, носит характер этюда из истории церкви давнего времени (напр. ни о русской церкви, ни о протестантстве, ни о римско-католичестве последних столетий он ни слова не говорит в своём произведении), за период времени никак не позже реформации; а когда он говорит об учении, вырабатываемом церковью, то очевидно он имеет в виду главным образом классическую эпоху вселенских соборов. Но не бойтесь, я не поведу вас в лабиринт истории вселенских соборов, это завлекло бы нас далеко. Вселенские соборы важны для Толстого только потому, что они решали догматические вопросы и составляли определения, имеющие значение непогрешимого церковного учения. И нет сомнения, между этими определениями он мысленно более всего останавливается на символе веры нашей церкви, этом вековечном результате их догматизирующей деятельности. С вышеуказанной точки зрения Толстого, ему, конечно, представляется этот символ отнюдь не имеющим характера непогрешимости. Однако ж он ошибается. Вселенские соборы не извлекали своего учения из умов епископов, присутствовавших на них; если бы было так, то определения этих соборов были бы погрешительны или относительно непогрешительны, смотря по талантам и познаниям, какими присутствовавшие здесь епи-

–61–

скопы отличались. Нет, епископы здесь были только органами, при посредстве которых определялось и возвещалось

церковное учение. Мысль, которую выражало данное учение, имела всегда при этом один и единственный источник, непогрешимое Новозаветное Евангелие, т. е. совокупность свящ. книг, содержащих евангельское учение; формулировка же учения, определяемого вселенскими соборами заимствовалась из церковного предания (церковное предание можно назвать, замечу в скобках, подсказыванием истины, истины, исключительно истекающей из св. Писания). Так произошёл и вселенский символ, выработанный на соборах. Поэтому он включает в себе непогрешимое учение, изречённое церковью. Надеемся, что и граф Толстой не очень стал бы спорить против наших разъяснений. И вот почему. Знаменитый писатель, как известно, воспринял на себя необыкновенную задачу возвестить миру новое евангелие. Новое евангелие возможно выкроить лишь из старого Евангелия, общехристианского Евангелия; так и поступает Толстой, что он даже и вменяет себе в великую заслугу. Да будет! Но мы осмелились бы спросить Толстого: каково его новое евангелие: включает ли оно чистое, точное и безошибочное христианское учение или же неверное и ошибочное? Ответ может быть только один. Если своё евангелие Толстой признаёт чистым и безошибочным учением, то – спросим – почему оно вышло таким: потому ли, что оно истекает из непогрешимого ума человека, родившегося в Ясной Поляне, или же потому, что оно извлечено из совершеннейшего источника? Думаем, что он не решится утверждать первое, ибо как мы уже знаем, на обыкновенных людей он мало полагается, утверждая, что они при всяческих обстоятельствах не гарантированы от того, чтобы вместо истины провозгласить, по его характеристическому выражению, глупость. Значит, Толстой может отвечать на этот вопрос только так: безошибочностью нашего нового евангелия я обязан старому Евангелию. Этого с нас и достаточно. Если Толстой, имея в руках подлинное Евангелие, может изрекать верное учение, то нет ни малейшего основания отвергать, что и церковь, руководясь тем же Евангелием, обладает способностью – „правильно толковать уче-

–62–

ние“, как выражается он сам. Итак, ничто не препятствует церкви считать себя саму непогрешимой учительницей христианской истины. Нам кажется, что для того, чтобы иметь право отрицать непогрешимость церкви, Толстой наперёд сам должен объявить во всеуслышание: так как все люди способны впадать в заблуждение, то и я ошибаюсь и заблуждаюсь, принимая на себя роль учителя веры. Во всяком случае в этом заключении Толстого будет более неподкупной истины, чем в каких других его религиозных постановлениях.

Всё, что ещё говорит Толстой в своём сочинении о состоянии христианской церкви в её истории, имеет своим назначением нарисовать яркую картину „восстановления ада“ в сферах церковных, ада, т. е. всякой неправды и жестокости. Это „восстановление ада“ произошло, по его мнению, в церкви и учинено самой же церковью. Впрочем, в его рассуждениях здесь мало оригинального толстовского, а потому мы можем быстро обозреть нарисованную им картину. – По своему обыкновению, Толстой не разъясняет нам, с какого времени появились те прискорбные картины, которые он взялся живописать. Судя потому, что виновницей катастрофы Толстой считает церковь, после того, как она выработала, заставившее её возгордиться, учение о том, что она преемница власти апостолов, а через них и самого Основателя Христианства, так, судя по этому воззрению нашего писателя, нужно допускать следующее: началом крушения всех лучших идеалов христианства необходимо считать: или средину III века, когда св. Киприан очень точно формулировал это учение, или даже конец II века, когда св. Ириней Лионский раскрыл основы того же учения, конечно опираясь на авторитеты, достойные всякого почтения⁸². И таким образом выходит, что церковь восстановила ад, вероятно уже во II веке и в нём, этом аду, она пребывает до настоящего дня или же, вернее, пребывала до появления в христианском мире пятого, нового евангелия графа Льва Николаича. (Сей есть спас миру!!)⁸³.

–63–

После того, как появилось в древней церкви сейчас упомянутое учение, лицо церкви исказилось, светлый лик

прежнего христианства превратился в мрачную образину, по уверению разбираемого писателя. Если прежде христиане будто бы даже и не сердились друг на друга, то теперь церковь озлобилась; если прежние христиане платили добром за зло, то теперь церковь стала палачом; если прежде христиане не предавались женской прелести, то теперь церковь сама явилась учительницей разврата; если прежде христиане хорошо знали, как нужно жить христианину и точно осуществляли в жизни верное понимание ими своих обязанностей, то теперь церковь вместо дела занялась догматизирующим бездельем, почитая его за настоящее дело христианское и забыла всё то, что так хорошо знали раньше, т. е. первые христиане.

К счастью, Толстой, по-видимому, помнит, что с течением времени образовались две до известной степени отличные между собой – церкви: греко-восточная и западная и характеризует их чертами не совсем одинаковыми. Самые сильные удары, он старается, по нашему мнению, нанести западной церкви, а не столь сильные направляет против церкви греко-восточной.

Характеризуя западную церковь, он обвиняет её в гордыне, разврате, человеконенавистничестве, всякого рода гонениях и насилиях до огненных казней включительно, в извращении подлинного христианского учения. Мы не считаем себя призванными защищать западную церковь от обвинений, возводимых на неё нашим писателем. Уж одна инквизиция чего стоит? Однако ж, никак нельзя отрицать того, что даже в самые мрачные времена средневековья западная церковь хранила в себе религиозный дух, так ярко отпечатлевающийся в ней и поныне. Этот дух возродил в ней Виклефа, Гусса, Лютера и др. Пусть они пошли не туда, куда нам было бы желательно; но важно то, что западная церковь не подавила в них лучших стремлений к свету и свободе, а создала их. Будем и к ней справедливыми...

Что касается греко-восточной церкви, то Толстой предъявляет к ней следующие обвинения: он ставит ей в упрёк её бездельничество, именно то, что она, по словам

–64–

итога автора, усиливалась „знать то, что знать ей не нужно и чего она никогда не узнает“. Во-вторых, он обвиняет её за то, что она совсем перестала „думать о том, как нужно жить“, т. е. если не ошибаемся, обвиняет её, так сказать в отсутствии принципов, и в шаткости религиозной мысли.

Именно: первое всего Толстой говорит: Греко-восточная церковь „воображала в старину, что самое важное дело – это знать подробности об отношении между собой лиц Троицы, о происхождении Христа (т. е. хочет сказать он: о предвечном рождении Сына Божия), о естествах Христа, о свойстве Бога и т. п.“ Считаю нужным сказать, что я не понимаю, что разумеет автор под вопросом: „о свойстве Бога“; такого рода споров совсем не было в церкви. Но зато совершенно ясно, о чём он говорит, когда упоминает Троицу, естества, происхождение Христа. Он указывает на арианские, несторианские, монофизитские и монофелитские споры, целые столетия волновавшие эту церковь. Пусть споры эти не бедны картинами печальными; но не эта сторона возбуждает неудовольствие Толстого; а равно и не то, что результаты этих споров были не те, каких хотелось бы Толстому, или кому-либо ещё. С этих сторон все эти споры многое множество раз беспощадно раскритикованы протестантскими учёными. Совсем не об этом говорит он здесь. Толстой порицает эти споры принципиально. По его мнению, не должно бы быть ни споров троичных, ни христологических. Не должно быть споров троичных, потому что он отвергает бытие Сына Божия, как лица Троицы, и тем более бытие Духа св. А если никогда не существовало Сына и Духа, то бесполезно и бессмысленно, с его точки зрения, стараться выяснить отношение несуществующих личностей к личности Бога Отца. Что касается бытия Бога – Отца или точнее: Бога, то я не составил себе точного понятия – верит Толстой в Бога или же отрицает и Его бытие. Во всяком случае его учение о Боге носит характер пантеистический или даже натуралистический. Но, впрочем, этот вопрос нас мало интересует в настоящем случае. По равной же причине Толстой недоволен существованием в церкви споров христологических. Христос, по взгляду Толстого, был

—65—

простой человек, а потому говорить об отношении в нём двух естеств божеского и человеческого не имеет смысла; потому что нельзя рассуждать серьёзно об отношении действительно существующего предмета к несуществующему. Для того, чтобы доказать, в противность Толстому, что три лица Троицы действительно существуют, и что Христос есть Богочеловек, мы должны бы доказать достоверность евангелий; но это, конечно, заходит за пределы нашей скромной задачи.

Но пойдём дальше за Толстым. Подвергая своему суду историю греко-восточной церкви, он, как мы указали раньше, упрекает эту церковь в беспринципности, в колеблемости её религиозной мысли⁸⁴. Должны откровенно сознаться в этом упреке нашего писателя есть доля справедливости. Если оставим в стороне греческую церковь в строгом смысле этого слова, которая в настоящее время представляет собой полумертвеца, так что знаменитый преосвящ. Порфирий считал себя вправе восклицать: „прозрение в будущность не обещает ничего отрадного и едва ли не постигнет церковь восточную таже трагическая судьба, какая постигла Византийскую империю“⁸⁵, то под именем греко-восточной церкви нужно разумеать одну церковь русскую, богатую силами и так многообещающую в будущем. Но что сказать об этой церкви? Исполнена ли она того самочувствия, какое должно по праву принадлежать ей? Сознаёт ли она свои задачи, как бы следовало? Познала ли она себя саму? Кажется, не большой секрет, что в этом отношении ей многого не достаёт. Приведём очень интересный факт: от петербургской духовн. академии в течение многих лет объявляется конкурсная тема: православная церковь, её отличия от римского католицизма и протестантства⁸⁶, и вот с годами премиальная сумма воз-

—66—

расла до нескольких десятков тысяч, а за тему никто не может приняться; значит, в среде церковной интеллигенции никто не знает поставленного вопроса. Не секрет, кажется, и то, что русская церковь в разное время испытывала на себе влияние то церкви римско-католической, то протестантства.

Укажем для доказательства нашей мысли на немногие примеры. Вот у нас под руками книга, принадлежащая профессорскому перу, под заглавием: „следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права“⁸⁷. А Никон, по мысли которого в первый раз был напечатан перевод книги Donatio Constantini: своего рода кормчая книга средневекового папства, в которой русский патриарх искал для себя полезных уроков⁸⁸; а киевские схоласты и Стефан Яворский⁸⁹; а многие пробы, вызванные незримым вторжением к нам католицизма в XIX столетии (пример: только мудрость Филарета парализовала странную попытку авторизовать на вечные времена греческую библию в переводе LXX-ти, по подражанию подобной же авторизации вульгаты); в борьбе с протестантским рационализмом мы до сих

–67–

пор прибегаем к римско-католическим авторитетным произведениям. С другой же стороны, припомните приправленную протестантской закваской деятельность Петра I, Феофана, немецкое правительство Анны, Петра III, а из истекшего столетия, пожалуй, противоправославный мистицизм времён Александра и „библейское общество“⁹⁰ и даже деятельность обер-прокурора св. Синода Д.А. Толстого, который по словам автобиографии архиеп. Саввы, покровительствовал направлению, враждебно относившемуся к монашеству и архиерейской власти, а это признак протестантизма⁹¹; далее – для борьбы с римско-католической церковью оружие у нас заимствуется от протестантских авторитетов, за неимением собственного арсенала; да и вообще о богословской русской науке можно сказать: поскоблите нашу богословскую науку и вы найдёте протестантскую. Но мы конечно говорим это не во осуждение русских богословов. Что же делать, если наука в спросе, а своей ещё нет?⁹² Появились у нас люди, которые преклоняют свой слух к тому, что я назвал выше, обрядословием, культивируемом раскольниками; что они там слушают, я не знаю, но что-нибудь да слышат же. – А в области разумения морали что видим? Ничего успокоительного. Ещё на днях происходил любопытный спор, который ещё и не

окончился, о том, что такое монашество? По-видимому, дело идёт о таком предмете, ко-

–68–

торый у всех на глазах, предмете, появившемся у нас чуть ли не одновременно с принятием христианства на Руси, – и однако ж вот спорят же и будут спорить. „Толико время с вами есмь и не познал еси мене“ (Ин.14:9). Толстой, как мы знаем, утверждает, что иногда злой дух отвлекает внимание учёных от важного и направляет его на неважное. Не то ли и здесь?

Приведём ещё раз и последний раз слова Толстого, выражающие изучаемые нами взгляды его на церковную историю. Через меру строго оценивая исторические явления греко-восточной церкви, он пишет: споры троичные и христологические так затмили головы её членов, что „они вовсе не думали о том, как им жить“ (поясним: т. е., как сообразовать своё поведение с повелениями Христа); им не нужно было знать того, что говорил Учитель (Христос) о жизни“ (т. е. о жизни достойной Его учения)⁹³.

Мы должны сначала припомнить, зачем говорятся эти слова. Толстому нужно было указать, что высоконравственная жизнь христиан первых времён, с „восстановлением ада“ кончилась и вместо неё затем наступила в церкви жизнь, достойная „ада“. Не вдаваясь в подробности, он замечает: христиане последнего периода истории церкви (а период этот, по нему, начался чуть ли не с конца ещё II века) „вовсе не думали, о том, как им жить“. Что же может быть хуже этого? Выходит, по суждению Толстого, что христиане совсем и не помышляли о добродетельной жизни, а жили, забыв о Христе, как Учителе, нравственности. Для того, чтобы раскрыть, что слова эти – клевета на православную церковь, нам следовало бы пересказать здесь историю греко-восточной церкви всех времён и всех народов и в особенности историю нашего отечества; но, разумеется, это дело невозможное. Как же поступить? Не ограничиться ли чем-либо малым, но таким, что близко нашему сердцу⁹⁴. Да будет же позво-

–69–

лено мне, в присутствии москвичей, коснуться хоть истории Москвы, как города христианского, не всей истории, а лишь самого незначительного края этой истории. Напомним имена тех деятелей нашего города, плоды христианского ревнования которых *мы видим и теперь*, а также имена тех деятелей, память о которых *живо ещё хранит* благодарное потомство. Полагаем, что после этого не трудно уразуметь, о каких временах жизни Москвы мы хотим повести речь? Москва имела в указанный период её жизни целый ряд великих святителей. Почти невольно припоминаются: митрополит Платон, проникновенный церковный вития и вероучительный иерарх; м. Филарет – этот Григорий Богослов XIX века, краса русской церкви, по глубине его природы его называют мудрёной „загадкой“, но правильнее назвать его чудом века, в душе его сочетались воедино и необычайный ум и трогательное смирение, причём нельзя решить: чего у него было больше? М. Иннокентий, апостол Сибири, создавший общество в Москве, которое сделало его неусыпающим и неумирающим миссионером не только русской отчины, но и чужих краёв; м. Макарий, великий христианский книжник святой Руси. Дозволим себе напомнить имена двух преосвященных викариев, деятельность которых не скоро забудется; разумею преосвященных Амвросия, который своими красноречивыми поучениями на темы, вызванные самой жизнью столь же переменчивой, сколь и дерзкой, вразумлял „имеющих уши слышать“: „како опасно ходите“ (Еф.5:14), и немногословного Алексия (Лаврова), жившего исключительно для других и не знавшего, что значит жить для самого себя. Наряду с святителями не могу не упомянуть имени одного не святителя, не святителя, впрочем, по своей доброй воле, как и преп. Сергей. Говорю о покойном ректоре Моск. дух. Академии А.В. Горском, который, оставаясь в миру, носил на себе ангельский образ; это был один из тех подлинно младенцев до преклонного возраста, о которых сказано: „тацех бо есть царствие Божие“ (Мр.10:14); он умел творить только доброе и никогда и никому противоположного.

–70–

Перейдём к другим примерам. Кому из нас могут оставаться неизвестными такие имена, громкие ради прошедшего и часто припоминаемые и напоминаемые ради настоящего времени, как Голицыны, Шереметевы, Куракины, Толстые, Демидовы, Горихвостовы, Мухановы, Еремеевы, Солодовниковы, Морозовы, Фирсановы, Бахрушины, Лямины, Алексеевы, Третьяковы, Медведниковы, Базановы, Рукавишниковы и др. – все имена, с которыми соединяется представление о хранении христианской заповеди касательно любви к ближним⁹⁵. Все названные и многие другие лица создавали и украшали дома Божии, строили убежища и прибежища для неимущих, бездомных, престарелых, сирых, болеющих, алчущих, несытых, умоповреждённых, незаконнорождённых, жаждущих науки, ищущих невинных и чистых наслаждений или требующих благовременного исправления и т. д. Благодаря похвальной щедрости общественных благотворителей Москвы воздвигнуты дивные здания, не уступающие по своему великолепию дворцам. Будь сооружены такие же здания в древние времена в христианских городах: Риме или Византии, Александрии или Карфагене, Антиохии или Медиолане, Ефесе или Лионе, о них составлены были бы панегирические повести тогдашними писателями; подобная щедрость тогда считалась доступной лишь для царей. Мы было – забыли упомянуть имя Ф.П. Гааза, московского врача, знаменитого филантропа; он мог бы оставить после себя миллион рублей, как это делают доктора текущего времени, но Гааз, умирая нищим, вместо того оставил после себя на страницах истории Москвы и горячую благодарность и ещё более ценное достояние – прочную память в миллионах сердец. Действительное имя Фёдора Петровича всецело забыто было

–71–

ещё при его жизни: все знали только „святого доктора“, как он и назывался всеми москвичами. Гааз – это был истинный христианин, преподававший уроки благочестия самому Филарету, который принимал эти уроки со смирением, составлявшим одну из характеристических черт великого святителя. – Чувствую, что быть может кто-нибудь из моих

слушателей в простоте души скажет: вы хотели говорить о церкви, а говорите больше не о ней, а о мирянах. Если у кого из вас, м. г., мелькнёт в голове такая мысль, то она может родиться только от простоты души. Базановы и Рукавишниковы, возьмём этот пример – такие же члены св. церкви, как и архиереи и доктора богословия. Правда, они не стоят возле кормила церковного; но за то Базановы и Рукавишниковы, облечены в своей сфере такой властью, какой часто лишено священно-начальство: они могут и умеют помочь тысячам нищих и исправлять сотни тех несмысленных преступников, за души которых в грядущие времена должна дать ответ церковь...

Напрасно Толстой зловещает, что христианство первых веков потом извратилось и совершенно прешло. Думаем, что мы не скажем парадокса, если станем утверждать, что есть даже многие нити, нити скрытые или явные, связующие великий сонм выше исчисленных нами лиц, служивших и служащих на пользу и во благо христианского народа, да и не одного христианского – есть – говорю – многие нити, связующие этих и подобных людей с достославным веком апостольским – с Петром, Павлом, Иоанном, Аполлосом, благословенной четой Акилы и Прискиллы, с Лукой „возлюбленным врачом“ и художником, Марией, матерью евангелиста Марка, Филимоном, Фивой кенхрейской, Гаием, Епафродитом, с лучшими людьми из числа галатов, коринфян и филиппийцев⁹⁶.

–72–

Да, ведь, так и должно быть в тех, кто не одними глазами читает Евангелие и не одними ушами приемлет его. Мы разделены от века апостольского пространством времени, но составляем однако ж с ним, по выражению писателя книги „Деяний“ „одно сердце и одну душу“ (Деян.4:32), и как в те отдалённые времена, по словам того же писателя: „давалось каждому, в чём кто имел нужду“ (Деян.4:35), так же поступает и наша московская церковь. Между нашим веком и веком апостольским нет того разрыва, который придумал Толстой, желая под этим предлогом выступить в качестве реформатора церкви. (Как счастлива ты, Москва, что в тебе продолжает гореть дух Петра, Павла, Иоанна, Аполлоса, Луки,

вышеупомянутой Марии, Филимона, Фивы Кенхрейской, Гаия и „всех святых“ (2Кор.13:12) апостольского века!

Но добавлю: и граф Толстой, этот то же москвич, москвич – домовладыка из Хамовников, одной из самых типичных окраин нашего города, также может находить себе прототип, в веке же апостольском, столь поучительном и в тоже время богатом контрастами идей, чувств и направлений. Мне кажется, не будет греха, если позволим себе проводить прямую связующую линию между Львом Николаевичем и теми афинскими языческими лжефилософами, которые, по словам книги „Деяний“, услышав всенародную проповедь апостола Павла о воскресении мёртвых „насмехались“ и конечно иронически говорили: „об этом послушаем в другое время“ (Деян.17:32); а равно можно усматривать связь между проповедью Толстого и теми безумными христианами из числа коринфян, которые дерзали говорить: не будет „воскресение мертвых“ (*ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*) (1Кор.15:12). Полагаем, что этими сопоставлениями мы нимало не оскорбляем графа, потому что он во всеуслышание возвещает о своём от-

–73–

рицательном отношении к христианскому догмату о воскресении мёртвых. Мало того: Толстой сам себя отлучает и отрешает от общения с великим сонмом святых мужей апостольского века. Характерной чертой этого века Толстой считает то, что тогда христиане „не сердились друг на друга“. Но так ли поступает он сам? Совершенно наоборот. Во всех своих сочинениях, в которых он выступает в роли религиозного учителя, как это достаточно видно и из свойств разбираемого сочинения его, он обнаруживает непримиримую, совершенно непонятную ненависть к церкви, т. е. к великому множеству людей, в частности к русским богословским писателям, но ведь и они люди, и к лицам, составляющим русское священноначальство, но опять, ведь и они тоже люди. Читая эти сочинения Толстого, ясно понимаешь, что *пропасть велика утвердися* (Лк.18:26) между ним и святыми мужами века апостольского. И эта пропасть создана им самим. „Ненавидяй брата своего во тьме есть, и во тьме ходит и не весть камо идет,

яко тьма ослепи очи ему“ (1Ин.2:11). „Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем“ (Мф.11:29). Спрашивается теперь: восстанавлила ли наша церковь когда-нибудь ад? Напротив, не граф ли принял на себя эту человекоубийственную задачу (Ин.8:44), ненавидя против ближних и научая других делать тоже? Как известно, высшая духовная власть нашей церкви предупредительно возвестила Толстому, что для него закроются двери горнего Иерусалима, если он не исправит себя искренним раскаянием, но, по человеческим соображениям, надежды на это последнее нет никакой.

* * *

Это было в год кончины приснопамятного Филарета. В Моск. Дух. Академии происходил так называемый публичный экзамен, на который прибыл и этот святитель в последний раз в своей жизни. Наступила очередь экзамена по философии; эта наука преподавалась на первом курсе, в состав которого входил тогда и я, в качестве питомца Академии. К экзамену по философии приготовлен был студентами трактат: материализм и его разбор. Ми-

—74—

трополит внимательно прослушал весь трактат, а потом обратившись к профессору философии Кудрявцеву, известному учёному, занимавшему в то время кафедру названной науки в Академии, сказал: „не понятно, каким образом такие пустые мысли могут прельщать здравомыслящих людей“? Что ответил профессор – не знаю, если только ответил. В настоящий раз мной сделано изложение мыслей графа Толстого, поскольку они нашли себе место в одном из его сочинений. Мои слушатели, прослушав это изложение, пожалуй в свою очередь скажут: каким образом такие неосновательные мнения, как разобранные нами мнения Толстого, могут находить себе такое широкое распространение в обществе: ведь, каждый из моих слушателей заметил, что неосновательность этих мыслей так сказать сама бросается в глаза. Что ответить на этот вопрос – не знаю. Должно думать, что у многих наших современников, говоря евангельскими словами: „глаза отяжелели“ (Мф.26:43), „спящим же человеком прииде враг и всея плевелы посреде пшеницы, и

от-иде“ (Мф.13:25), т. е. сам спрятался. И к сожалению, кажется, нет такого вздора, какой не мог бы встретить себе приёма у нас; известно, что очень недавно появилась секта, которая стала воздавать божеское поклонение высокоуважаемому Кронштадтскому пастырю, о. Иоанну Сергиеву, поставляя его портрет рядом с иконой Спасителя. Одного, только трудно дожидаться у нас: искренней, без всякого лицепрятия, и откровенной общественной протестации там, где нашлись бы для неё и честь и место.

А. Лебедев

**Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению: (Несколько историко-канонических справок и соображений в дополнение к статьям Л.А. Тихомирова и проф. Н.А. Заозерского о церковном управлении и церковной власти) // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 75–106 (3-я пагин.).
(Начало.)**

–75–

Историческое положение вопроса. – Задачи и состав исследования. – I. Как произведена была Петровская церковная реформа? – II. Каноническое достоинство Петровской церковной реформы по её *учредительным актам*: 1) её основания; – 2) её внутренний характер; – 3) характер создаваемых ею отношений между церковью и государством. – III. Каноническое достоинство Петровской церковной реформы по созданной Регламентом *практике*: 1) церковно-административная практика Петровского времени; – 2) отношение к преобразованному строю церковного управления со стороны русской иерархии в послепетровское время; – 3) раскрытие положенных в основу реформы принципов в послепетровском законодательстве. – Общее заключение.

Созданная Петром Великим организация церковного управления в России приближается уже к 200-летнему юбилею своего исторического существования. Другие Петровские учреждения в сфере высшего управления подверглись впоследствии разнообразным и часто радикальным переделкам. Едва ли не один только святейший Синод доселе сохранил во всех существенных чертах данное ему Петром устройство⁹⁷; – во всяком случае, Петровский Регламент и доселе является в церковном управлении

–76–

действующим законодательством. Казалось бы, такая долговечность учреждения должна считаться показателем его

соответствия нуждам и интересам церковной жизни России; между тем, на самом деле, за весь этот период трудно указать такое время, когда бы как в духовенстве, так и в народе не существовало скрытого недовольства своими церковными порядками, проявлявшегося иногда и в форме открытой критики и протестов. Началось это с самого учреждения св. Синода и продолжается вплоть до наших дней. Возьмём хотя бы последние 30–40 лет, – мы увидим, что время от времени деятели как духовной, так и светской журналистики с замечательной настойчивостью возвращаются к этому старому вопросу о достоинстве нашего церковного устройства и управления. Обыкновенно кто-либо выступает апологетом или противником последнего; – сейчас же появляется ряд статей, или примыкающих к этому взгляду, или опровергающих его; разгорается полемика, в большинстве случаев, безрезультатная – как в смысле соглашения между собой спорящих сторон, так (тем более) и в смысле каких-либо практических последствий. Но это не мешает через какой-нибудь десяток лет такому спору разгораться снова. В последний раз мы были свидетелями подобной полемики в начале девяностых годов прошлого столетия. Появившаяся в апрельской кн. „Русского Вестника“ за 1891 г. статья г. Z: „О нашем высшем церковном управлении“ вызвала целую серию статей, посвящённых разностороннему обсуждению Петровской церковной реформы. Так в том же 1891 году и тоже в „Русском Вестнике“ помещена (в ноябр. кн.) резкая критика или „отповедь“ на статью г. Z под заглавием: „О преобразовании церковного управления Петром I“; эта статья вместо подписи имеет под собой три звёздочки. По поводу обеих этих статей проф. Н. Ф. Каптерев напечатал в июньской, августовской и октябрьской книжках „Богословского Вестника“ за 1892 г. исторический этюд под заглавием: „Суждение большого Московского собора 1667 года о власти царской и патриаршей“. Одновременно с этим в июньской и июльской кнн. „Журнала министерства народного просвещения“ за 1892 год г. В.В. Белогостицкий напечатал свою статью

–77–

под заглавием: „Реформа Петра Великого по высшему церковному управлению“, также имеющую в виду суждения, высказанные г-ном Z. Мы не знаем точно, почему тогда эта литература не разрослась ещё более... Но вот проходит десять лет, – и мы снова видим, что в конце 1902 и начале 1903 годов вопрос о высшем церковном управлении снова начинает обсуждаться в светской и духовной печати: „Московские ведомости“, „Новый путь“, „Богословский Вестник“ открывают свои страницы для этого обсуждения. Теперь старый вопрос опять поставлен на очередь... Такое периодически наблюдаемое настойчивое возвращение к нему свидетельствует о том, что вопрос этот составляет больное место нашей церковно-общественной жизни; а по пословице, „у кого что болит, тот о том и говорит“; – и как у больного, при всяком прикосновении к его ране, невольно вырываются стоны, так и с Петровской церковной реформой: стоит лишь кому-либо заговорить о ней, чтобы снова отовсюду начали появляться возражения, разъяснения и т. под.

Указанное положение дела, надеемся, освобождает нас от обязанности как-либо особенно мотивировать своё желание – присоединить и наш голос к хору суждений о Петровской церковной реформе. Мы думаем, что наши справки и соображения не лишены будут некоторого значения как при оценке современного церковного состояния России, так и при обсуждении с разных сторон предлагаемых проектов его улучшения. Внешним поводом к напечатанию нашего очерка мы в подзаголовке его выставили появление статей Л.А. Тихомирова: „Запросы жизни и наше церковное управление“ (в „Моск. вед.“ за 1902 г. №№ 343–345, и отдельной брошюрой – Москва, 1903, стр. 45 in 16°) и проф. Н.А. Заозерского: „О средствах к усилению высшей церковной власти в России“ (в „Богосл. Вестн.“ за 1903 г., кн. 4, 9:11). Оба почтенных автора предлагают ряд различных преобразований и улучшений в организации нашей высшей церковной власти и в системе церковного управления. Мы, однако, не имеем в виду вдаваться в рассмотрение этих предложений, а хотим лишь осветить одну

принципиально важную историко-каноническую сторону этого вопроса, нарочито не затрагиваемую обоими авто-

–78–

рами. Такое освещение, мы полагаем, должно расчистить почву для всякого рода церковно-преобразовательных предложений, обыкновенно встречаемых более консервативной частью духовенства и общества с некоторым недоверием и опасением. Если всякое мероприятие в церковной жизни возможно только при наличии *канонически-достаточных* оснований к нему, то преобразовывать весь строй церковного управления, имеющего за собой почти 200-летнюю давность, не значит ли признавать, что за все эти два столетия наша церковная жизнь слагалась по антиканоническим принципам? Не значит ли это бросать осуждение в лицо самой русской Церкви 18–19 веков, дискредитировать всех её выдающихся деятелей и заподозривать достоинство тех религиозно-нравственных мероприятий и трудов, какие совершены этими деятелями на благо русского народа? Такая мысль слишком тяжела для всякого искреннего сына Церкви и оправдывает, – по крайней мере психологически, – его подозрительное отношение ко всякого рода реформационным проектам. Если где, то именно в церковной жизни разрыв с практикой предшествующих поколений и с традициями прошлого особенно тяжёл и должен совершаться лишь при полном убеждении в его законности. Поэтому-то мы и считаем весьма важным, – помимо рассмотрения тех или иных недостатков церковного управления, – обратиться к самому происхождению последнего, как к предположительному первоисточнику этих недостатков, и посмотреть, есть ли здесь чем дорожить-то; – составляют ли созданные Петром формы и условия ц. правления нечто *положительно* существенное для осуществления русской Церковью её канонических задач, или же они суть только *стесняющие* церковную жизнь рамки, в которых русская Церковь, – *не теряя своего канонического достоинства*, но лишённая в тоже время возможности развернуть всю свою мощь, – вынуждена существовать вот уже скоро два столетия? Другими словами: составляют ли эти формы и условия

каноническую принадлежность русского церковного строя, самостоятельно вытекающую из существа и назначения Церкви, или же они воплощают в себе неканонические, государственные интересы, с которыми Церковь, как юридический институт, *вынуждена* считаться, –

–79–

подобно тому, как вынуждена была в своё время считаться с юридическими принципами языческого римского государства или византийского цезарепапизма? С последней точки зрения церковная реформа может оказаться не только не роняющей, а даже возвышающей достоинство церкви.

Таким образом, наш вопрос о каноническом достоинстве Петровской церковной реформы отнюдь не есть вопрос о *законности* современного русского ц. правительства, о канонической *обязательности* его постановлений и распоряжений и об *авторитетности* его суждений. Подобного вопроса и быть не может, потому что св. Синод наш во всех православных поместных Церквях, – а следовательно, и во всей вселенской православной церкви, – в своё время получил открытое или молчаливое формальное признание и доселе признаётся, как *законное правительство русской Церкви*. Мы хотим только исследовать соответствие самого закона *идеальным требованиям канонического права*. Всякий закон, пока он остаётся законом, практически непререкаем („*dura lex, sed lex*“), и обязанность правителей и управляемых – безусловно и добросовестно ему повиноваться; но этим нисколько не исключается научная и принципиально-юридическая критика закона и стремления к законной замене его новым законом.

Для большей отчётливости и обстоятельности исследования, мы свой общий вопрос считаем полезным разложить на несколько частных. Нам кажется, что вопрос о каноническом достоинстве Петровской церковной реформы будет исчерпан, если мы с канонической точки зрения рассмотрим:

а) как она была произведена? и –

б) какова она по самому своему *существованию*?

Второй из этих вопросов допускает деление на следующие два:

а) каково достоинство созданного реформой церковного устройства по его *учредительным актам*, т. е. по Регламенту и сопринадлежащим с ним указам и постановлениям? и –

б) каково оно по созданной Регламентом *практике*?

Указанными тремя вопросами определяется содержание трёх глав нашего исследования.

–80–

I.

Высшая церковно-законодательная власть установления правил церковной жизни и устройства принадлежит собору. Так формулируют канонисты основной принцип церковного законодательства⁹⁸. Это положение, представляющее собой обобщение довольно многих правил, принадлежащих разным св. отцам⁹⁹, прекрасно сформулировано в Кормчей книге: „не от единого епископа, но обще епископом всем собравшимся изводятся правила“¹⁰⁰. Таков принцип, всегда свято хранившийся православной Церковью, представлявший ей неразрывно связанным с самым понятием о Церкви и выраженный ею в символе веры: „верую во едину, святую, соборную и апостольскую церковь“. Такова была её практика во все века её существования, за немногими печальными исключениями, осужденными и самой Церковью, и историей, как явления ненормальные, болезненные, достойные всяческого порицания. Вспомним церковно-правообразующую деятельность соборов, – поместных и вселенских, – в древней Церкви; напомним о соборах русской Церкви до-Петровского времени – Владимирском, Стоглавом, Большом Московском и др. *Собором ли был составлен и издан Духовный Регла-*

–81–

мент, этот, как его называют¹⁰¹, „учредительный акт новой формы церковного правления, полный организационный акт духовного сословия“? – Нет! Он всецело обязан своим возникновением воле великого преобразователя России, и уже одно это обстоятельство сообщает неизгладимую печать *неканоничности* всей реформе.

Задумав преобразовать строй церковного управления, Пётр не созвал, подобно своему отцу и другим государям древней Руси, для такого важного дела собора. Главным действующим лицом в осуществлении намерения царя относительно учреждения духовной коллегии пришлось быть Феофану Прокоповичу, тогда уже бывшему Псковским епископом¹⁰². По поручению царя, для будущей духовной коллегии Феофан Прокопович должен был написать подробный устав, или регламент. Взятое дело быстро закипело в руках энергичного деятеля. Царь, как узнаём из анекдотов Нартова, и сам сверялся у Феофана о ходе работы по составлению Духовного Регламента. На одной пирушке он спрашивал в шутку у Псковского владыки; „скажитка, отче, скоро ли наш патриарх поспеет“? И когда Феофан отвечал: „скоро, Государь, я дошиваю ему рясу“, то Его Величество, улыбнувшись, сказал: „а у меня шапка для него готова“. По свидетельству Феофана, труд составления Духовного Регламента был окончен им в начале 1720 года и представлен царю, который приказал – „прочесть Регламент в своём присутствии и, переменив кое-что небольшое и прибавив от себя, весьма одобрил“. После прочтения и исправления Духовного Регламента государем, прислан был им следующий собственноручный указ обер-секретарю сената: „по получении сего (т. е. указа), объяви преосвященным архиереом и господам сенату, дабы проект духовной коллегии, при сем вложенный, завтра выслушали, так ли оному быть, – и ежели что не так покажется, чтоб ремарки поставили и на каждой ремарке – экспликацию вины дела“. Согласно с этим указом, 23 февраля 1720 года, как гласит приписка

–82–

в конце Регламента, „Регламент слушали, и рассуждали, и исправляли преосвященные архиереи, архимандриты, купно же и правительствующие сенаторы“. Из архиереев в это время присутствовали в сенате шестеро, и три архимандрита. Но никто из слушавших проект коллегии никакой „ремарки и экспликации“ не представил. На другой день после этого Пётр писал сенату: „понеже вчерась от вас я слышал, что проект духовной коллегии, как архиереи, так и вы слушали и приняли

всё за благо, того ради надлежит архиереем и вам оный подписать, который потом и я закреплю, а лучше б два подписать и один оставить здесь, а другой послать для подписи архиереем. К 1 мая, по именному царскому указу, велено было прибыть в Москву для подписи Регламента архиереям: Ростовскому, Суздальскому и Коломенскому, а также патриаршей области Рязанской и степенных монастырей архимандритам и игуменам. Для этой цели послан был в Москву подполковник Давыдов с Регламентом и указом сената к Московскому вице-губернатору Воейкову и Златоустовскому архимандриту Антонию, которые, объявив Регламент, должны были предложить подписать его. Но из опасения, вероятно, что такое предложение может встретить недоразумение, в указе найдено было нужным добавить, что если кто стал бы уклоняться от подписания, у того взять письменное объяснение о причине уклонения. После того, когда было окончено подписание Регламента указанными лицами в Москве, 1 сентября того же года дан был Златоустовскому архимандриту новый указ, чтобы он вместе с подполковником Давыдовым поехал в Казань и Вологду, где должны архиереи Казанский, Астраханский, Вятский, Холмогорский и Устюжский, а также архимандриты степенных монастырей подписаться под Регламентом. Архимандрит уклонился, впрочем, на этот раз от возложенного на него поручения под предлогом невозможности отъехать из Москвы по случаю отправления им в приказе „превеликих дел“ (раскольнических), и на его место назначен был Спасского монастыря в Казани архимандрит Иоанн Сальников. К декабрю 1720 года подпись под Регламентом была уже совсем окончена и, по-видимому, благополучно. Только, по свидетельству „Мо-

—83—

лотка на Камень веры“, местоблюститель патриаршества „весьма противился и чрез долгое время подписать Духовный Регламент отрицался, отговариваясь немощами, иногда же яко неясным некоторых пунктов толкованием“¹⁰³.

Вслед за подписанием Регламента, вызваны были в С.-Петербург назначенные для присутствия в Духовной Коллегии

лица, которые, „по учинении присяги, до приготовления светлиц“, т. е. до 14 февраля 1721 года, „в Александровском подворье пребывание имели“. В январе 25 числа издан был манифест царский об учреждении Духовной Коллегии. Этот манифест, судя по его слогу и мыслям, принадлежит, вероятно, также перу автора Регламента. Февраля 9-го того же года сенат особым указом дал повсеместно знать, „дабы писать о чём надлежит к святейшему правительствующему духовному Синоду доношениями и патриаршия и архиерейския вотчины соборами и правлением ведать в том же Синоде“. Приблизительно около этого же времени „Его Величество слушал сочинённого Духовного Регламента во второй раз и опробовал оный, по которому учинён Духовный Синод, который того же месяца в 14 день начало своё восприял“. Об этом „восприятии начала“ Святейшим Синодом на другой день, т. е. 15 февраля было помещено в „С.-Петербургских Ведомостях“ следующее известие: „сего февраля в 14 день в церкви живоначалной Троицы на литургии было народное собрание великое, как духовного, так и мирского чина, при котором и сам его царское величество высокой своей особой присутствовать изволил, и предика была об объявлении начинающиеся Духовные Коллегии, которую чинил архиепископ Псковский. А по окончании оной служили молебны определённые быть в той коллегии особы“¹⁰⁴.

Так возник Святейший Синод. В православной Церкви это – явление совершенно небывалое, чтобы *государь*, а не *собор* иерархов производил церковную реформу. Решив учредить Духовную Коллегию, Пётр и не подумал осведомиться о мнениях русских архиереев. Об архиереях он

–84–

вспомнил лишь тогда, когда пришло время им подписывать Регламент: „объяви преосвященным архиреом“... Таким образом, те, собору коих принадлежит верховная законодательная власть в Церкви, были унижены до положения лиц с правом только *совещательного* голоса: „ежели что не так покажется, то б ремарки показывали и на каждой ремарке экспликацию вины дела“. Но и это право оставлено было за

ними лишь для видимости. Петру необходимы были только их *подписи*, чтобы придать Регламенту характер авторитетности в глазах духовенства и тех из мирян, которые помнили традиции древне-русского времени и знали правила св. Церкви, по которым всякое вмешательство светской власти в дело церковного законодательства самым настойчивым образом отстраняется¹⁰⁵. И вот он посылает *подполковника* Давыдова собрать подписи от архиереев. Что этот сбор подписей сделан был не без насилия, нечего и доказывать: требование письменного *объяснения*, в случае уклонения от подписи, равносильно угрозе судом. О свойствах суда в Петровское время даёт достаточное понятие уже одно существование знаменитого и страшного Преображенского приказа. А что и архиереев, в случае их сопротивления делу Петровских реформ, не защищал от привлечения к суду самый их высокий сан, показывают примеры: *казни* Ростовского архиерея Досифея, *лишения сана* Игнатия Тамбовского, *ссылки в Сибирь* митрополита Крутицкого Игнатия... Неудивительно, что подполковник Давыдов *per fas aut nefas* (пока для нас это безразлично, и нам важно лишь установить *в принципе*, что согласие архиереев *не было свободным*) сумел собрать нужные ему подписи. А продолжительные, но неудачные уклонения от подписи самого видного из архиереев, местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского, который, если потом и подписался, то, очевидно, лишь уступая силе, показывают, что прочим, не столь важным архиереям нечего было и думать об уклонении. А почему Златоустовский архимандрит Антоний не поехал с Давыдовым в Казань и Вологду? Уж не потому ли, что слишком тяжёлой для его нравственного чувства была возла-

—85—

гаема на него миссия – вымогать подписи у архиереев и других особ духовного чина?..

Мы уже приводили места из канонов Церкви, свидетельствующие о всецелой принадлежности законодательной власти ей самой. „Если церковь, говорит автор одного исследования об отношениях между церковью и

государством, есть законодательница, если исключительно ей принадлежит право создавать для своего общества известные нормы, то она только и может изменять или отменять их, смотря по нуждам и обстоятельствам времени. Государственной же власти, признающей известную церковь господствующей в государстве, очевидно, приходится только своим принятием освящать те нормы, которые созданы церковью, а не издавать их от себя. Церковь иногда и сама принимала в состав церковных законов прямые и положительные постановления гражданской власти, но только такие, которые были согласны с её основными канонами и не противоречили её духу, как, например, поступил четвёртый вселенский собор, признавший, как законы, решения императора Маркиана, чтобы духовные лица не входили в гражданские дела, чтобы не брали на откуп чужих имений и проч., чтобы монашествующие не проживали вне монастырей, в городах и друг.¹⁰⁶ В некоторых случаях сама церковь обращалась к государственной власти с просьбой узаконить что-либо, как, например, соборы Африканские в своих определениях часто выражаются: „подобает просити благочестивейших царей, да благоволят узаконити“ (Карф. 69. 70. 71. 74. 104)... Во всех подобных случаях Церковь, очевидно, не лишается своей автономии, а только требует у государства содействия для более успешной своей деятельности. Иное дело, когда само государство совершенно произвольно навязывает церкви ненужные ей нормы или стремится разрушить то, что прежде, было создано церковью и получило на практике законную силу. „В этом случае, – справедливо говорит тот же автор, – со стороны государства будет посягательство на права

–86–

*церкви, равное насилию*¹⁰⁷. Что введение Петровской реформы не подходит ни под один из указанных этим автором видов законного участия гражданской власти в образовании церковного законодательства, это ясно само собой. *Никакой собор не узаконил* этой реформы. *Равно также никакой собор и не просил* Петра „узаконить“ такой-то и такой-то порядок.

Остаётся, следовательно, введение его реформы подвести под категорию „посягательства на права церкви“...

Нам могут возразить, что подписи архиереев на Регламенте заменили соборное одобрение его; а согласие на реформу восточных патриархов поднимает значение Петровского дела до степени мероприятия, санкционированного *вселенским собором*.

Но это возражение мы без труда можем опровергнуть на основании 47 правила св. Василия Великого во втором его каноническом послании. „Должно собраться большему числу епископов, говорит св. отец, и так изложить правила, дабы и действующий был безопасен, и ответствующий на вопросы имел достоверное основание для ответов“. Здесь мы имеем авторитетнейшее объяснение причины, почему необходим собор, и почему его не могли заменить подписи архиереев с „ремарками“ и „экспликациями“, в случае каких недоразумений. Собор был необходим, „дабы действующий был *безопасен*“. В самом деле, на соборе каждый архиерей мог проводить известное постановление, не боясь никакой *личной* ответственности или преследования. Автор регламента прекрасно понимал это, когда писал в защиту коллегиального правления: „*коллегиум свободнейший дух в себе имеет к правосудию, не тако бо, якоже единоличный правитель гнева сильных боится*; понеже и причины проискивать на многих, а еще разностатейных особ, не тако удобно есть, яко на единого человека“¹⁰⁸. Спрашивается: почему же этой прекрасной мысли Пётр не принял во внимание при самом учреждении Синода? – Очевидно потому, что боялся собора

–87–

и не доверял ему. А когда у каждого требуют отдельной подписи, а в случае недоумений „ремарки“ и „экспликации“, да „письменные объяснения“, – тут едва ли у кого найдётся „свободнейший дух“, чтобы „гнева сильных не бояться“... Но возражение таким ответом может не удовлетвориться и, продолжая свою мысль, утверждать, будто если не доказано, что архиереев *принуждали* подписывать Регламент, что реформа совершена *вопреки* желаниям представителей православной церкви, – то и невозможно говорить, что подписи

архиерейские не заменили соборного определения. Но, во-первых, нам вовсе нет надобности доказывать, что архиереев *принуждали* подписываться; для нашего утверждения *неканоничности* Петрова деяния достаточно показать, что согласие архиереев *не могло быть свободным*. Что никто не опротестовал Регламента¹⁰⁹, это ещё ничего не доказывает. Нужно доказать, что согласие архиереев *было* свободным; а это – дело апологетов реформы. *Opus probandi* лежит на них. Потому-то и нужно соблюдение всех формальностей, созданных канонической практикой церкви (в данном случае – одобрение преобразования собором), что этим навсегда устраняется *сомнение в законности* известного постановления. Во-вторых, даже не настаивая на этом формальном преимуществе нашего положения и соглашаясь вместе с нашими возможными противниками войти в рассмотрение того, как относились к реформе архиереи, духовенство и вообще все, кто могли иметь голос в решении этого дела, мы всё-таки не изменим своего приговора, потому что отношение это было отрицательное.

Но, прежде чем описывать отношение к реформе иерархии, считаем нелишним ответить ещё на одно возможное возражение. Скажут, что соборное обсуждение Регламента *было*, когда Пётр поручал „преосвященным архиреом и господам сенату“ посылаемый к ним проект Регламента „выслушать, – так ли оному быть“, и на этом обсуждении он был одобрен, как открывается из письма Петра к сенату: „вчера я от вас слышал, что проект духовной коллегии, как архиереи, так и вы слушали и приняли всё за благо“. Но, по нашему мнению, этого ни в каком

–88–

случае нельзя назвать соборным обсуждением. Прежде всего, здесь присутствовали только *шесть* архиереев, – число слишком незначительное, чтобы счесть их представителями всероссийского архиерейства. Затем, и здесь мы в праве повторить своё подозрение о несвободном одобрении ими Регламента. Далее, весьма важное отличие этого обсуждения от соборного создаётся тем обстоятельством, что никаких актов и протоколов от этого quasi-соборного заседания не осталось.

Пётр пишет: „слышал я вчерась, что приняли всё за благо“; но так ли было на деле, где тому ручательство?.. Наконец, и ещё одно обстоятельство, – как бы мы в принципе к нему ни относились, – с точки зрения исторических традиций Церкви может быть поставлено в упрёк Петру: обсуждение и подписание Регламента „купно с господами сенатом“ слишком не похоже на соборную практику древней церкви, по которой светские лица самым настойчивым образом устранились от участия в соборных рассуждениях¹¹⁰.

Переходим к вопросу об отношении иерархии к реформе. Вот как г. Белогостицкий в упомянутой своей статье в „Журнале мин. нар. просв.“ рисует отношение к св. Синоду русского духовенства. „Хотя по указу государя, говорит он, святейший Синод должен был заменить патриарха, но в глазах *большей части* (курсив наш) духовенства и народа Синод долгое время не имел такого значения“¹¹¹. Между архиереями и новым учреждением возникали постоянно недоразумения. Хотя в Синод епископы были обязаны писать доношениями, как ему подчинённые, однако они позволяли себе писать к нему ведениями, как равные ему, а это было уже „умалением синодальной чести“; иногда же называли Синод „превосходительством“ и т. п. Синод не мог, конечно, равнодушно смотреть на подобное к себе отношение своих подчинённых и взыскивал с них за такие „продерзости“, разъяснял им своё значение и власть, требуя беспрекословного повиновения себе, „понеже оный Синод имеет честь,

–89–

силу и власть патриаршую или едва ли не бóльшую, понеже есть собор“¹¹². Но и такие разъяснения мало действовали. Если такое отношение к Синоду было нередким со стороны епископов, то оно ещё чаще было среди низшего духовенства, священников и монахов. Священники не хотели поминать Синод на ектениях; монахи, иеромонахи и архимандриты то и дело ослушались, не принимали его указов и подчас произносили о нём „поносительныя слова“. – „Что де за Синод? и какой Синод“? кричал в 1724 году Троице-Сергиевский иеромонах Викентий с другими монахами... „Пётр – иконоборец“, кричал

Левин со слов будто бы Стефана Яворского: „он принуждал митрополита быть Синодом, но тот стоял пред ним на коленях и просил не быть Синодом“¹¹³. Являлись подмётные письма и тетради в монастырях, в которых ругали Синод и восхваляли патриаршество, хотя, по словам Феофана Прокоповича, похвалы патриаршеству писались столь „скудно и студено, что сами святейшие патриархи в награждение такой похвалы осудили бы тех писателей на шелепы, плети и вечную ссылку“. Недовольство новой формой церковного правления было так велико, что при Петре II, когда власть находилась в руках приверженцев старого порядка вещей, в руках князей Долгоруких, недалеко уже было от осуществления мысли – уничтожить Синод и восстановить патриаршество; были намечены даже и кандидаты на последнее: одни указывали на Феофилакта Лопатинского, другие говорили, что „Ростовский архиерей (Георгий) на патриаршество ведёт на лошадах“¹¹⁴.

Недовольных учреждением Синода были целые массы; по словам Чистовича, „везде слышен был ропот, и появлялись подмётные печатные письма, которыми выводилось из пророчеств, что народился антихрист, и народ возбуждаем был к бунту против государя“¹¹⁵. Ропот

–90–

недовольных доходил до Синода, и он предпринимал с своей стороны меры к прекращению этого недовольства. Феофан Прокопович пишет оправдательные статьи в виде трактатов, в которых старается представить возражения на обвинения и разрешить недоумения¹¹⁶. Насколько наше духовенство и общество не мирились с отменой патриаршества, показывают волнения, происшедшие из-за прекращения возношения имени патриаршего в церковных молитвах. Для успокоения народа, Синод печатает „нарочитое известие“ в количестве 1000 экземпляров. Но трудно представить себе, чтобы оно могло достигнуть желанной цели, если среди самых членов Синода произошли разногласия: одни стояли за отмену возношения патриаршего имени на богослужении; другие, во главе которых был Стефан Яворский, – президент Синода, – были против. Стефан Яворский 9 июня 1721 года подал

собственноручно писанное им изложение своих мыслей, которое называлось у него „Вопросо-ответами“. Но этот смелый и убеждённый протест своего президента святейший Синод нашёл несправедливым и возмутительным. „Вопросо-ответы“ его, „яко не важные и не крепкие“, не были напечатаны. Самому Стефану Яворскому, их автору, послан был указ, которым, под угрозой строгого наказания, запрещалось ему показывать свои вопрос-ответы кому бы то ни было¹¹⁷.

Как видим, настроение русской Церкви было вовсе не в пользу реформы. Следовательно, от делаемого нами упрека в совершенной неканоничности не спасает её и исследование мнений русской иерархии.

Ссылка на одобрение святейшего Синода восточными патриархами, – имея значение для нас при суждении о законности синодальных распоряжений и действий (см. выше, введ.), – в вопросе о каноничности самого учреждения и проведения в жизнь синодального устройства русской церкви также не может иметь значения, потому что, во-первых, одобрение это было неохотным, что открывается из крайней медлительности патриархов в присылке своих грамот (через два года по учреждении Синода), а во-вторых.

–91–

и не все патриархи прислали такое одобрение. Только два патриарха – Константинопольский и Антиохийский – прислали св. Синоду свои грамоты, в которых называли его „братом возлюбленным и превознесенным“; остальные же весьма тенденциозно промолчали на посланное к ним Петром извещение.

Таким образом, существующая ныне у нас форма церковного управления *введена была* без соблюдения необходимых канонических условий.

II.

Чтобы определить каноническое достоинство известной системы церковного управления, надо рассмотреть, во-первых, её *основания*, во-вторых, её *внутренний характер* и, в-третьих, характер создаваемых ею *отношений между церковью и государством*. С этих трёх сторон мы и попытаемся

представить оценку созданного Петровской реформой церковного устройства, как оно изображено в учредительных актах этой новой формы нашего церковного правления¹¹⁸.

А

Для определения оснований введённой Петром I системы церковного управления, прежде всего может служить то её самооправдание, какое даётся в первой части Духовного Регламента. В этом самооправдании довольно отчётливо выступают два элемента: указание недостатков прежней системы и перечисление преимуществ новой. Имеют ли те и другие указания с канонической точки зрения какую-либо цену и могут ли быть признаны достаточными основаниями той системы, к оправданию которой предназначаются?

„Предлагаются zde важныя вины, которые показывают, что сие правление совершеннейшее есть и лучшее, нежели единолич—

—92—

ное правительство, наипаче же в государстве монаршеском, яковое есть наше Российское“¹¹⁹. Так начинает автор изложение оснований новой системы. Последние слова весьма ясно обозначают точку зрения, на которой он стоит. Эта точка зрения — государственная, а не каноническая: достоинство системы определяется её удобством для государства известного строя. Едва ли можно одобрить такую точку зрения: желательно было бы видеть чисто-канонические основания, приведённые и раскрытые без нарочитого соображения с таким или иным характером гражданского законодательства. „Собственно церковное право, говорит проф. Заозерский, — *jus canonіcum*, — есть неизменная принадлежность церкви, постулят её земного существования. Чем обособленнее от *jus civile* истолковывается оно, тем лучше. Толкование его, совершающееся под влиянием юридических доктрин, обезличение его, сглаживание его родовых и индивидуальных свойств и форм намерением сблизить с свойствами и формами действующего гражданского права, вместо гармонии между церковью и государством, приведёт к взаимному извращению существа и той и другого и, вместо усиления благотворного

влияния Церкви на государство и нравы подданных, совсем парализует силу её... Нет, не на служение *государствам* создана Церковь Христова, а на благо *человеческого рода*, не в тесные национальные или политические пределы заключена она, а назначена действовать тут и там, в государствах и народах¹²⁰. Если бы автор Регламента желал стоять на строго канонической точке зрения, он не был бы озабочен тем, чтобы проектируемая им система оказывалась наилучшей – „наипаче в государстве монаршеском, яковое есть наше Российское“. Верное каноническим принципам церковное устройство окажется удобным во всяком государстве, потому что церковь, как царство „не от мира сего“, по самому своему существу неспособна производить какие-либо пертурбации в строе земных царств. А та национальная окраска, которую нередко и вполне естественно

–93–

принимает устройство различных поместных церквей, приобретает вовсе не ценой уступок со стороны церкви, а является лишь некоторым *придатком* к её учреждениям¹²¹.

Но перейдём к разбору самых „вин“. Они изложены в девяти пунктах.

Пункт 1-й гласит: „Во-первых бо известнее *взыскуется истина соборным сословием, нежели единым лицом*“¹²². Положение это совершенно справедливо и действительно представляет собой основной принцип канонического устройства церкви¹²³. Но то употребление, какое из него делает автор Регламента, и те доказательства, какими он его подтверждает, совершенно лишают его всякого канонического значения.

Автор хочет на этом положении обосновать законность отмены патриаршества. Но такой вывод из этого положения следовал бы лишь в том случае, если бы с патриаршим правлением необходимо соединялось требование, чтобы „истина взыскивалась единым лицом“. Автор это, по-видимому, и склонен допускать; но такое представление дела лишь обнаруживает в нём незнание основных начал, определяющих каноническое устройство всякой поместной церкви, к какому бы

типу это устройство ни принадлежало. Что касается патриаршества в смысле *единоличного* церковного правительства, то каноны церковные совершенно не знают такой формы управления. То самое начало *соборности*, которое, по-видимому, старается отстоять автор, и служит характерной чертой для окружного управления в целой поместной церкви. Патриаршество же характеризует собой лишь *один из типов* этой соборности. Канонисты различают разные формы соборного устройства, разнообразящиеся в зависимости от национальных и государственных отношений. Таковы: синодально-приматская, синодально-митрополитская, синодально-экзаршеская и синодально-патриаршеская. И действительно, патриаршеская форма

—94—

правления необходимо предполагает при патриархе, как верховном руководителе, — собор, как высший правительственный орган. При греческих патриархах постоянно действовал так называемый *σύνδοκος ἐνδημοῦσα*, а в нужных случаях созывался *поместный собор*. Первый, являясь, — по словам цитированного уже нами канониста, — „исполнительным органом или комитетом, уполномоченным приводить в исполнение высшую волю поместной церкви, во всей полноте открывающуюся лишь в полном её соборе“¹²⁴, и мог бы вполне удовлетворить тому прекрасному требованию, какое заявляет Духовный Регламент, чтобы „истина взыскивалась соборным сословием“.

Выраженное в первом пункте положение, как мы сказали, автор Регламента подтверждает соображениями, вовсе не имеющими ценности с канонической точки зрения. Так он приводит „древнее пословие греческое: „*другие помыслы мудрейшие суть паче первых*“ и затем следующее соображение „от разума“ (употребляем термин старинных семинарских хрией): „случается, что в некоей трудности усмотрит тое человек простой, чего не усмотрит книжный и остроумный; то как не нужно есть соборное правительство, в котором предложенную нужду разбирают умы многие, и что един не постигнет, то постигнет другой, а чего не увидит сей, то

*он увидит; и тако вещь сумнительная и известнее и скорее объяснится, и какового требует определения, – не трудно покажется*¹²⁵. Едва ли подобный способ аргументации приличествует каноническому акту, каковым претендует быть Регламент, особенно – после сделанного в самом начале заявления, что *„управления основание есть закон Божий, в Священном Писании предложенный, також Каноны или Правила соборные святых отец“*¹²⁶. Почему бы, спрашивается, вместо „пословия греческого“ не привести какого-либо свидетельства из Священного Писания или канонов? Соображения же от разума, не имея канонической ценности несостоятельны и сами по себе. В самом деле, если их взять в безу-

–95–

словном значении, то на основании их можно отрицать законность не только патриаршества, но и монархического правления в государстве Российском, что едва ли входило в планы Феофана...

2-й пункт читается: *„А яко известие в познании, тако и сила в определении дела большая zde есть, понеже вящие к уверенно и повиновению преклоняет приговор соборный, нежели единоличный указ“*¹²⁷. Натянутость этого соображения в применении к разбираемому вопросу – совершенно очевидна. Кто же станет спорить, что церковная власть сильнее, когда во главе правления стоит патриарх? Известно, что безличная власть разных комитетов, съездов и т. п., не подкрепляемая сильной *исполнительной* властью, всегда вынуждена бывает считаться с разной „волокитой“ в исполнении её постановлений. Да и сам Феофан, очевидно, признаёт, что патриаршая власть сильнее синодальной, когда в 7-ом пункте утверждает, что она опаснее для государства, нежели власть Синода.

Любопытно доказательство, каким он подтверждает этот свой тезис. *„Монархов власть, говорит он, есть самодержавная, которым повиноватися Сам Бог за совесть повелевает; обаче советников своих имеют, не токмо ради лучшего истины взыскания, но дабы и не клеветали непокоривые, что се или оно силою паче и по прихотям своим,*

нежели судом и истиною, заповедует монарх: то кольми паче в церковном правлении, где правительство не монаршеское есть, и правителем заповедуется, да не господствуют клиру, где аще един что уставляет, могут противницы единым лица его оклеветанием силу установлению его отъяти, чего не так возмогут, где от соборного сословия определение происходит¹²⁸“. Здесь путём сравнения церковного управления с государственным автор сам; опровергает свою мысль о необходимости отмены патриаршества. Если при монаршеском правлении для большей авторитетности и непрерываемости издаваемых верховной властью повелений будто бы необходимо только, чтобы при монархе был совет, а вовсе не требуется упразднение самой монархической власти, то почему же автор не считает достаточ-

—96—

ным и при патриархе учредить совет (ср. выше о *σύνδοξ ἐνδημοῦσα*)? Он ссылается на то, что в церковном правлении „правительство не монаршеское есть“, и отсюда делает вывод, что здесь „кольми паче“ требуется коллективное правление. Странное рассуждение! Если церковное правление существенно *отлично* от государственного, то, очевидно, никакие аналогии между ними что-либо доказывать не могут. Если же автор желает настаивать на их *аналогичности*, то должен и аналогичные средства рекомендовать для предотвращения упреков в самовластии. Таким образом, как заключение по аналогии, это доказательство надо признать несостоятельным.

Можно, впрочем, это доказательство рассматривать, не как прямую аналогию, а как *argumentatio a fortiori*, на что, пожалуй, и уполномочивает выражение „кольми паче“. Но в подобного рода доказательствах, по требованию логики, *качественного различия* между сравниваемыми предметами не допускается, а только утверждается, что данный предмет, — в силу бóльшей и совершеннейшей определённости своих свойств, сходных у него с свойствами другого предмета, — должен в большей степени обладать известным признаком, который в последнем предмете определился недостаточно или существует только в виде тенденции. Но если мы станем это доказательство

Феофана о необходимости коллегиального правления в церкви и отмены патриаршества рассматривать, как расположенное по такой схеме, то выйдет, что и государственное правление лишь в силу своего несовершенства может оставаться монархическим, а в своём идеальном виде имеет тенденцию стать соборным (парламентарным?) и освободиться от чистого монархизма. А такая мысль в произведении человека, бывшего самым приближенным советником величайшего из русских *самодержцев*, есть нечто решительно ни с чем несообразное. Приходится автору Регламента сделать упрек в непонимании самых коренных основ того *государственного права* (русского), в интересах которого он работал¹²⁹. Припоминая же, что по по-
–97–

воду 1-го пункта был высказан ему упрек в непонимании основ канонического права, приходится только пожалеть, что акт такой великой государственной и церковной важности имел столь неподходящего автора.

В 3-ем пункте читаем: *„Се же наипаче сильно есть, когда коллегіум правительское под державным монархом есть и от монарха уставлено. Яве-бе zde, что коллегіум не есть некая факція, тайным и на интерес свой союзом сложившаяся, но на добро общее, повелением самодержца и егож с прочими рассмотрением, собранные лица“*¹³⁰. Этот пункт составлен всецело с точки зрения государственной пользы. Что касается выраженной в нём мысли, то она – справедлива: когда высший правительственный орган в церкви делается *государственным* учреждением, которое „под державным монархом есть и от монарха уставлено“, то оно действительно делается, говоря словами Петровского указа об учреждении Синода, „важным и сильным правительством“. Но несомненно также, что при этом – 1) церковная власть теряет свой специфический характер, *омир*–

–98–

*щается*¹³¹, и – 2) сама Церковь терпит унижение, порабощается светскому правительству, что представляется, с канонической точки зрения, вопиющей несправедливостью. Характерно здесь также и то, что Церкви гражданское

правительство не хочет доверять, опасается её и считает нужным подчинить своему контролю, как какое-нибудь акционерное общество или другую ассоциацию, могущую, под благовидным предлогом, заниматься революционной пропагандой. Хорошее отношение со стороны правительства, признающего себя христианским и называющего Церковь своей Матерью!..

В 4-м пункте говорится: *„Еще же и се важное есть, что в единоличном правлении часто бывает дел продолжение и остановка за случающимися правителеви необходимыми нуждами и за недугом и болезнию, а когда в живых не станет его, то и паче пресецаются дела. Инако в правлении соборном: не присутствующу единому, аще бы и первейшему лицу, действуют другие, и дело идёт непресекомым течением“*¹³². Этот довод имел бы свою цену в вопросе об устройстве какой-либо канцелярии; но в рассуждении о церковном устройстве встречать его как-то странно. Мы не хотим, конечно, сказать, чтобы исправность и „непресекомое течение“ в церковных делах были нежелательными: напротив, это – вещь прекрасная; но уж слишком далёк этот довод от того, что с канонической точки зрения могло бы быть названо хорошим доказательством. Да, притом же, и слишком он недостаточен сам по себе: ведь не происходит же остановка и замедление в государственных делах за случающимися монарху „необходимыми нуждами и болезнью“.

В 5-ом пункте автор утверждает, что в коллегии *„не обретается место пристрастию, коварству, лихоимному суду“*¹³³. Это – мысль верная, и доказательствами она обстав-

–99–

лена достаточными¹³⁴. Но высказанное здесь требование вполне удовлетворяется и при той синодально-патриаршеской форме церковного управления, о которой мы упоминали по поводу первого пункта.

Весьма интересен 6-ой пункт по своей мотивировке. *„И се тому ж подобно, читаем в этом пункте, что коллегium свободнейший дух в себе имеет к правосудию, не тако-бо, якоже единоличный правитель гнева сильных боится; понеже*

*и причины проискивать на многих, а ещё разностатейных особ, не тако удобно есть, яко на единого человека*¹³⁵. Как мы видели, автор в 3-ем пункте, указывая на полнейшую зависимость проектируемой им духовной коллегии от самодержавного монарха, говорит, что, – в силу этой зависимости, – высший правительственный церковный орган не будет представлять никакой опасности для государства. Подобные же указания делаются и ниже, в 7-ом пункте. Спрашивается: как же, при такой зависимости, эта коллегия может иметь в себе „свободнейший дух“, чтобы не бояться разных „сильных“ из гражданского ведомства, – представителей высшей государственной власти? Ясно, что этот пункт идёт совершенно в разрез с общим духом Петровской реформы, всецело проникнутой стремлением ограничить церковную власть, – лишить „свободнейшего духа“ её представителей. А если мы ещё примем во внимание, что, по изысканиям проф. Каптерева, одним из важных мотивов реформы было желание сделать вперёд невозможным существование в России так называемых „свободных архиереев“, то неискренность приведённых в настоящем пункте соображений будет вне всякого сомнения¹³⁶. Мы не хотим сказать, что эти соображе-

–100–

ния несостоятельны сами по себе. Напротив, они совершенно справедливы, поскольку выражают ту мысль, что

–101–

бороться с собранием труднее, чем с одним лицом; и церковная власть, – если бы она была представлена не од-

–102–

ним лицом патриарха, а целым собором иерархов, – была бы менее способна подчиняться разным домогательствам и исканиям со стороны власти гражданской. Но это возможно только при том *непременном* условии, чтобы этот собор не составляли „повелением самодержца и его ж с прочими рассмотрением собранные лица“, как сказано в 3-ем пункте, а чтобы они были *выбраны* самой Церковью (эта мысль подробнее будет раскрыта в следующем отделе настоящей главы). Без этого же условия собор будет только *ведомством*,

служащие в котором, по выражению одного из писавших по этому вопросу авторов, будут „творить волю пославшего их“¹³⁷. Последнее обстоятельство именно и имеет место в созданной по проекту Феофана коллегии.

7-ой пункт – самый большой и, надо сказать, самый правдивый, потому что совершенно верно передаёт руководившие Петром мотивы. *„Велико и се, читаем здесь, что от соборного правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного“* и т. д.¹³⁸. Кажется, нет нужды доказывать, что это основание канонической ценности не имеет ровно никакой. Здесь мы можем только сказать, что весь

–103–

этот пункт был бы вполне уместен в каком-либо памятнике языческого законодательства, враждебного христианской церкви; и, напротив, он производит чрезвычайно тяжёлое впечатление, находясь в уставе церковного управления православной России. Трактовать Церковь и её правительство, как какой-то не особенно надёжный элемент в государстве, всегда готовый к революционному брожению и пропаганде, – за которым, поэтому, надо особенно строго и внимательно наблюдать, – значит не понимать характера Церкви и её власти. А в устах архипастыря Церкви, каким был Феофан, такие рассуждения, – *sit venia verbo*, – положительно неприличны¹³⁹.

–104–

8-ой пункт читается: *„Еще и сие угодие церкви и государству от такового правительства будет, что в нем не токмо един некто от соседателей, но и сам президент или председатель подлежати иматъ суду своей братии, то есть томужде коллегіум, аще бы в чем знатно погрешил, не так, как деется, где един самовластный пастырь владеет; ибо он не похощет от подручных себе епископов судитися. Аще же бы к тому и принужден был, то обаче в народе простом, правосудия неведущем и слепо рассуждающем, таковой суд был бы подозрительный и поношению подверженный. От чего деется, что на злаго такового единовластителя нужда есть созывати собор Селенский, что и с великою всего отечества*

трудностию, и с немалым иждивением бывает, и в нынешния времена (когда восточные патриархи под игом турским живут, и Турки нашего государства вяще, нежели прежде, опасаются) отнюдь мнится быти не возможно“¹⁴⁰. Как уже мы упоминали, этот пункт составлен в виду отказа патриарха Никона подчиниться суду русских архиереев. Но, прежде всего, отказ этот трудно оправдать с канонической точки зрения, и потому если бы законным порядком, т. е. путём соборного определения, на будущее время постановлено было церковное правило о подсудности патриарха собору епископов его поместной церкви, то указываемое автором Регламента затруднение перестало бы существовать. В самом деле, относительно суда над патриархом в канонах ощущается пробел, восполнение которого является задачей будущего для правообразующей деятельности Церкви. Относительно же того, будто для суда над патриархом необходим вселенский собор, канонисты признают, что хотя вселенский собор, бесспорно, имеет право судить патриарха (потому что вообще имеет неограниченные полномочия в церкви),

–105–

каковое право и подтверждается многочисленными примерами из судебной практики 2–5 веков, однако трудно перевернуть это положение и утверждать, что суд над патриархом невозможен без вселенского собора. „По-видимому, говорит проф. Заозерский, мы приведены в необходимость заключать, что власть суда над патриархом принадлежит только вселенскому собору: в самом деле, не только Нестория, но и Македония и Диоскора осудил вселенский собор; приговор св. Флавиана над Евтихием проверял также вселенский собор. Но мы воздерживаемся от такого вывода на том основании, что во всех этих случаях главным предметом собора служила не личность патриарха, а поднятый им вопрос веры. Все четыре вселенских собора этого времени имели главным своим назначением утвердить веру православную, изложить истинное учение церковное, отделив его от ложных человеческих мудрований, которые стремились привнести в него упомянутые ересиархи. Ни ересь Несторианская, ни ересь Диоскора или

Македония не были местным или частным учением какого-либо из сих патриархов, или имели местом своего возникновения и образования одну какую-либо частную церковь: в таком случае, они и были бы осуждены только частной церковью¹⁴¹. В пользу того решения, что патриарх подсуден епископам своей области, говорят и те правила, которыми утверждается полная автономия поместных церквей в деле суда¹⁴². Что же касается возможного возражения, будто патриарх, как лицо высшее, не может быть судим лицами низшими его в иерархическом отношении, то практика древней церкви показывает, что в важнейших случаях церковной жизни, – напр., на вселенских соборах, – ранговые различия между иерархами не имели никакого значения в отношении их прав на участие в решении дела.

Относительно того довода, будто простой народ не признаёт законным суд поместной церкви, надо сказать, что этого трудно ожидать. Например, в деле п. Никона со стороны народа мы никакого протеста с подобным харак-

–106–

тером не встречаем. А затем, – мало ли чего простой народ не признаёт законным? Странно было бы угождать народному невежеству! Да, наконец, ведь и сам Синод, как мы видели, народ не признал законным.

Но если бы и действительно с канонической точки зрения встречались некоторые затруднения для производства суда над патриархом в пределах поместной церкви, – чего на самом деле мы не видим (здесь не излишне напомнить и пример восточных церквей, где патриархи удаляются в отставку очень легко), – то разве логично делать отсюда вывод о необходимости упразднить самое патриаршество? Последовательность требовала бы тогда рекомендовать и упразднение всех прочих патриаршеств. И вообще, довольно странно, в законодательном памятнике, претендующем на каноническую ценность, встречать аргументацию, где фигурирует столь далёкий от всякой каноники предмет, как турки.

Последний, 9-й пункт не требует разбора по своей несерьёзности. „В таковом правительстве соборном, гласит

этот пункт, *будет аки некая школа правления духовного*“ и т. п.¹⁴³. Вполне может быть такой школой и патриарший синод.

Мы окончили рассмотрение тех оснований, какими оправдывает себя реформа. Приговор об их каноническом достоинстве приходится дать отрицательный.

h6C (Окончание следует)h6C .

П. Тихомиров

Петровский С.В., свящ. По поводу одного письма в «Автобиографических записках» Саввы [Тихомирова], архиеп. Тверского: (Первая ревизия Уфимской епархии епископом Никанором [Бровковичем] в 1877 г.) // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 107–129 (3-я пагин.). (Начало.)

–107–

В сентябрьской книге „Богословского Вестника“ за текущий год, стр. 590–592, в статье „Автобиографические записки“ Саввы, архиепископа Тверского помещено анонимное письмо „Уфимского священника“, в котором депутат от духовенства описывает первую ревизию Уфимской епархии, произведённую в июне–августе этого года преосвященным епископом Никанором, передаёт свои впечатления от беседы с епископом по поводу этой ревизии и в заключение характеризует последнего, как „самолюбивого и гордого деспота, не слушающего никаких возражений, вспыльчивого до невероятности“, который „попов в храме обзывает дураками, мерзавцами, ослиами и пудовишниками и передвигает их из прихода в приход, как шашки“.

Располагая подлинными бумагами покойного Уфимского (впоследствии Херсонского и Одесского) епископа Никанора, в числе которых есть и его „Отчёт по обозрению Уфимской епархии, произведённому в 1877 году“, лично покойным преосвященным составленный и его же „Докладная записка, представленная Обер-Прокурору Святейшего Синода, по поводу анонимного доноса из Уфы, от 18 декабря 1881 года, обвинявшего, как и „Уфимский священник“ обвиняет епископа Никанора в разных противозаконных действиях, в гневливости, издевательствах над духовенством и т. п.; – я позволяю себе ответить на анонимное письмо „Уфимского священника“ в двух отно-

–108–

шениях. Во 1) без передержек, хотя и с пропусками описания некоторых приходов, я воспроизвожу Уфимскую ревизию 1877 года буквальными словами преосв. Никанора; Во 2) даю копию подлинного ответа епископа Никанора на обвинения его в гневливости, гордости, вспыльчивости и т. под.

* * *

Первый приход, оставивший по словам „Уфимского священника“ худое впечатление в епископе Никаноре, был село Берёзовка. „Прихожане священника Малиновского (?) как будто знать не хотели, что к ним приехал архиерей, ... спросил молитвы и молитвы знают не все, за что (?) и вынужденным нашёлся удалить священника в другой приход“ (Бог. вестн. стр. 590–591).

По „Отчёту“ ревизовавшего архиерея дело представляется в таком виде. „21 июня прибыли в село Берёзовку. Настоятель-священник Алексей Малиновкин кончил курс в Рязанской д. семинарии. Псаломщик полагается один, на лицо имеется диакон. Сверх штата имеется ещё испр. должность псаломщика. Числится при церкви и приходское Попечительство, но на лицо к нашему прибытию не явился никто из членов-крестьян. Председатель Попечительства уже третий год живёт в отсутствии. Одного из членов Попечительства священник приглашал в церковь, но тот не пошёл, а поспешил на какой-то вызов мирового посредника, причём священником пояснено, что „светской власти они слушаются больше, чем духовной“. Стечение народа вообще заметно малое... Дети не читают почти никаких молитв. Один маленький мальчик прочитал „Богородице“; обо всём же остальном уверял, что и тятя этого не знает. Один мальчик, читавший почти всё, хотя и с ошибками, на вопрос: „кто учил“? ответил: „Михайло Степанович“ (Налимский). – „А священник учил“? – Ответ: „нет“. – Другой юноша, 14 лет, прекрасный и прездоровый не может прочитать ровно ничего. Из девочек ни одна ничего не знала. Одну выставили такую, которая может прочитать „Отче наш“, но она вместо „Отче наш“ прочитала какую-то заговорную смесь:

–109–

„Отче, иже еси

на небеси,
просветися на земли.
Ангел мой, Спаситель мой,
храни мою душу, скрепи мое сердце,
враг от меня откоснися.
Нет ни лести, нет ни чести.
На гробу два листочка лежат“.

При этом отец благочинный наивно, с улыбкой объяснил мне, что это у них вроде какого-то заклęcia. Отец благочинный, очевидно, не подозревает, как это всё глубоко печально: дети народа знают нелепое заклęcie и не знают даже „Отче наш“. Священник, многократно махая рукой, говорил себе в извинение публично: „это от меня не зависит“. Десятословие читал один только мальчик, учившийся в школе, в Уфе. Один, на вопрос: „видел ли образ Христа-Спаса“? ответил: „нет, не видал“, – Другой: „видел“. „Где же“? Ворочает головой в сторону, потом назад от царских врат: „вот тут, вот там“. – „А тут поближе где-нибудь не видишь“? – „Нет“. Почти все не видели образа Спасителя. Девочка самая возрастная и самая умная ответила, что видела. И образ Богородицы указала удачно; но Спасителя стала указывать слева, перед клиросом и за клиросом, конечно невпопад и между прочим указала на усечённую главу Иоанна Крестителя и большой, за клиросом, образ святителя Николая, что-де это образ Христа. Она же после, когда стали её испытывать, действительно ли, она видела образ Богородицы за правым клиросом (мать подсказала, пока я записывал это), подтвердила; но зато забыла, что прежде удачно указала на образ Богородицы на левой стороне Царских врат. На вопрос: „какой ты веры“? мальчик ответил: „здешней“. На вопрос: „ты в Магомета веруешь“? ответил: „не знаю“. – „В Бога Отца и Сына и Святого Духа веруешь“? – „Верую“. – „В единого Бога веруешь“? – „Верую“. Отвечал, конечно, наугад. „А во многих богов веруешь“? „Не знаю“...

Дом священника, бывший господский, весьма приличен. У дома хороший сад, заведён трудами священника, за что он удостоился благодарности („спасибо“) от преосвящен-

–110–

ного епископа Петра“. И я говорю вам за тоже: „спасибо“, – говорю я, – „не говорю спасибо только за людей“. „Ей Богу, свидетельствуюсь Богом, – уверяет священник, – это от меня не зависит. Вы сами заметили, да и высказали, что они и в церковь не ходят. Они и сегодня пришли только из любопытства“. – „Вы устройте так, – внушаю я, – чтоб они ходили, чтоб они знали, зачем они ходят, зачем нужно ходить в храм“. – „Да я им постоянно проповедую, выбираю проповеди из книг“. – „Сделайте милость, – убеждаю я, – проповедуйте так, как с позволения сказать я сейчас проповедовал, чтоб они знали, что это вот – лик Спасителя, а это – Богородицы, знали и то, Кто были Спаситель и Богородица“. Священник уверяет, что он хлопотал, чтоб была школа. В доказательство представил своё отношение в волостное правление, от 1-го сентября 1866 года, – отношение следующего содержания: „имея намерение заняться обучением приходских мальчиков и завести на сей предмет школу в селе Берёзовке, без всякого возмездия за обучение, прошу уведомить прихожан о моём намерении и дать мне знать, сколько окажется мальчиков, желающих поступить в школу“. Отписался и спокоен в совести даже до сего дня, до 21 июня 1877 г., следовательно, без малого 11 лет. Ответ волостного правления достоин энергии священника. Вот это отношение: „священнику села Берёзовки. На отношение Вашего благословения волостное правление уведомить честь имеет, что желающих в здешней волости к отдаче для обучения мальчиков не оказалось“. Волостной старшина такой- то... и вместо подписи печать, значит неграмотный. Заявлено, что многие из этого прихода ходят в церковь Енгальша, потому что сюда 7 вёрст, а в Енгальш 3 вер.: а всего здесь 2387 душ обоего пола. Зачем так много? Не полезнее ли было бы отделить? В оправдание себя священник всё ссылается на то, что прихожане в церковь не ходят. Кажется мне по многим соображениям, что в наших головах от векового лежания на боку, от вековой неподвижности извратились сами понятия: прихожане перестают ходить в церковь оттого, что не понимают, а священники не объясняют им нужды ходить в церковь, а священникам стало казаться, что они потому и не объ-

ясняют прихожанам нужды ходить в церковь, как и вообще не объясняют ничего, касающегося веры, что прихожане перестали ходить в церковь. Летопись церковная ведётся, и весьма тщательно. За 1868 год, между прочим, отмечено: „к сожалению прихожане не очень усердны; только небольшая часть их ходит в церковь, а к причастию и исповеди ещё меньшая. Причина сему та, что, предавшись житейским заботам, они мало думают о душе своей и не находят достаточно времени ходить в церковь. Небрегут и о поминовении усопших. Думают, что постоянным хождением в храм Божий много убьют дорогого времени, необходимого для обеспечения своего в домашнем быту. Христианской общежительности и взаимного вспоможения между прихожанами не заметно; а повсюду слышны вражда, ненависть, драка, взаимные оскорбления и частые судбища. Общественных благотворительных заведений никаких не открыто, даже училищ не находят нужным открыть. Даже при частых внушениях прихожане-крестьяне не имеют расположения к грамотности. По беспечности и хлебопашеством занимаются в малых размерах, исключая некоторых домохозяев. Оттого и очень много здесь бедных, а зажиточных, не нуждающихся самая малая часть. Нравственное и умственное состояние прихожан в 1870 году осталось почти тоже самое: та же холодность к храму Божию, та же беспечность о спасении душ. В 1871 г нравственное и умственное состояние прихожан мало изменилось. Не смотря на явную кару от перста Божия, народ только тогда, по русской пословице, содрогался, когда гремел над головами гром мести Божией. В сём году народ падал, как снопы то от скарлатины, то от злого поноса, то от ужасного бича – холеры. В 1872 году, после прошлогодней страшной грозы прихожане пробудились нравственно, стали чаще и в большем количестве ходить в церковь Божию; исполнивших долг исповеди и причаствия было больше“. Более резкие, иначе сказать – слишком резкие отзывы священника о своих прихожанах опускаем...

По утру 22 июня, собираясь уезжать из Берёзовки в дальнейший путь, когда, кроме проснувшегося хозяина – священника Малиновкина, никто, ни диакон, ни исправляющий должность псаломщика, ни староста не явились даже

–112–

принять моё благословение, выслушать моё прощальное слово и проститься со мной, я выразумел наконец, в чем тут скрывается сущность дела. В том, что здесь до ревизующего архиерея местным жителям, начиная с причта, было мало дела. Он едет себе своей дорогой, они остаются жить, как жили. Тут-то я и выяснил себе результат обзора этого прихода и пришёл к следующему не светлому выводу, который и изложил в особом предложении в Консисторию от июня 22: „обозрев вчера 21 и сегодня 22 июня церковь и приход села Берёзовки, я усмотрел здесь много беспорядков и нашёл приход в заметном упадке (в оригинале следуют пункты, числом 4). За сим предложены были Консистории соответственные положению вещей распоряжения“.

„Часов около 8 утра, 22 июня, прибыли в село Енгальшъ. Церковь села Енгальша, во имя св. Александра Невского, приписная к селу Берёзовке. Настоятель церкви в селе Берёзовке, священник Алексей Малиновкин не явился сюда, в Енгальшъ, к нашему прибытию, – не счёл этого своей обязанностью. Это было тем более странно, что ему – Малиновкину, предписано было принять этот приписной приход под своё ближайшее заведывание, так как бывший здесь священник Феодор Петров по суду переведён в село Елань, Мензелинского уезда. Тем не менее встретил нас в Енгальше, в качестве приходского священника, от. Петров. Поёт он, как старый соборный певец, служит несколько поспешно. Пели на клиросе четыре девицы и мальчик; в том числе пела и дочь священника. Здесь народ, впрочем, в небольшом количестве, встретил за селом, с хлебом-солью. Родом мордва; народ настаивал на том, что: „все мы русские, а только зовёмся мордва“. Говорят по-русски чисто, хотя тут же при мне между собой разговаривали и по-мордовски. Церковь деревянная, но с виду чистая, недавно обновлённая. В алтаре чисто и нарядно,

только аналой развалился под моими руками, когда стал я писать на нём свои заметки. При выходе к народу первая возрастная 14 лет девочка не умела прочитав ничего, ни одной молитвы. Вторая прочитала нечто с ошибками, „верую“ не прочитала, о десятословии, не слыхала. На мой вопрос: „кто

–113–

тебя учил“, – отвечала: „брат“. – „А брата кто учил“. – „Батюшка“. Брат её прочитал несколько больше и правильнее; „верую“ не прочитал; о десятословии не слыхал. „Кто учил“? Оказалось, что здесь есть школа. Тем не менее девочка, почти невеста, не знала ничего. Мальчик 14 лет читал смесь из „Царю небесный“, „Отче наш“ и „Богородице Дево“. Другая девочка, также почти невеста, ничего не учила; „сколько ей годов“? – не знает и того. Образов Христа-Спаса и Богородицы даже возрастные не видали; мальчик довольно бойко говорит: „вот Богородица“ и указывает на правый клирос, на огромных размеров Нерукотворенный образ, за клиросом. „Это Царица небесная“? – спрашиваю. – „Вот, да“, отвечает мальчик. Девочка, почти невеста, также не видела образов, ни Христа-Спаса, ни Богородицы. Я указываю ей на тот же образ и спрашиваю: „Это образ Богородицы“? – „Богородицы“ – „Царицы небесной“? – „Царицы небесной“. На вопрос; „верую в Иисуса Христа, распятого за ны“ и т. д., – в кого это ты веруешь? три девочки самые возрастные отвечают: „не знаю“. На вопрос: „сколько у нас богов“ – все молчат. Самый умный мальчик отвечает: „Бог одна“. О плащанице не имеют понятия; а тот мальчик, что поумнее, указывает на крест и говорит, что – это плащаница. Церковь вообще чиста, не богата, не достаточно обзаведена всем необходимым. Одно только оказывается в церкви не нужно, – библиотека, которой вовсе почти нет. В библиотеке имеется полное собрание сочинений Иннокентия, высланных Консисторией, но нет и не было Библии. Но тут же люстра хорошая, стоит рублей сто, а на Библию – источник света духовного, священник не отыскал средств“...

24 июня прибыли в село Месели. Приход чувашский, кроме одной деревни, одна деревня есть русская. Чуваши есть и из мужеского и из женского пола такие, которые говорят по-русски

хорошо. Мужеский пол все по-русски понимают. Русские почувашки знают мало; а напротив, по смежности с татарами, русские везде говорят по-татарски. Язычников некрещённых нет. Церковь деревянная, строена от казны, размеров незначительных и самых простых. По штату положено: священник и два пса-

—114—

ломщика. На лицо один только псаломщик. Утварь необходимая есть, но вообще церковь не богата, даже скудна. Школы нет. Из детей — мальчиков и девочек никто не знал ни одной молитвы, ни символа, ни десятословия. Старики просили священника. О. благочинный Андреев сказывал, что по соседству, в селении Куганак, имеются чуваша ещё язычники, и объяснял, что присоединить их нельзя, потому что чуваша живут в татарском селении, и совершенно отатарились. С ними ничего не поделаешь. Теперь для меня понятно, почему это все меня уверяют, что магометанская корпорация для нас неприкосновенна. „Фанатизм“, — говорит благочинный, фанатизм, да; но есть другая причина повыше и посущественнее, которая лежит в основе фанатизма: магометане выше нас, умнее. У них почти все дети грамотны, мальчики и девочки, все учатся закону Божию. Я обещал произвести и произвёл экзамен татарским детям. На одной почтовой станции подозвали к себе толпу татар, между ними оказался один, хорошо объясняющийся по-русски; взяли первого попавшегося татарчонка. Большой татарин был переводчиком. „Сколько у вас богов“? Потолковали между собою и вынесли ответ: „одна, одна бог“. — „Кто его пророк“? — „Магомет“. — „Что ждёт людей на том свете по смерти“? — „Кто как жил, так тому и будет“. — „Кто вас учит“? — „Мулла“. — „А девочек кто учит“? — „Баба“, — т. е. „жена муллы“? — „Да“. — „Видите, — говорю я благочинному, о. Андрееву, — у магометан учат поголовно всех и грамоте и закону божиему. А у нас, в некоторых приходах, где нет школы, никто ничему. Вот приход, в котором ни одна душа не знает ни одной молитвы. — „Приходские священники не могут учить“, умствует о. благочинный. „Отчего не могут? Обязаны“, утверждаю я. — „У

них есть другие обязанности“, умствует о. благочинный, – „для этого должны быть особые миссионеры“. Тут я уже заговорил серьёзным языком, что не ожидал от него – благочинного, руководителя других приходских священников, такой приземистости, такой узкости – самого узкого своекорыстия воззрений... Так я и уехал, расставшись с о. Андреевым под тяжёлым впечатлением. Сии пастыри душ отрицают в самом принципе первейший свой долг –

–115–

быть духовными учителями, наставниками и руководителями паствы. То, что в приходе никто не знает ни одной молитвы, не различает икону Спасову от иконы Царицы Небесной, не ведаёт, во сколько мы веруем богов, это некоторых наших пастырей нисколько не беспокоит. Ни один из священников не отметил этого в летописи церковной, за то обратно почти ни один не пропустил отметить, что прихожане мало служат молебнов и панихид. „Расценивают Христа, – как я выразился о. Андрееву, – на сребренники, не иначе“. А „туне прияте, туне дадите; блаженнее есть паче даяти, нежели приимати“, сии основные аксиомы поведения священников нами забыты. „Приходские священники молитвам и вере учить не могут. У них есть другие обязанности. „Это не от них зависит“, как выражался многократно священник Малиновкин, „это не их дело“

Июня 27 прибыли в церковь села Бижбуляки, во имя Св. Троицы. Приход чувашей 3785 душ. Один приход, один священник, один псаломщик... Церковь чиста, но скудна, на казённые деньги строена. Алтарь иконными украшениями очень скуден. Утвари чисты, но скудны. Подсвечник на жертвеннике сломанный. В трисвечнике на престоле и на жертвеннике горит по маленькому тонкому огарку, Св. миро держится небрежно, в запалённом пузырьке, заткнутом развалившеюся и заплесневелой пробкой. Спросил я о крещальном сосуде. Священник говорит: „с Дарами вожу“. „Принёс, однако же пузырьки со св. миром и елеем. Пузырьки самые маленькие, аптечные, без пробок. Пузырёк с св. миром, с отбитым рыльцем. Внутри, в мире плавают грязный комок воска, пёрышко, которым

мажут; что-то чёрное, вроде нагоревшей кнотовины, волоса и всякая нечисть. Я говорю благочинному: „может ли быть что-нибудь скареднее этого, и это св. миро. Всякий сказал бы вам, что вы совершаете смертный грех“... Из детей многие понимают по-русски, а мордва, кажется, все. Его спрашиваешь: „отчего ты по-русски понимаешь“? В ответ одно слово: „мордва“. „Когда я стал спрашивать детей, то никто ни из чувашей, ни из мордвов, ни из русских не знал ровно ничего. Не многие, учившиеся в школе, прочитали с крайними ошиб-

—116—

ками по одной молитве, больше „Богородице“. Кажется, один, или два прошептали „Отче наш“. „Верую“ не знает никто. А священник отказывался от законоучительства, не желая принять его на себя. Святых икон Спаса и Богородицы не различает ни одна душа. Стал было я говорить, хотел объяснить символ веры. Но из этого 4000 прихода и с самого начала набралось народа немного, так что половина небольшой церкви была пуста. Но когда стал я говорить, задние стали выходить на моих глазах, то один по одному, то толпами. Я заметил, что это неприлично и приказал старшине затворить дверь. Старшина отошёл, но дверей не затворил, а народ, особенно женщины, продолжали уходить. Тогда я обратился к близь стоявшим с вопросом: „что было бы, если бы архиерей приехал и объявил, что вечером он будет всем и всякому раздавать сласти, напр. пряники. — Или если б объявил, что ставит вино на всякого желающего, которое будут раздавать не теперь, а вечером“? „О, — отвечали все, — простояли бы хоть двое суток. — Я стал продолжать объяснение символа, но и остальные задние продолжали уходить... Я перекрестился и пошёл из церкви и из села, не взглянув ни на кого...

28 июня прибыли в село Чегодаево... При личном знакомстве со священником не замечено в нём особого толка. Когда, при прощании с клиром и народом, я повёл речь о том, что в сём приходе замечается упадок христианского усердия, даже можно сказать — самого христианства, в эту минуту, к крайнему моему удивлению, одна прилично одетая женщина, оказалось, — местная дьячиха — возвысила вопль: „переведите

нас отсюда, Ваше Преосвященство, я измучилась с погребом. Погреб упал. Я просила, просила их (прихожан): „почините нам погреб“, – сил моих нет, измучилась совсем“. Ещё к большему моему изумлению, такой неуместной выходке жены стал вторить и муж, испр. долж. псаломщика. „Вот, подумалось мне, – и толкуй этим людям о падении христианства. А они толкуют своё, – о падении погреба. Такая приземистость. Такое приземистое своекорыстие. Ещё бы толковать о падении христианства вот этим телятам, овцам и другим невинным скотам, которые тут вот

–117–

щиплют траву, не достаивая нас ни малейшим вниманием...

Вторую поездку, вследствие болезненного расстройства, мы преждевременно прекратили и предназначенного маршрута не выдержали.

В третью поездку для обозрения епархии, июля 26, 1877 года, прибыли в село Николаевку. Священник – Нечаев, – отец известного мальчика Нечаева, ученика училища, который отказался ходить в церковь Божию по нерасположению и впоследствии утонул. Церковь в имении Дашковых, от них украшена утварями. Внутри вообще не скудна, но без ограды. Есть и певчие, поют удовлетворительно. Священник, дрожащий и пахнувший, впрочем ещё не неприличен. Вид диковат, манера держать себя несколько резкая. Школа была давно, но теперь нет. Приход похожий на всё из худших. Дети, кто знает „Богородице“, кто „Отче наш“, кто „Иисусову молитву“ и „Отче наш“, кто „Богородице“ и „святой Боже“. Далеко не все знают „Богородице“ и „святой Боже“. Оказалось целое семейство – четверо маленьких детей, мальчиков и девочек, из которых старшие трое знают и „верую“, меньшей – пяти лет преусердно и предолго читал нечто, но я не мог разобрать, что именно; а старшие, почти такие же крошки, как он, преусердно ему подсказывали. Один мальчик, сын резчика иконостаса, учившийся в школе, знает и десятословие. Отец тех четырёх детей – воин царя земного. Мальчик самый умный – Иван Копейкин. А девочка, которую мать выставила, Устинья

Сапожникова. Никто из детей не сказал, что учил священник. „Нет, именно говорят, не учил, тятка учил“ и т. п. Немногие различают иконы Спаса, Богородицы и Святителя Николая, – храмовой праздник. Различают отчётливо только те из детей, которые удовлетворительно и отвечали. Здесь заявляют, что чиновники из города, вообще горожане действуют на подгородних сельских жителей развращающим образом: „вот что стреляют здесь дичь и всякие тому подобные... Проповедуют: Бога нет; это для вас мужиков-дураков Бог. Попов не нужно; попы купают детей, давайте, я вам также, или ещё лучше окупаю“... Заявляет благочинный Уводский, человек без-

–118–

спорно умный и деятельный: „ужасающие явления... О христианской религии им и говорить нечего, о Христе, о Божией Матери. Мы благородные не нуждаемся ни в церкви, ни в полах“...

Помещик Дашков сделал отзыв о священнике: „не пользуется уважением, приход нуждается в священнике“. При прощанье я стал говорить, что школа нужна. Отец благочинный Уводский, обращаясь к священнику, говорит: „хлопочите, я походатайствую пред земством. Земство откроет школу. Вы будете получать по 50 коп. с мальчика“. – „О, – заговорил священник оживлённо, – это дело другое, на это найдётся много охотников, дайте не 50, а 25 коп., и за это возьмутся с охотой“. – Я говорю: „и да вот вы из корысти готовы учить; а вы обязаны учить даром“. – „Да я не о себе говорю, – возражает о. Нечаев, – а о других“. „А я уже устарел учить. Я не могу полчаса просидеть, чтоб у меня грудь не заболела. Я всё здоровье своё уходил в столоначальниках, на это никто не обратил внимания“. – „Зачем же вы брали сан, коли не могли исполнять его обязанности“. – „Есть нечего было, а я семейный“. – „Ну так оставьте священническую службу, коли не можете нести её“, – „Да я её несу“. – „Да вы же отказываетесь учить“. – „Да я учу“. – „Да как же вы учите. – в школе не желаете учить, в церкви не учите“. – „Я только не говорю катехизических поучений“. – „Вы запутались в школьных определениях и дистинкциях, – говорю я, – а на деле во всяком случае не оказывается ничего“... „Вот

уже это наиболее неудобная вещь: когда человек-священник грешит морально, на это есть кары Божии и человеческие, есть милосердие и прощение. А когда священник согрешает умом, согрешает в принципе, согрешает ересью, сказано: да извержется. Когда говоришь священнику, что его первый священный долг учить, а он сомневается в этом, то тут идти далее некуда. Такое отрицание долга я не благословляю"... С тем я и ушёл от этого извращённого человека, от этого отставного консисторского столоначальника, в рясе, без призвания, единственно из-за куска хлеба...

Июля 27 прибыли в село Сорвиху. Священник из диаконов, человек пожилой и благообразный по священни-

–119–

чески. Церковь новая, недавно устроенная, не бедна и не богата. Пели на клиросе певцы, и между ними четыре женщины. Народу при встрече было не много, ни мало. В церковь вошла разве только половина и все мужчины. Детей было мало, девочек почти никого, в церкви от нас убегали. Оказалось, однако же, что мальчики знали символ веры и, – что отрадно было услышать, – учил священник, учил, сказано, везде и дома, и в церкви. Различение икон смутное; о Спасителе на панагии все сказали, что не знаем, или сказали, что Богородица. Когда я начал читать символ веры, многие женщины и девочки глазели из-за закрытой стеклянной двери. Когда я велел позвать их в церковь, они все разбежались. Через открытую главную дверь я видел, что вся масса женщин стояла вне церкви, у ограды. Когда я стал говорить об этом, то и те, которые стояли в церкви, выходили. Я рассказал предстоявшим, как при подобных обстоятельствах я поступал в других сёлах, т. е. когда народ не слушал меня, и уходил, то и я перекрестился на иконы и вышел. Так затем я поступил и здесь. Масса мужчин, впрочем, по внушению свиты, бежали за мной и просили прощения, становясь на колена. Чувствуя фальшивую, деланную театральность этой сцены, я сел в экипаж и уехал. Впрочем, эти люди на хорошей дороге и в добрых руках. Умница старшина, и священник имеет влияние. На завтра из Сорвихи пришла депутация человек в 30 в Сергеевку, и тут я объяснился с ними

и простились по христиански... Того же июля 27 прибыли в село Сергеевку... Беседовать с детьми и вчера стеснились и сегодня, потому что присутствовало целое барское семейство. Но сегодня спросили первую стоявшую впереди девочку, росту не малого, лет 13–14, „знает ли она образ Богородицы, Царицы небесной“. – „Нет, не знаю“. – „Как не знаешь“? – тут то догадался накинуться на неё священник. Да не знает, не видела образа Богородицы, Царицы небесной. Преподавая благословение, я остановил одну большую, развитую телесно, девушку: „ты женщина, или девушка?“ – „Девушка“. – „Ну, скажи, знаешь ли ты Христа-Спаса“? – „Нет, не знаю“. – „Не видела образа, иконы Христа, Спасителя, Христа-Спаса“? – „Нет,
–120–

не видела“. На том и стала. А лет 17, или 18. – Так вот и деятельность местного священника; к пению церковному никого не приучил, напротив приученных отвадил, сам богословских понятий не имеет никаких, никого ничему не учит, даже не осведомляется, знают ли его прихожане что-либо. Этой последней девушке, чисто одетой, он задал при мне вопрос: „ты кто такая“? – „В церковь не ходит“, – прибавил он себе в оправдание. На что я ему возразил: „да, хóдите же вы к ним по домам с требами, или за ругой, за гривенниками. Отчего же вы у неё там не спросили, видела ль она образ Христа Спаса“. Ленится даже хоронить. Ввёл в своём приходе в систему заочные похороны...

Июля 29. По выезде из Монастырских Дуваней, через несколько минут прибыли в село Калинники. Село большое. Встретили нас, под предводительством Дуванейского старшины, хлебом-солью и с иконами за околицей. Оттуда шли пешком, в сопровождении большого собрания народа, к церкви. У всякого дома стоял стол с хлебом-солью. Церковь большая, даже можно сказать, громадная, каменная. Строена ещё во времена Удельного Ведомства и были из-за неё большие неприятности, так как она построена не прочно...

В народе нас поразила дикость. Когда я в церкви подошёл к передним, по выходе из алтаря, к женской половине, – то все стали пятиться, а девочки стали убегать и прятаться. Я взял

одну за руку, и она стала положительно вырываться. Этой девушке оказалось 20 лет и она не знает ни одной молитвы. На вопрос: „знает ли Иисуса Христа?“, ответила: „не знаю“. „Видела ль образ Иисуса Христа“? – ответила: „не видела“. Прочие дети, которых и было не много, обнаружили также вообще скудные сведения. Школы нет. Священник этого прихода живёт в Монастырских Дуванях, а в Калинниках дом сгорел. Совершенно благоприятное впечатление произвёл здешний диакон, которого, по его выражению, „на старости лет осрамили девки“ – дочери дьячка-калеки, страдающего какой-то неизлечимую болезнью, осрамили из-за телят: поднялось судное дело, по которому старец диакон присуждён к наказанию...

Июля 29 поздним вечером прибыли в Бирск... На
–121–

утро, 30 июля, в субботу служили литургию в Иоанно-Предтеченской церкви Бирской женской общины. Пение у монашек ещё не стройное не сложившееся. Церковь не велика, но хороша, благоприлично обставлена, даже с роскошью и строгой опрятностью, как и следовало ждать от женского монастыря. После литургии выходили на молебен с водосвятием и на закладку вокруг монастыря каменной стены, которую желает построить благодетель монастыря, купец Балаев, почтенный старец. Эту стену мы и заложили. Затем посетили кельи настоятельницы, трапезу, кухню, кладбище, школу, швейную и т. д. Вечером с 30 на 31 июля, с субботы на воскресенье, слушали всенощную в Бирском соборе. Служба очень растягивалась. Диакон служит совсем хорошо, лёгким баритоном. Священник А-в служит отличным тенором, но не в тон, и слишком растягивает нараспев, несколько рисуясь певучестью своего голоса. Певчие пели совсем стройно, с редкой для провинции выдержанностью. Но растягивали непозволительно. Когда они пели: „Господи воззвах“ на второй глас, я послал протоиерея ключаря сказать им, чтоб не растягивали, – не послушались. Когда пели богородичен „Прейде сень“, – я послал другого протоиерея сказать им, чтоб не растягивали, – и тут не послушались. „Хвалите имя

Господне“ – тянули так, что священник успел окадить весь весьма большой собор, с тремя приделами, а певчие ещё не кончили петь „Хвалите имя Господне“. На великом славословии нотном они делали не только на каждой полуфразе особый финал, но и на каждом главном слоге делали ударение и особую своеобразную растяжку. Видя, что уже 10 час, я послал сказать регенту, что я устал слушать их растягиванья и у меня есть другие дела. Тогда регент начал рвать так, что это вышло совсем неприлично, походило уже на насмешку и каприз. За первым часом регент смело подошёл ко мне под благословение, в алтаре, в расстёгнутом сюртуке, или, кажется, пиджаке. Я спрашиваю у о. Гуменского: „кто он такой“? Оказалось, – снявший сан, священник. О. протоиерей многократно выражал ему своё неудовольствие на его своеволие в церкви, но регент не обращал ни малейшего внимания на его замечания и

–122–

один раз сделал ему в алтаре шумную, дерзкую сцену, но его поддерживают соборный староста и общество. Старосту, впрочем, очень хвалят, как человека много-полезного собору. На утро, к литургии я попросил пригласить певчих приходской Архангельской церкви, не желая иметь дела с своенравным регентом из священников, снявшим сан. И эти певчие пропели отлично, просто и скромно... 1-го августа слушали утреню и выносили самолично крест в церкви женской общины. Тут вынесли впечатление печальное. Строй богослужения здесь тот же, что и в уфимском монастыре. Диакон служит нескладно и надуту. Священник шепчет и нежничает, хотя имеет голос хороший; служит не в тон. Монашки поют и нестройно и что особенно печально, спешно. Из кафизм читают только по несколько строк из псалма; из канона читают несколько стихов, стихир не поют, да и читают не всё...

1-го августа, под вечер прибыли в деревню Баженовку, прихода села Гребеней. Были встречены народным собранием и хлебом-солью, с иконой св. Иоанна Предтечи, за околицей. Беседовали с народом. Первый спрошенный мальчик бравировал незнанием ни одной молитвы. Нашли и ещё таких.

Вообще знание крайне низкое. Более прочих толковый мальчик никак не мог повторить многократно выраженного мной объяснения, что словами „хлеб наш насущный“ мы просим у Бога хлеба на сегодняшний день. А народ говорил: „не учёные, так и не понимаем“, т. е. не учены, учиться не желаем и не обязаны и нечего нас и спрашивать. Об иконе св. Предтечи, которая была на столе, хорошая, большая, говорили кто: „не знаю“, кто – „Спаситель“, и только одна пожилая бойкая женщина, которой принадлежала эта икона, сказала: „да это никак Иван Предтеча; живописец, который починал, так сказывал“... В селе Гребенях... внутреннее состояние в наипечальнейшем виде. На клиросе из прихожан ни души. „Отчего“? – „Было трое охотников, – ответ священника, – но один помер, а двое оставили ходить“. Когда я спустился с солеи к детям, стояло пять–шесть мальчиков, а масса отодвинулась к двери. Девочки положительно бросились вон. Становой и другие по-

–123–

шли звать их. Девочки или убегами, или приседали на пол. Из мальчиков знали нечто только те, которые учились в школе, в Бирске. Девочки не знали ни одной молитвы. Каждой из девочек предложен был вопрос: „знает ли Христа“? Каждая ответила: „не знаю“. „Видела ли образ Иисуса Христа“? – „Не видела“. – „Сколько у нас богов?“ – „Не знаю“. Подсказали сзади: „один“. И одна девочка высказала и стояла на том, что у нас бог одиннадцатый. Народ засвидетельствовал, что священник за ругой ездит к каждому и о вере не спрашивает никого, заочные отпеванья совершает. Я сказал, что этот приход из худших; поставить его рядом можно только с Берёзовкой, Бижбуляком и Месеями. О. протоиерей, бывший ключарь, кланялся, прося за священника, своего родственника, выставляя на вид, что деятельность священника направлена была на одно построение церкви, что он поднял трудов довольно, неприятностей имел много, что народ подгородний, народ самый плохой, что приход испорчен ещё отцом настоящего священника, человеком, имевшим немощи. Я сказал: „я не трону этого священника только потому, что

признаю в прошедшем его заслугу в возведении большой каменной церкви и что он нужен в будущем, чтобы не разорить этого дела“. О. благочинный Ц-ий говорил, что священник думает взяться отныне и за улучшение прихода...

Прибыли в деревню Кояново, верстах в 20 от Гребеней. Народнонаселение, смешанное из татар, черемис и 70 душ русских. Среди села православные жители встретили хлебом-солью. Дети никто не знает ничего. Я каждому из детей предлагал вопрос: „знаешь ли Иисуса Христа“? И получал ответ: „не знаю“. Стал я предлагать тот же вопрос возрастным и получил от каждого тот же ответ: „не знаю“. Один прибавил, махнув с прискорбием рукой: „верую Богу, вот и всё“. Я продолжал предлагать тот же вопрос стоящим вокруг татарам ли, черемисам ли, разобрать их трудно, все в тубетейках: „ты знаешь ли Иисуса Христа“? И получил тот же ответ: „не знаю“. „Вот и они так же не знают, как и вы“, сказал я иноверцам, магометанам и язычникам. Тогда православные излились в горькой жалобе на свя-

–124–

щенника: „никого ничему не поучит, никого ни о чём не спросит. В дома не входит. Мы просили его прочитать великопостную молитву, не пошёл. Подай ему только пудовики хлеба. С молебнами по дворам не ходит, а мы ждали его и готовились. За свадьбу с каждого, бедного и богатого сдерёт одно, – деньгами и хлебом выберет до 10 рублей. Одно слово, Бог с ним. Он нас не любит и мы его не любим“. Тем и заключили...

Августа 2-го прибыли в село Тепляки... Встречу здесь учинили надлежащую, с хлебом-солью, за околицей и св. иконой. Храм Божий великолепный, каменный, громадный, с отличным куполом. Но пение, – пели только исправляющий должность псаломщика и ещё исключённый из духовного звания дьячок. Только! На вопрос: „почему вы не приохотили никого к пению“? священник отвечает: „нет грамотных“. А я доказываю ему, что для этого не требуется грамотность, а требуется только благочестивая охота. Когда я стал спрашивать детей, то оказалась поразительная картина – двух–трёх десятков русских

детей, из которых почти все отвечают: „не знаю, не знаю, не знаю“, „ничего не знаю“, „нет ничего не знаю-с“. И очевидно отвечают с досадой и дерзостью, что им досаждают этими вопросами. Спрашиваем: „знаешь ли Иисуса Христа“? – „Нет, не знаю, ничего не знаю-с“. – „Образ Иисуса Христа, икону Христа-Спаса видел“? – „Нет, не видел, ничего не видал-с, ничего“. Впрочем, двое–трое из детей ответили: „знаю Иисуса Христа, видел“ и при этом указали не то на Тайную вечерю, не то на Распятие над царскими вратами. Но тех же спрашиваем, указывая на образ Богородицы, с Предвечным Младенцем: „а тут есть Иисус Христос“? – „Тут нет-с“. „А это Иисус Христос, или нет“? спрашиваем, указывая на большой образ Иисуса Христа, справа царских врат. Ответ: „нет, не Иисус Христос“. Один больше ответил: „нет, не Иисус Христос, это Спаситель“. Но по вопросу: „а Спаситель не Иисус Христос, и Иисус Христос не Спаситель“ – спохватился и стал твердить, что и это – Иисус Христос, Спаситель. Отчего дети, указывая вверх, говорили: „это Иисус Христос“? Я их спросил; „вам священник сказал это“? – „Да, священник“, отве-

–125–

тили. – „Давно ли“? – „Около полдня“. – „Сегодня“? – „Сегодня“. „А прежде не указывал“? – „Нет, не указывал“. Вообще, по ответам всех детей поголовно выходило, что священник прежде ни о чём их не спрашивал, ничему не учил, ничего не показывал и не объяснял. „А казалось бы, – говорил я, – молодой священник, только год тому назад вышедший из семинарии, должен бы внести в приход новую идею, новую энергию, новый плодотворный труд“. – К изумлению, выступил вперёд молодой человек, 23 лет, и стал горячо защищать священника, что священник-де учит и показывает, и объясняет, и ему показывал, и он спрашивал священника, и священник ему показывал и он знает Христа и указал икону Христа и Богородицы. Не зная, как понять эту выходку, я обратился к народу: „я буду рад, – сказал я, – скажите, быть может, и других священник когда-либо учил также, как и его“?.. „Или это подстроено“. Промолчали. Впоследствии священник объяснил мне, что этот молодой человек – церковный сторож; спрашивал

его не раз в церкви и священник не раз разъяснял его недоумения. Но там же, в церкви было и продолжение. Когда я, перестав спрашивать детей, толковал народу символ веры, одна женщина резко и громко прервала мою речь и вступила со мной в словопрение: „да, мы, батюшка, народ глупый. Вот и батюшка он также всякую молитву справляет. И учит. Да мы глупы, что же! Ребятишки наши, почитай что и в церковь не ходят, а коли который и придёт, то топчется беспрестанно от одной двери к другой“... „Так что тут батюшка с нами поделаешь“!? Женщина разумела не то, что священник толкует что-либо в церкви, а только то, что совершает Богослужение и за богослужением они слышат всякую молитву. Слышат, да не понимают и понять не желают, а священник никому ничего не объясняет, никого ни к чему церковному не приохочивает. Тут и о. благочинный П-в нашёл уместным выступить с публичной церковной апологией бездеятельности священников: „да что тут поделывать, когда их и в церковь не затащишь. Когда иного священник в год и одного раза не увидит“. Женщину, как после нам растолковали, подтолкнули

–126–

другие, как более говорливую: „ты мол говори“... Она и заговорила на тему, что они глупы и потому не знают Христа, и вперёд не намерены узнать Его, в церковь не ходят, а ходят, – так только безобразничают, да и впредь намерены также поступать. А о. благочинный поддакнул ей в том смысле, что духовенство тут ни при чём и впредь намерено относиться к этому также, как относилось и до сего дня. Пускай де народ христианский не знает Христа, как не знает до сего дня... Я ушёл из церкви с глубочайшим сердечным огорчением...

4-го августа, по утру прибыли в Кырпы. По церкви особых беспорядков не замечено. Церковь ни богата, ни убога. Но дети оказались не знающими ничего. И, пока я опрашивал детей, народ стал выходить из церкви, бесцеремонно топая ногами, не обращая ни малейшего внимания на то, что на это я обращаю своё внимание. Тогда я заговорил о неприличии такого поведения народа; но и в эту самую пору люди, поворачивая спины, уходили. Я сказал представителям полицейской власти,

т. е. становому и старшине остановить выходящих и подозвать ко мне последних вышедших, указав на то, что они – представители сельской власти не озабочиваются исполнением своей обязанности поддержать порядок и приличие в церкви в продолжении не более как получаса времени, которое проведёт в церкви, обзоревающий её, архиерей. К изумлению, старшина с грубым видом и тоном стал возражать: „да разве их всех остановишь“ и т. д. Становой поддерживал старшину, что полицией нельзя останавливать выходящий из церкви народ. А я говорил им, что нельзя останавливать силой, да и не требуется, а надо было соблюсти деликатность – настойчиво шепнуть народу, что выходить из церкви, топтать ногами, нарушать тишину и приличие в церкви, в эти минуты не годится. „Да они не слушаются“ – возразил становой. Подозванный мной, вышедший, малый оказался юношей 16 лет. И когда я спросил его по какому поводу он торопился выйти из церкви, когда я уже громко заметил, что делать так не годится, – он ответил, что вспотел, на что я возразил, что и мы потеем, раза по три в день потеем, а исполняем свой долг – проповедуем слово Божие хри-

–127–

стоименитым людям, как и он обязан был бы, конечно, раз в жизни послушать слова Божия, проповедуемого новоприбывшим архиереем. Я обратился к священнику с замечанием, что он ничему не учит; на что священник возражал, впрочем, весьма смиренно, что он читает им поучения. На это и я возражал ему весьма настоятельно; „к чему тут ваши поучения, когда ваши слушатели не понимают ваших слов, не имеют никаких элементарных христианских понятий, прямо говорят, что не знают Христа, не различают образа Христа от Богоматери, образ Богоматери от образа святителя Николая, не знают, сколько у нас богов“ и т. п. Огорчённый неприветливостью прихожан, я вышел из храма и, не посетив священника, уехал дальше. В объяснение неприветливости местных жителей мне говорили, что этот приход требует особой заботливости, особенно заботливого пастыря, приход окружён

татарами, приход одичавший, что здесь часто бывают побоища татар с русскими, доходящие до смертоубийств и т. д.

6-го августа прибыли мы после пополудни в Берёзовку на Каме... Здесь, к вечеру Преображения, накануне воскресного дня, служили мы всенощную с величанием св. Николаю. Народу было довольно, по случаю праздника, а на завтра за литургией было даже много. И всё было за богослужением хорошо, тем более что мы сами заботились настроиться мирно и не видеть недостатков, какие бы можно было усмотреть. Тем не менее недостатки сказались сами. Мы говорили поучение народу, начав с того, что всякий храм есть видимое небо; Березовскому же храму это название можно приписать по преимуществу, так как в нём по прекраснейшим иконам и стенным картинам можно прочесть всё начертание домостроительства нашего спасения. Между прочим, мы рассказали историю Рождества Христова, по прекраснейшей стенной картине с фигурами не менее роста человеческого. Да и говорим в заключение: „мы говорим это вовсе не для того, чтобы весь этот народ усвоил все, высказанные нами, понятия сейчас же с одного раза, а говорим для того, чтобы священники поняли, какое огромное пособие для своей проповеди они имеют у себя под руками, в этих священ-

—128—

ных изображениях. Но мы по опыту знаем, что с первого раза люди, не учившиеся в школе, ничего понять не могут“. „Вот примерно ты, мальчик, — обратился я к близь стоявшему мальчику, лет 13–14, — скажи, какое это изображение“, — указывая на икону Рождества Христова, нами только что разъяснённую. — „Да я-ж не знаю“, был ответ мальчика. После обедни читали мы акафист святителю Николаю; за литургией как-то не обращалось внимание на плач и крик грудных детей. Но при чтении акафиста, когда понадобилось собственной грудью перекричать вопли детей, оказалось, что для этого в моей груди нет сил, дети совсем заглушали моё чтение. Тогда я послал сказать, чтоб детей на время вынесли на двор, а был прекрасный тёплый и ясный день. Замечательно, что мужицкая грубость жителей не послушалась приглашения, посланного от

архиерея. Вопли ещё более усилились. Тогда я вторично вынужден был послать приказ, чтобы детей устранили. Но от этих волнений для меня испорчено было настроение молитвы пред чудотворной иконой Угодника Христова Николая. Народ не нашёл в себе деликатности настолько, чтобы дать покой молиться архиерею, который посетил их сельский, но общечтимый храм раз в своей жизни и очень может быть другой раз не будет иметь случая посетить. Я осведомился, откуда это набралось так много детей. Кричало их примерно 20 голосов, за раз. От усердия ли это матерей к храму Божию, к празднику, к архиерейскому служению? Хоть бы сказали, что именно от усердия, и то было бы утешительно. А то нет, прямо говорят: „пользуются праздником, чтобы исполнить требы, кто причастить дитя, а кто крестить“. – „Коли причастить“, – осведомляюсь я, – „так зачем же детей не подносили к причастию“? Не подносили ни одного ребёнка, хотя по крику детскому я и поджидал, что поднесут. – „У нас обычай такой, – объясняют мне, – что коли детей много, то причащаем после обедни, чтоб других не задерживать“. Не слыханный мной обычай и не вполне согласный с уставом и обычаем всеобдержным – причащать детей именно при явлении Св. Даров с словами: „со страхом Божиим и верою приступите“...

Предоставляю самим читателям, на основании приве-
-129-

дённых выдержек, судить о том впечатлении, какое произвела на „учёного, передового архиерея“ Уфимская епархия в 1877 году. Комментарии излишни. Но нельзя не отметить, что аноним ошибается, называя священника Малиновкина – „Малиновским“, и передавая случай с крестьянской девушкой, имевшей место в с. Калинниках, как бывший в селе Сорвихе. Ничего похожего на передразнивание в Бирском монастыре Уфимских монахинь (?) „Отчёт по обозрению“ не говорит, хотя, как читатель его может убедиться из приведённых выдержек, составитель „Отчёта“ не скупится вообще на подробности и мелочи. Не правдоподобнее ли, что оба сообщения анонимного „Уфимского священника“ о

передразнивании – городская сплетня, в основе которой лежит мысль об экспансивности архиерея.

h6C (Окончание следует)h6C .

Сообщил Законоучитель Одесского Кадет. Корпуса,
Священник *Сергий Петровский*.

16 ноября,

1903 года.

Глаголев С.С. [Некролог.] Профессор Дмитрий Федорович Голубинский (род. 19 мая 1832 г., † 3 ноября 1903 г.) / С портретом // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 130–161 (3-я пагин.)



Профессор Димитрий Феодорович Голубинский (1832 г. 19 мая – 1903 г. 23 ноября).

Московская Духовная Академия лишилась старейшего члена из своей корпорации. Сошёл в могилу профессор Академии по естественнаучной апологетике Димитрий Феодорович Голубинский. С ним, можно сказать, сошла в могилу старая Академия. Почти полвека московская Академия управлялась властной рукой митрополита Филарета, и это управление могуче сказывалось на всех сторонах жизни Академии. Особенно оно сказывалось на работах профессоров, на всех учёно-литературных трудах выходивших из Академии. Димитрий Феодорович среди профессоров Академии был последним, на котором всецело отразился дух школы первой половины XIX столетия, он был живым воплощением, традиций

школы за первое полстолетия её существования, он твёрдо знал эти традиции и свято хранил их. Своими воспоминаниями о прошлом он служил живой летописью для Академии. Но он является не только выразителем духа воспитавшей его эпохи, он представляет собой то лучшее в нравственной сфере, что могли создать своим воспитательным влиянием лучшие представители тогдашней богословской школы. Представлявший собой по выработке характера, по твёрдости своих нравственных принципов, по строгости своих правил жизни исключительно высокое нравственное явление, он, являясь по своим традициям человеком для нас прошлой эпохи, по своим нравственным

–131–

качествам являлся для нас человеком из другого мира.

Он был сыном профессора Академии Феодора Александровича Голубинского, которого называют родоначальником русского теизма. Философ-священник, соединивший в себе высокое образование и глубоко-смирненное благочестие, был воспитателем своего сына и в жизни стал для него идеалом. У Феодора Александровича было девять человек детей, из них пятеро умерли очень маленькими, остались в живых дочь Мария и сыновья: Сергей, Димитрий и Пётр. Димитрий родился в 1832 г. 19 мая. Жена Феодора Александровича Анна Ивановна, урождённая Кутневич, сестра известного протопресвитера Кутневича, была родом из западного могилёвского края. Её мать, бабушка Димитрия Феодоровича, помнившая и знавшая ещё Георгия Конисского, кажется, была для Димитрия Феодоровича первой учительницей истории. Своими рассказами о прошлом она доводила маленького мальчика от его настоящего (около 40-го года XIX столетия) почти на целое столетие назад – к половине XVIII века. Может быть эти рассказы бабушки – правдивые, назидательные и содержательные – впервые возбудили в мальчике любовь к тому, что было, к тем, которые умерли. Без сомнения вся высоконравственная семья Голубинских направляла мысль мальчика так, что из прошлого нужно выбирать хорошее, что не всё должно вспоминать, что для

нравственного блага настоящего и будущего порой полезно забыть кое-что прошедшее.

Детство Дмитрия Феодоровича не долго было светлым и радостным. Ему не было ещё девяти лет, когда умерла его мать. А затем последовательно и непрерывно смерть стала отнимать у него одного за другим близких ему людей. В 1844 г. Дмитрий Феодорович после домашнего приготовления поступил в вифанскую семинарию. Ему было всего лишь 12 лет и сам он, как говорил, не желал спешить с своим образованием, он просил своего родителя дозволить ему остаться на повторительный курс в младшем классе или, кажется, просил о том, чтобы ему не поступать в Академию непосредственно по окончании курса. Феодор Александрович не согласился. Тем об-
-132-

стоятельством, что ему не давали передохнуть при прохождении образования, Дмитрий Феодорович отчасти был склонен объяснить то, что ему не удалось узнать немецкого языка. Он знал только французский. Вероятно занятия немецким откладывались за недосугом в том предположении, что учитель немецкого языка был всегда на лицо: Феодор Александрович преподавал немецкий язык и прекрасно владел им. Юный Голубинский в семинарии уже вёл дневник, который потом продолжал всю жизнь. Интересно, что при тогдашних порядках даже Дмитрий Голубинский оказывался заслуживавшим наказания. Так профессор Ключарев, впоследствии архиепископ харьковский Амвросий, два раза ставил его столбом в классе. Разумеется, оба раза по недоразумению. В 1843 г., когда Дмитрий Феодорович перешёл в богословский класс, 26 сентября митрополитом Филаретом он был посвящён в стихарь, т. е. в степень церковного чтеца и он дорожил этой степенью и говорил, что не считает себя вправе искать степеней высших. Поднимался вопрос о принятии им монашества, ещё серьезнее и упорнее поднимался вопрос о принятии им священства, но он оставался мирянином или – вернее – монахом в миру. Очень может быть, что мысль о священстве занимала его. Молиться за других и себя пред престолом, совершать бескровную жертву за близких и

знаемых, это казалось высоким счастьем для его отца, для Александра Васильевича Горского, так это должно представляться и всякому благочестивому человеку. Димитрий Феодорович, рассказывая о том, как его склоняли к священству, говорил: „ведь, пред принятием сана я должен исповедаться во всех грехах моей жизни, а вдруг священник бы нашёл у меня такой грех, который делает невозможным моё посвящение“. И он остался в стихаре, стихарь он обыкновенно надевал 30 сентября и читал в академическом храме паремьи накануне храмового праздника и дня акта Академии и в стихаре он завещал похоронить его, что и исполнено.

В 1849 г. Димитрий Феодорович лишился двух своих дядей, из которых один и жил в доме его родителя. В 1850 г. он поступил в Академию. Академические годы

—133—

были для него не только годами получения высшего образования, но и годами получения высших уроков терпения. Его старший брат Сергей, студент Академии, страдал чахоткой, он болел долго и умер в конце января 52-го года. На похоронах простудился младший Голубинский – Пётр, и скарлатина в три дня унесла его в могилу. Сестра Димитрия Феодоровича ещё в 1847 г. вышла замуж (она умерла в 1858 г.) так, что Димитрий Феодорович остался теперь один в семье своего родителя. Скоро он должен был остаться совсем одним. В 1854 г. он окончил курс пятым магистром и был оставлен при Академии бакалавром по кафедре физики и математики. Феодор Александрович подал в отставку и отправился на свою родину в Кострому, где неожиданно схватил холеру и скончался 22 августа. Мы слышали, что Димитрию Феодоровичу предлагали бесплатно занимать казённую квартиру представленную его родителю, но он отклонил это предложение, он нанял себе дом в Посаде около церкви св. Ильи пророка, перенёс туда обстановку, в которой жил его отец, и не внося никаких новшеств, прожил здесь до смерти. Пытался, правда, было он устраивать в своей квартире звонок, но назойливые посетители, приходившие к нему с просьбами, обрывали у него звонки, и он прекратил попытки их устраивать. Приходившие к нему

возвещали о своём прибытии стуком в окно нижнего этажа, где находилась прислуга, и тогда им отпиралась дверь.

От своего родителя Феодора Александровича Димитрий Феодорович получил наследство только не такое, какое дети обыкновенно получают от отцов. Отец оставил сыну бедных, которых призревал и которых теперь должен был призрывать сын. Это наследство Димитрий Феодорович принял с любовью и исполнял по отношению к нему все евангельские обязательства. И получаемый им теперь денежный капитал в виде скромного бакалаврского жалованья и приобретённый им духовный капитал в виде знаний он должен был отдавать другим. Он стал теперь вместо отца профессором в Академии и благотворителем бедных в Посаде. Весьма вероятно, что, когда Димитрий Феодорович вступил на кафедру, запас

—134—

его знаний не был обширным, но едва ли когда кроме него входил на кафедру профессор в столь юном возрасте с столь твёрдо выработанным непоколебимым мировоззрением, с такой твёрдой нравственной волей, с таким ясным взглядом на путь, который предлежит человеку на земле.

Мы сказали, что на нём отпечатлелась эпоха первой половины XIX века. Нам могут возразить, что в Академии он учился уже в начале второй половины столетия, и эта вторая половина и была эпохой его деятельности. Это верно, но новая эпоха началась на Руси не с 51-го года, а с вступлением на престол нового императора. Суровость и строгость характеризовали время до Александра II. И замечательно, как покойный сумел усвоить лучшее из обеих эпох — он усвоил от первой строгость и требовательность к себе и от второй — мягкость и снисходительность к другим. Поэтому в себе самом он представлял воспитанника сурового режима. Он строго исполнял требования академического устава, был всегда безусловно покорен и почтителен к гражданской и церковной власти. Только раз, как знает это автор настоящей статьи, в 1897 г. ему приснилось, что он самовольно разорвал один указ и то, проснувшись, он испугался. Насколько он был дисциплинирован и насколько он дисциплинировал самого себя,

можно только удивляться. Он любил стихи и не мало знал наизусть. Но он любил выбирать у поэтов гуманные и благородные мысли. Он любил Жуковского. Из Пушкина нередко перед другими читал „Анчар“. О Лермонтове он говорил, что „Демона“ его не читал, но его „ангела“ знал наизусть и по поводу „Валерика“ говорил: вот, господа, и военный был и светский, а посмотрите, какие у него иногда встречаются гуманные мысли – он говорит в Валерике после описания кровавого сражения:

„Я думал: жалкий человек!
Чего он хочет? Небо ясно.
Под небом места много всем,
Но непрестанно и напрасно один воюет он.
Зачем?“

–135–

Беллетристических произведений он не читал, пародий на стихотворения, сатир, насмешек, карикатур он не признавал. Как он смотрел на подобные занятия, можно видеть из следующего. В 1847 г. застрелился (зарядив пистолет пуговицей) студент Академии Сергей Куняев. Он оставил после себя такое стихотворение:

Не жилец уже я на белом свету,
Не кормилец я отцу, матери,
Не защита я сёстрам, братьям моим.
От меня, мой друг, не жди помощи.
Истощила грусть, тоска лютая
Молодую грудь, тело крепкое.
Высох мозг у меня, сердце выныло.
Кровь застыла во мне, прерывается дух.
И глядит мне в глаза с злой улыбкою смерть.
А пожить по душе не успел ещё я,
И всего то мне 22 года.

Обсуждая иногда судьбу этого несчастного студента, Димитрий Феодорович говорил, что был у него, по-видимому, некоторый грех – духовная гордость. Куняев умел рисовать. Между его товарищами был один имевший собаку и любивший выпить. Куняев изобразил этого своего товарища на таком

рисунке. Стоит кабак. К нему направляется студент. Собака, опередившая своего хозяина и очевидно отлично знавшая намерения хозяина, лапами стучится в дверь кабака. Эта товарищеская насмешка, которую при дружественных отношениях между товарищами мы готовы признать невинной и безобидной, в глазах Дмитрия Феодоровича была недопустимой, он готов связать с ней печальную судьбу Куняева, а об изображённом в карикатуре товарище говорил: Бог судил ему быть потом священником и он скончался не так давно в сане протоиерея.

Как был строг покойный к словам! Выше в приложении к нему мы употребили слово „мировоззрение“. Он не употреблял этого слова. Оно, говорил он, введено в употребление немецкой идеалистической философией (Weltanschauung) и включает в себе пантеистический смысл. Конечно, должно признать, что филологически он прав. Под мировоззрением мы разумеем воззрение на всё, зна-

—136—

чит, и на Бога, значит и Бог включается в мир. Теперь в самом слове мировоззрение не ищут указания на его характер (нередко употребляют выражение: теистическое мировоззрение), но должно признать, что поэтому филологически оно далеко не соответствует обозначаемому им понятию. Дмитрий Феодорович писал не январь, а генварь, потому что слово январь напоминает о языческом боге Янусе, он писал Георгий, а не Юрий, потому что имени Юрий нет в христианских святцах. Он постоянно помнил слова Спасителя: „за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда“ (Мф.12:31). Слово может и соблазнять, и убивать, с ним нужно обращаться в высшей степени осторожно и употреблять его непременно ясно. По поводу выражения: Архимандрит Макарий написал любовное письмо к Феодору Александровичу Голубинскому, Дмитрий Феодорович сказал, что любовное нужно заменить словами исполненное любви, иначе оно может подать повод к двусмысленным толкованиям. Дмитрий Феодорович безусловно не позволял употреблять церковные и священные выражения о нецерковных предметах.

В этой его осторожности по отношению к слову сказалось и влияние митрополита Филарета, требовавшего строгого обращения с словом, и его родителя много лет бывшего цензором в эпоху самой суровой цензуры и нравственный характер его самого страшно смущавшегося мыслью, что он может кого-либо соблазнить.

Как преподаватель, Димитрий Феодорович отличался ясностью изложения. По отношению к физике он руководился правилом своего предшественника Николая Александровича Сергиевского: никогда не производить в аудитории опыта, который ранее не был произведён наедине в кабинете. Преподавание его по необходимости должно было быть очень элементарным, так как слушатели не владели даже элементами математического познания. Физико-математическое образование вообще в духовных академиях непрерывно шло на убыль. Сначала было особое физико-математическое отделение, затем разделение на отделения было уничтожено, преподавание физико-математических наук сделано общеобязательным и было отменено

–137–

преподавание дифференциального и интегрального исчислений. А затем было отменено и совсем преподавание физико-математических наук. Можно пожалеть, что не осталось курса Димитрия Феодоровича. Этот курс несомненно должен был отличаться той ясностью и строгостью, которые характеризуют классических математиков и которые к сожалению до того отсутствуют у некоторых современных, что публикуются даже ошибочные теоремы. Димитрий Феодорович любил ссылаться на точность Эвклида и указывал, что его теперь искажают. Воззрений новой геометрии, нашедшей своего родоначальника в Лобачевском, он не разделял, но и не отрицал решительно. По теории Лобачевского сумма углов плоского треугольника менее двух прямых. Это „менее“ может быть обнаружено только на громадных треугольниках, если, напри., соединить воображаемыми прямыми три звезды и произвести измерение углов этого треугольника. Лобачевский и произвёл такую проверку и нашёл подтверждение своей теории.

Димитрий Феодорович указывал, что в этом аргументе – который в сущности у Лобачевского не имеет значения – есть некоторый логический круг, так как измерение производилось Лобачевским по принципам обычной геометрии и поэтому может свидетельствовать только об ошибке того, кто измерял. Димитрий Феодорович приводил и доказательство эвклидова постулата, на отрицании которого утверждаются все новые геометрические представления. Вот – сущность принимавшегося им доказательства. Если две прямые (BC и EF) перпендикулярны к третьей (CD), то тогда какой бы малый угол ни образовывала линия (CA) с одним из перпендикуляров (BC), она непременно при продолжении пересечёт и другой (EF). Опишем произвольным радиусом из С точки пересечения линий BC и CA четверть окружности. Допустим, что угол BCA, образованный нашими прямыми содержится n раз в данном прямом угле (четверти окружности). Если расстояние между перпендикулярами BC и EF равно некоторой величине CE, отложим и раз это расстояние на продолжении линии CE, представляющей собою одну из сторон нашего прямого угла и воздвигнем из точек отделяющих одно расстояние a от другого соответ-

–138–

ственные перпендикуляры. Эти перпендикуляры образуют n поясов заключённых в сторонах нашего прямого угла и ограничивающих протяжение меньшее, чем этот прямой угол. Прямой угол равен углу BCA умноженному на n . Значит $BCA \times n$ больше пояса $BCEF \times n$; значит угол BCA пояса BCEF. Т. е. протяжение заключённое между двумя пересекающимися линиями – как бы ни был мал угол образованный ими – всегда больше протяжения заключающегося между двумя линиями перпендикулярными к третьей, как бы ни было велико расстояние между этими линиями. Отсюда получается вывод, что линия, пересекающая один перпендикуляр, непременно должна перейти и за другой, чтобы захватить протяжение находящееся вне данных перпендикуляров. Всякий занимавшийся геометрией конечно видит слабость этого аргумента (сравниваются бесконечные протяжения, а к

бесконечностям затруднительно прилагать категории „больше“ или „меньше“). Затем можно принять этот вывод и всё-таки отвергнуть постулат Эвклида вместе и с геометрией Лобачевского во имя геометрии Римана. За всем тем отказать совсем в значении этому аргументу нельзя. Димитрий Феодорович занимался постулатом Эвклида не во имя тех философских соображений и выводов, которые теперь связываются с его признанием или отрицанием, а во имя стремления к строгому доказательству. Не вводить в рассуждение произвольных или недостаточно обоснованных положений – вот, его требование. Относительно другой исторической проблемы геометрии о квадратуре круга Димитрий Феодорович говорил, что квадрат равновеликий кругу может быть построен. Неизвестно, что он имел в виду, говоря о возможности такого построения. Весьма вероятно, что он разумел метод Динострата и его знаменитую квадратрису.

Его преподавание физики было эмпирическим. Каждое положение он стремился доказать опытом, и, если бы из его учеников выходили преподаватели физики в средних заведениях, они бы от него научились многому для своей педагогической деятельности. Некоторые из его определений врезались в память. Бытие есть действие, говорил он, инерция есть самонедеятельность мате-

–139–

рии, и он ясно и тщательно разъяснял эти два, по-видимому, трудно согласуемые положения. Его физический кабинет был беден. Он тратил не него всю жизнь собственные средства. Физическим теориям с метафизическим оттенком он отводил мало места. Вообще к метафизике он, по-видимому, не имел склонности. Сын философа он не читал философов, он признавал прежде всего и глубже всего православную веру и затем положительную науку. Он изучал и призывал изучать природу в духе веры. Его можно назвать православным позитивистом.

Из бакалавра он превратился в ординарного профессора. Но дни его кафедры были уже сочтены. Готовился новый устав. Имелось в виду улучшить воспитательную часть, радикально

изменить к лучшему материальное положение духовных школ. Преобразование собственно учебной части нельзя сказать, чтобы отличалось ясным характером. В высшей богословской школе богословские науки стали предметом лишь специального отделения, сам курс обучения, в сущности, стал ограничиваться тремя годами, четвёртый курс был каким-то номинальным и фиктивным. Распределение предметов по отделениям представляло собой что-то странное. Человек занимавшийся изучением словесности и, положим, специально русской литературы обязан был изучать церковное право, пастырское богословие и литургику, но он не мог слушать курсов по русской истории, изучавший патристику не мог слушать церковной истории и наоборот. Так своеобразно были распределены предметы по отделениям. Очевидно, при составлении устава совершенно отсутствовала идея, что успешное изучение всякой науки необходимо обуславливается изучением наук вспомогательных, прикладных. Димитрий Феодорович обратил на это внимание по вопросу о физико-математических науках. Стало известно, что предполагается закрытие кафедр по ним в академиях. Димитрий Феодорович в 1868 году подал академическому начальству мнение о „необходимости преподавания физико-математических наук в духовных академиях“. Эта необходимость, по его мнению, обуславливалась потребностями апологетическими и потребностями правил-

–140–

ной постановки этих наук в духовных семинариях. Вот, что он говорил относительно первого и относительно второго. 1) „Священное Писание научает нас, что рассматривание видимой природы должно вести к Богопознанию, это учение раскрывается и отцами церкви. К Богопознанию должно вести как простое рассматривание природы, так, даже более, научное исследование её. Много можно указать примеров, как естествоиспытатели, особенно в прежнее время, руководствовались этим взглядом на природу и раскрывали его. К сожалению, в настоящее время этот светлый и истинный взгляд у многих естествоиспытателей более и более теряется. А

потому особенно в настоящее время при значительном расширении области естественных наук, весьма нужно было бы позаботиться о восстановлении истинного взгляда на природу. Такую услугу истинному просвещению должны оказать духовные академии. В самом деле для этого нужны деятели, получившие как богословское, так и физико-математическое образование, а таких деятелей могут готовить духовные академии, если в них будут преподаваться физико-математические науки. 2) Потребность в таких деятелях особенно ощутительна в настоящее время, потому что многими современными естествоиспытателями не только опускается из вида истинный взгляд на природу, но и распространяются ложные мнения. Таковы: пантеистические мнения о саморазвитии вселенной... разные ложные мнения о происхождении мира... старание объяснить чудеса естественным образом... 3) В частности, со стороны геологов много представляется возражений против священного бытописания о творении мира... Нужно позаботиться, чтобы были люди готовые потрудиться на поприще решения таких возражений. Если при духовных академиях будет продолжаться преподавание физико-математических наук, то можно надеяться, что явятся такие деятели... Если в академии человек отчётливо ознакомится хоть с некоторыми из естественных наук, то через это открывается ему возможность самому идти далее по проложенному пути... Если же при этом богословским образованием даётся доброе направление его трудам, то естественно открываются и побуждения и удобства потрудиться с пользой над вопро-

—141—

сами, относящимися к творению мира... 4) Физико-математические науки имеют тесную связь с богословскими и другими науками. Можно указать много мест из Священного Писания, при объяснении которых нужно принимать во внимание физические сведения, много бывает случаев, когда исследования богословских и других наук соприкасаются с вопросами из астрономии, пасхалии... А потому, если прекратится в духовных академиях преподавание физико-

математических наук, то много может встретиться затруднений“... Знание богословия для преподавателей физико-математических наук в духовных семинариях, по мнению Дмитрия Феодоровича, нужно для предохранения их от увлечения ложными мнениями и знание физико-математических наук хотя бы одним членом правления нужно для того, чтобы препятствовать распространению ложных мнений преподавателем физики, если бы такой печальный случай имел место.

Трудно не видеть всей основательности рассуждений Дмитрия Феодоровича. Опыт тридцати пяти последующих лет даёт только основания их дополнить, но не опровергать. Аполлогетика упала на Руси, и нигде на западе так не преобладает антирелигиозное направление в естествознании, как у нас. Аполлогетические трактаты, написанные по старым и случайным пособиям, нередко без достаточного понимания даже и этих пособий и с искажением их, служат прямо против той цели, которую преследуют. Философия падает и должна падать в духовных школах. Изучение философии в настоящее время немыслимо без знания основ естествоведения и физико-математических наук. Получивший академическое образование философ, если самостоятельно – что очень нелегко – не изучит их, лишён возможности читать некоторые важные философские сочинения, хотя они напечатаны и по-русски. Наконец случилось и нечто неожиданное: на скудное семинарское жалованье оказалось невозможным находить преподавателей по математике и физике с университетским образованием. Вакансии пришлось замещать академиками, и вот кандидаты богословия, занимавшиеся ветхим заветом или поморским расколом, неожиданно для самих себя стали превращаться в Лапласов и Лагранжей.

–142–

Мнение Дмитрия Феодоровича осталось только мнением. Тогдашний обер-прокурор Св. Синода гр. Толстой хотел видеть в академиях лишь богословские факультеты. Он принужден был несколько поступиться своими взглядами, но он совершенно напрасно думал, что проектируемые им академии подобны

богословским факультетам запада. В западных университетах на богословских факультетах действительно преподаются только богословские предметы, не преподаётся философии, истории, даже церковное право читается не на богословском, а на юридическом факультете. Но факультет есть часть университета и неразрывен с ним. Немецкому студенту богослову в выдаваемых ему правилах прямо рекомендуется записываться на философские курсы на философский факультет. Китайские стены там не разделяют факультеты. Студент, занимающийся ветхим заветом, может слушать на философском факультете нужные ему ассирологию и египтологию, занимающийся церковной историей может слушать церковное право с юристами и государственную историю с философами. В России Духовная Академия есть самодовлеющее целое, поэтому студент должен в ней иметь возможность знакомиться не только с богословскими науками, но и с теми, которые служат богословским наукам вспомогательным и прикладным образом. В частности, если в наших академиях надлежащим образом не будет поставлена философия, то тогда она не может быть правильно поставлена и в семинариях, так как учителей и за хорошие деньги негде будет найти: университетские воспитанники – за редкими исключениями – плохие философы, а с педагогикой, связанной в семинариях с философией, незнакомы совсем.

Физика и математика были исключены из круга предметов, преподаваемых в академии, но, к счастью, в устав был введён параграф дававший возможность дополнять этот круг новыми предметами. „С разрешения Святейшего Синода, по усмотрению нужды, могут быть вводимы и новые предметы сверх поименованных, а также вообще делаемы изменения в учебной части академии (по уставу 1869 г. § 115, в новом уставе 1884 г. § 104). Этот параграф подал надежду Димитрию Феодоровичу, что не всё

–143–

ещё пропало. Новый устав был утверждён 30 мая 1869 г., но введение его в Московской Академии была отложено до осени 1870 г. Димитрию Феодоровичу предлагали занять новую

кафедру. Он отказался. Посоветовали съездить ему в Петербург и там с тогдашним московским митрополитом Иннокентием переговорить об открытии в Академии кафедры по естественным наукам под именем естественнонаучной апологетики. Димитрий Феодорович совершил эту поездку. Владыка митрополит отнёсся сочувственно к просьбе Димитрия Феодоровича. Для проектированной кафедры он был назначен преподавателем. Раньше профессорам академии в виду скудости их содержания давалось пособие из средств московской кафедры, с введением новых окладов пособие это прекратилось, но часть его в размере двух тысяч была назначена на содержание преподавателя по кафедре естественнонаучной апологетике. Учреждение кафедры, как сверхштатной, было утверждено Святейшим Синодом. Но вверху, по-видимому, несочувственно относились к этой кафедре. Лично Димитрию Феодоровичу сомнение в полезности такой кафедры высказал Ив. А. Чистович. 31 октября 1880 года. Димитрий Феодорович начал чтение лекций по естественнонаучной апологетике и с тех пор он читал их непрерывно до самой смерти. Последняя лекция прочитана была им 17 сентября 1903 года.

Димитрий Феодорович стал преподавателем сверхштатным. Бывший ординарный профессор по своему юридическому положению в Академии стал ниже приват-доцентов и и. д. доцента. Права голоса при решении академических дел он был лишён: он не был ни членом совета, ни членом правления. Предмет его был необязательным, письменных работ студенты ему не представляли. Правда, ему никто не давал чувствовать некоторой двусмысленности его положения, к нему относились все сообразно с его старшинством и высокими достоинствами, но несомненно он сам чувствовал ненормальность своего положения. Он высказывал желание, чтобы его кафедра – хотя бы после него – была превращена в штатную. По-видимому одно время возможность этого предносилась. Ревизовавший академию в 1875 г. архиепископ литов-

–144–

ский Макарий (впоследствии митрополит московский), побывав на лекциях Дмитрия Феодоровича, говорил тогдашнему ректору Академии Александру Васильевичу Горскому „о своём намерении рекомендовать учреждение класса естественнонаучной апологетики и в других академиях“. Тогда, конечно, эта кафедра стала бы штатной. Но ничего этого не случилось.

Дмитрий Феодорович хлопотал, собственно, об открытии кафедры по физико-математическим или естественным наукам, а была открыта кафедра по естественнонаучной апологетике. Ударение лежит на последнем слове. Но дело в том, что для такой апологетики нужны естественнонаучные познания, следовательно, их прежде всего и должно сообщать. Дмитрий Феодорович так и поступал: он преподавал физику с краткими сведениями из химии и начала астрономии – приблизительно гимназический курс физики и космографии без математического отдела. Курс преподавался так, что представлял собой распространённое физико-телеологическое доказательство бытия Божия, опирающееся не только на частные явления целесообразности, но и на всю систему физико-химических законов, и на рассмотрение устройства планетного и звёздного мира. Митрополит Иннокентий и сказал Дмитрию Феодоровичу, что преподавание физико-математических наук в апологетическом духе есть его прямая обязанность. И он свято исполнял её. Он любил ставить в соотношение физические факты с текстами Священного Писания, и в этих случаях его серьёзность и благоговение, с которыми он читал тексты, сами по себе производили глубоко назидательное впечатление на слушателей.

При выписке и указании руководств по своему предмету он естественно должен был испытывать затруднения. В современных учебниках по физике и химии постоянно встречаются тезисы о вечности материи и ещё более радикальные (о самосохранении и вечности мира, мировой эволюции и т. п.). Если нужда заставляла обращаться к подобным руководством, он оговаривал и опровергал все мысли их представлявшие ему антирелигиозными, как

нечестивые. Приходилось ему при этом сталкиваться с прямой недобросовестностью и за обличение её претерпе-

–145–

вать брань. Так в Вятке была переведена на русский язык книга Секки „Единство физических сил“ (в издании Павленкова). В итальянском подлиннике и во французском переводе, с которого, кажется, был сделан русский перевод, книга была проникнута апологетическим христианским духом. Русский издатель постарался вытравить этот дух и заменить его духом антирелигиозным. Дмитрий Феодорович в печати обличил тенденции русского переводчика, и за это издательская фирма усвоила ему потом имя члена общества братьев Иисуса, т. е. назвала иезуитом, усвоив этому слову антиморальное значение. Человеку, восстанавливавшему правду, бросили в лицо обвинение в фальши и лицемерии, и несомненно, что многие читатели павленковского издания поверили этому фарисейскому обвинению.

Вопрос об отношении тех или иных естественнонаучных теорий к христианскому мировоззрению может быть решаем очень различно по той причине, что мы не располагаем данными для бесспорного решения. Дмитрий Феодорович по апологетическим вопросам следовал тем решениям, которые установились у русских апологетов до него, а по тем вопросам, по которым высказывался его родитель, он безусловно следовал взглядам последнего. Происхождение организмов он приписывал непосредственному творческому акту. Теорию произвольного зарождения в её традиционной форме он безусловно отрицал, новые воззрения эволюционные, как и всю теорию эволюции, он игнорировал. Однажды ему высказали, что то или другое решение вопроса о происхождении организмов может быть согласовано с христианскими воззрениями, что св. Василий Великий (в его шестодневье) прямо и решительно признаёт произвольное зарождение, и что выражения Библии „да произведёт земля душу живую“, „да произрастит земля зелень“ и др. могут быть истолкованы в смысле благоприятном для теории произвольного зарождения. Дмитрий Феодорович ответил уклончиво. По вопросу о

шестидневном творении он склонялся к буквальному пониманию Библейского повествования. Геологией он не занимался и, по-видимому, в неё не верил; впрочем, нужно заметить, что он далеко не обо всём выска-

—146—

зывался до конца. По-видимому он представлял, что физический мир до падения человека был совершенно иным, чем теперь, что нравственная катастрофа на земле повлекла за собой и физическую. Он нередко говорил, что пытаются в доказательство глубокой древности мира делать ссылки на астрономию, говорят о звёздах, свет от которых будто бы дошёл до земли в течение десятков тысячелетий, но что эти ссылки совершенно неосновательны. Доселе действительно измерено расстояние таких только звёзд, свет от которых доходит до земли менее, чем во сто лет, а предположения о громадных расстояниях других звёзд произвольны. Главное, на что он хотел, направлять внимание слушателей, это целесообразное устройство земли, положение земли во вселенной, в солнечной системе, её наклон к эклиптике, время её обращения вокруг оси и солнца, распределение поясов температуры, морей, пустынь, гор и долин, движение ветров, особенности в явлениях при замерзании воды, всё, по его воззрениям, указывало на Высочайший Разум устроивший этот мир. Он не любил спорить с противниками телеологии, но, когда его вызывали высказаться о ком-нибудь из них, он высказывался по обыкновению сдержанно, но решительно против. Когда ему было указано, что Лаплас, часто обвиняемый в атеизме, в своей „системе мира“ вовсе не отрицает бытия Божия, он сказал: о луне он там говорит не хорошо (Лаплас считал напрасным усматривать целесообразность в том, что луна у нас зимой светит долее, чем летом). Димитрий Феодорович, по-видимому, за многое уважал Тиндаля (за ясность изложения, искусство в устройстве опытов, отрицание самозарождения, добросовестное сознание в несовершенстве научных теорий), но его глубоко смущал поход Тиндаля против конечных причин. Он даже написал к Тиндалю по этому вопросу письмо на французском языке, но не получил никакого ответа. Любил Димитрий Феодорович говорить о

благомыслящих натуралистах, но не всё он здесь договаривал. Когда ему был предложен вопрос: „а знаете ли Вы, что Ньютон отрицал Троичность и был антитринитарием“, он ответил: „да, существует на него это нареkanie“ и не стал говорить ничего более. Он глу-

–147–

боко ценил и великие заслуги, и благочестие Ньютона и ему не хотелось произносить суда над его религиозными заблуждениями, ему не хотелось, чтобы даже знали о них.

То, что он о многом молчал и не говорил, многим внушало мысль, что это многое ему неизвестно. Часто в этом ошибались. То, о чём он молчал, иногда глубоко занимало и смущало его. Так раз через 15 лет после появления в свет одной диссертации он неожиданно спросил собеседника: правилен ли тезис автора этой диссертации, что св. Василий Великий заимствовал свою книгу о святом Духе из эннеады Плотина. Ясно, что он был убеждён, что у автора, нужно заметить, строго православного по своим воззрениям, в этом пункте была какая-то путаница. Смущали его новые взгляды и теории. Не всегда он довольствовался и существовавшими объяснениями св. Писания или каких-либо фактов. Так, видно, его смущал текст: „приложи им зла, Господи, приложи зла сильным земли“, он ни минуты не сомневался, что этот текст, как и всё Писание, богодухновенен, но предлагавшиеся понимания его, видно, представлялись ему неудовлетворительными.

Будучи строго православным, он хорошо и с любовью относился к лицам иных исповеданий. На юбилее профессора Василия Александровича Соколова он говорил: наши предки были очень благочестивыми, но они относились слишком сурово к лицам иных исповеданий, Вы в Вашей книге „Иерархия англиканской епископальной церкви“ показали, что и у западных христиан можно и должно находить доброе. На его взглядах на разные исповедания несомненно сказалось влияние лиц бывших в добрых отношениях с его отцом. Так, Димитрий Феодорович всегда защищал масонов. Было бы отсюда, конечно, весьма неосновательно заключать, что он разделял их воззрения. Его глубоко оскорбила категорически брошенная

фраза в Православном Обозрении одного профессора академии, что его отец – Феодор Александрович был масоном. Он выразился об авторе, что у него была склонность так сказать иногда что-нибудь без всяких оснований. Но поучительно заметить, что по поводу одной тяжёлой неприятности, постигшей этого профессора Дими-

–148–

трий Феодорович всегда замечал, что сведения, сообщённые в печати об этом деле противниками профессора не точны, и был на его стороне. К рационалистам, понятно, он не мог относиться дружелюбно, но он относился к ним правдиво. Так, он указывал, что граф Мих. Влад. Толстой о своём отце рационалисте давал неверные сведения (в Русском архиве – Хранилище моей памяти) и не смотря на то, что все речи Толстого клонились к возвышению Голубинского отца, Голубинский сын говорил, что их не должно принимать во внимание, так как они не совсем правдивы и точны. Среди близких знакомых отца Дмитрия Феодоровича были лютеране. Дмитрий Феодорович с любовью вспоминал о них. Так он говорил о каком-то докторе лютеранине, который обедал у них, благоговейно выслушивал предобеденную молитву и говорил, что он признаёт, что в евхаристии подаётся истинное тело и истинная кровь Господа. Можно ли молиться за усопших иноверцев? Дмитрий Феодорович решал этот вопрос для себя в положительном смысле, но он тщательно искал возможно твёрдых опор для такого решения“. Читали ли Вы, спросил он автора настоящих строк, статью Душеполезного Чтения о молитве за усопших инославных? Говорят, что можно молиться. Действительно, станешь молиться, как не помянуть добрых знакомых, скончавшихся в лютеранстве?“ Лютеранское влияние не могло сказаться на его строгом православии, но оно, кажется, несколько сказалось на его представлениях о католицизме. Не сочувствуя григорианскому календарю, Дмитрий Феодорович писал одному высокопоставленному лицу: память Григория XIII омрачена в истории: когда он получил известие о Варфоломеевской ночи, он отслужил благодарственный молебен. Дмитрию Феодоровичу было

указано, что по лютеранской версии Григорий служил молебен по случаю избиения протестантов (гугенотов), но что по католической версии он получил известие о спасении Карла IX, которому будто бы угрожали убийцы – гугеноты, и поэтому отслужил благодарственный молебен. Как дело было на самом деле, теперь восстановить трудно, но Димитрий Феодорович в данном случае вопреки своим принципам склонился к осуждению Григория.

–149–

Однако с истинной, нелицеприятной строгостью он относился только к самому себе. Он хотел быть строго послушным сыном православной церкви. Для этого нужно исполнять церковный устав. Димитрий Феодорович стремился к этому, но находил, что осуществить устав он не в силах. Так, великим постом по целым суткам предписывается неядение. „Но как тут выступишь это предписание? говорил Димитрий Феодорович, в понедельник прочитаешь лекции, займёшься в физическом кабинете, вычистишь, пригостишь приборы, ну, вечером и наешься хлеба с квасом?“ Он спрашивал у канониста – нельзя ли найти каких-либо правил об облегчении устава. Он говорил, что следовало бы поднять в Святейшем Синоде вопрос о составлении более удобоисполнимого устава, так как устав теперешний вследствие его крайней строгости оказывается мёртвой буквой. Он желал очень незначительных послаблений, но так как границы не только намечаемых им, но и вообще возможных послаблений давно перейдены практикой, то его попытки возбудить интерес к вопросу оставались тщетными. Можно догадываться, что он находил строгим и закон запрещающий хоронить самоубийц, который вследствие своей строгости тоже почти никогда не исполняется. Самоубийц, покушавшихся на самоубийство, он называл несчастными. Он рассказывал о случае, как митрополит Филарет запретил хоронить опившегося служителя вифанской семинарии, и он находил определение митрополита жестоким. „Служитель, говорил он, пил не для того, чтобы умереть, но для удовольствия и только перехватил“. Сострадание слышалось в его голосе, когда он говорил и о действительных самоубийцах.

Ведь, они – не худшие из людей, почему им не умеющим справиться с своей жизнью отказывают в том, в чём не отказывают людям самовольно распоряжающимся жизнью и благополучием других? Но желая некоторых церковных реформ, некоторых изменений устава, Димитрий Феодорович считал, что, пока существует устав, должно всеми силами стремиться к возможному его исполнению.

Как он стремился исполнять церковный устав, так добросовестно хотел он исполнять и все свои обязан-

–150–

ности. Он был аккуратен и точен. Это тем более для него было трудно, что он был медлителен. Затем здоровье его уже давно было плохим, но он не уклонялся от дел. Его жизнь представляла собой строгое осуществление нравственного порядка. Московская Академия в своём прошлом знает высоких нравственных личностей, он был их отражением. Самое главное и лучшее то, что в нём отразились их высокие нравственные качества. Но и по внешности он напоминал о них. Его одежда, его табакерки, всё напоминало о 30–40 годах XIX столетия. Достаточно посмотреть портреты профессоров этой эпохи, чтобы иметь понятие о той моде, которой неизменно следовал во всю свою жизнь покойный Голубинский. Его картуз, это – тот самый, в котором изображают обстоятельных людей тридцатых годов прошлого века, его сюртук, особенный галстук, манишка, брюки, шинель, всё говорило о давно прошедшем добром старом времени. Учёных прошлого характеризовала скромность жизни, ограниченность потребностей. Квас, хлеб, картошка, лук, каша, постное масло в меру, когда разрешает устав, вот обычная пища Димитрия Феодоровича во время постов, в мясоед – горячее с куском мяса. В нынешнее время рабочие и прислуга питаются лучше. На развлечения он не тратился, сам он охотно доставлял бесплатные развлечения: читал для детей или взрослых лекции по физике с опытами, показывал картины с волшебным фонарём. Доставлял он себе иногда одно развлечение – прокатиться верхом, но и то в последние годы он позволял себе это удовольствие редко и порой сомневался и спрашивал – хорошо ли он это делает, так как это отвлекает от

дела? Даже в этих его верховых экскурсиях отражался его выдержанный, спокойный и осторожный характер. Ездил он тихо, пожалуй, тише, чем ходят пешеходы, держался спокойно.

Жил он одиноко. Его домашняя жизнь слагалась из молитв, чтения книг, приготовления к лекциям и опытам, переписки с знакомыми и научно-литературных занятий. Писание писем для него было таким же важным и серьезным делом, как и составление статей. В этом отношении он был осторожнее своего родителя, который

–151–

порой допускал опасную искренность в признаниях о себе. Не соблазнить, не обидеть, дать точные сведения и указания, дать дельный совет или действительную помощь – вот, задача многих из его писем. Получаемые им письма он тщательно регистрировал. Но письма ему не всегда приходилось получать приятные. Порой к нему приходили письма с упрёками и выражением недовольства, порой прямо грубые. Замечательно в этом отношении было его стремление не выводить тёмное на свет. Он отвечал деликатно на подобные письма и когда в конце концов дело улаживалось и выражавший недовольство успокаивался, он обыкновенно возвращал неприятные письма автору, от него просил назад свои, уничтожал их и таким образом старался предать дело забвению. Так, немного лет назад он поступил с одним профессором, у которого рецензировал докторскую диссертацию. К оскорблениям он относился спокойно. Года четыре–три назад он обратился с просьбой к одному московскому священнику, который в бытность студентом Академии получил 40 рублей от братства для вспомоществования студентам, вернуть эту сумму. Священник, говорят и это подтверждается его письмом, имеет доходу не менее 4 тысяч. Священник выразил негодование и изумление пред просьбой Дмитрия Феодоровича: разве братство при академии – ссудная касса? Он – священник – был нездоров, был принужден пригласить к себе московских знаменитостей, Остроумова, а с него хотят получить какие-то сорок рублей. Нужно заметить, что с него денег Дмитрий Феодорович не требовал, а деликатнейшим образом просил –

не может ли он, бывший некогда бедняком и получивший помощь, оказать теперь подобную же помощь другим беднякам. Но этот своеобразный пастырь, забывший о бедных, за эту просьбу разразился порицаниями по адресу своего старого и заслуженного учителя. Все читавшие были возмущены этим письмом. Дмитрий Феодорович оставался спокойным. Ему предложили напечатать это письмо. Оно было очень характерно и без комментариев. Разумеется, Дмитрий Феодорович его не напечатал. Интересно, как он с ним поступил?

–152–

Трудясь в тихой атмосфере своей одинокой квартиры, Дмитрий Феодорович от времени до времени выпускал в печать работы, которые всегда представляли много интереса и назидания. Он печатал немного и писал медленно, но зато основательно. Печать продуманности и убеждения лежит на его статьях. Вот – перечень его работ: „Разбор и опровержение ложного мнения о кивоте завета“ (прибавл. к творен. св. отцов. Ч. XXI); „Христианское размышление об устройстве земли. Вид земли, её поверхность и внутренность. Море. Горы. Подземный огонь. Воздух“ (Душепол. Чтен. 1863 г., ч. I–III); „Воспоминания о математических занятиях профессора московской духовной академии Петра Спиридоновича Делицына“ (прибавл. к творен. св. отцов. Ч. XXII); „о кругообращении атмосферы“ (сборник изданный в 1866 г. по случаю пятидесятилетия моск. духовн. академии); „о времени празднования пасхи в православной церкви и у западных христиан“ (Душеполезн. Чтен. 1865 г., ч. I); „осенняя пора“ (там же, 1866 г., ч. III); „замерзание воды“ (там же, 1868 г., ч. III); „о различии климатов“ (там же, 1869 г., ч. III); „о воздушной влаге“ (там же, 1870 г., ч. III); „облака“ (там же, 1871 г., ч. III); „дождь и снег“ (там же, 1872 г., ч. III); „о замерзании воды в связи с учением о конечных причинах“ (против Тиндаля, там же, 1875 г., ч. I); „книга Секки: единство физических сил и тенденции вятского издания её на русском языке“ (Православное Обозрение, 1875 г. т. I и II); „о кругообращении крови“ (Душеполезн. Чтен. 1876 г. ч. III); „о соотношении устройства земного шара с условиями жизни“ (в годичном акте московской духовн. академии за 1878 г.); „органы

слуха и голоса“ (Душеполезн. Чтен. 1884 г. ч. I); „христианские размышления о суточных и годовых переменах на земном шаре“ (там же, 1885 г. ч. III): „о затмениях солнца и луны“ (там же, 1887 г. ч. II); „о различии климатов“ (Воскресный день за 1887 г.); „премудрое устройство орудий дыхания“ (Душеполезн. Чтен. 1890 г.); „о времени празднования пасхи у христиан востока и запада“ (Богословский Вестник, 1892 г. ч. II); „чем держится земля в пространстве“ (Душеполезное Чтение, 1894 г. ч. III); „из истории естественно-научной апологетики в России“ (первоначально в форме речи по-

–153–

свящённой памяти А. В. Горского в Богословском Вестнике 1900 г. № 11, затем в Вер. и Церкв. 1901 г., кн. 3), „Макарий, основатель Алтайской миссии по бумагам Феодора Александровича Голубинского (в Душеполезном Чтении с 1890 г. и осталась неконченной), „речь на акте вифанской духовной семинарии“ (сборник изданный по случаю столетия вифанской духовной семинарии, стр. 87–92); „из моих воспоминаний“ (Душеполезн. Чтен., конец 1901 и начало 1902 гг.); „об изучении видимой природы в духе св. веры“ (Вера и Церковь, 1901 г., кн. 6).

Последние годы своей жизни Димитрий Феодорович посвятил занятиям над календарём. В 1899 г. он напечатал в „Московских Ведомостях“ ряд статей под заглавием: „Вопрос об уравнивании года гражданского с астрономическим“ и затем выпустил отдельной книжкой. После смерти профессора Болотова Димитрий Феодорович был избран от Св. Синода в члены комиссии, образованной при академии наук по вопросу о календаре. Его много занимал и вопрос, и поездка в академию. Его точка зрения на календарь определялась его взглядом на петровскую реформу в области летосчисления. Он её не одобрял. Рядом с годом церковным явился год гражданский. Зачем эта двойная система? Уклад древнерусской жизни был церковный, и реформа, по представлению Димитрия Феодоровича, колебала этот уклад. Затем, 1-ое января по юлианскому календарю отстоит далеко и от зимнего солнцестояния, и от весеннего равноденствия и поэтому

является совершенно произвольным пунктом для начала летосчисления. Напротив, 1-ое сентября стоит близко к осеннему равноденствию и будет ещё более приближаться к нему, как наоборот 1-ое января будет всё далее отходить от зимнего солнцестояния и будет всё двигаться к пункту наиболее отдалённому от всех важных астрономических точек. Димитрий Феодорович решительно предпочитал юлианский календарь григорианскому и утверждал, что при введении последнего нельзя будет выполнять все издревле освящённые церковные правила. Любовь Димитрия Феодоровича к установившемуся и выработавшемуся у нас порядку делала его здесь односторонним. Он указывал, что при введении григорианского

–154–

календаря христианская пасха может иногда совпадать с еврейской, что запрещается древними правилами. Но сам он сознавал, что и правила эти могут подлежать отмене и могут быть вполне сохранены именно при усилении точности григорианского календаря. Сохранение древних церковных правил только и возможно при григорианском календаре, относящем, как и древние правила, равноденствие к 21–22 марта, а никак ни при юлианском, по которому в 1904 г. равноденствие будет 8 марта. Димитрий Феодорович и чувствовал, и видел это, но он не любил говорить об этом, а когда был вынужден говорить, ссылался на обязательность для нас выработавшейся у нас практики. За всем тем он не отрицал совсем нужды в реформе календаря, он только находил, что ею должно помедлить. По теперешней системе дни празднования пасхи возвращаются: к тем же числам и той же последовательности через 532 года, потому что через этот период возвращаются к тем же числам фазы луны и дни недели (фазы луны возвращаются к тем же числам через 19 лет, дни недели – через 28 лет, те и другие – через $19 \times 28 = 532$). Этот период называется великим индиктионом. Он должен закончиться в 1940 г. По окончании индиктиона, по мысли Димитрия Феодоровича принятой им от Петра Спиридоновича Делицына – юлианское летосчисление нужно заменить медлеровским – в каждые 128 лет нужно принимать не 32, а 31

високосный год. Этот способ счисления гораздо точнее и юлианского и григорианского. Система индиктионов должна быть уничтожена и пасху нужно вычислять сызнова на каждые 128 лет. Димитрию Феодоровичу пришлось иметь дело с противниками двух совершенно противоположных лагерей, которых, впрочем, сближало то, что за немногими исключениями все они не понимали – в чём дело? Либеральные противники требовали введения точного стиля, но, ведь, Димитрий Феодорович в системе Медлера предлагал точнейший стиль; ультраконсервативные противники требовали вечного сохранения пасхалии, которую можно вычислять „на перстах человеческой руки“. Но так как не только персты человеческой руки, но и таблицы логарифмов, созданные человеческим гением не приспособлены

–155–

к абсолютно точному счислению, то понятно, что при руководстве перстами нам пришлось бы когда-либо праздновать пасху и зимой. Впрочем, рассуждения ультраконсерваторов (см. Симеона Соколова – православная пасхалия. Москва. 1900 г.) настолько нелепы и поражают таким богословским невежеством (пасхалия есть истина непреложная, вечно неизменная; только церковь, как столп и утверждение истины, ведёт правильный счёт времён), что не заслуживают опровержения. Но прискорбно, что автор указанной пасхалии священник, видно, никогда не видал правил вселенских соборов и не имеет понятия о различии между догматами и канонами. Димитрию Феодоровичу особенно это должно было быть прискорбно, потому что, в сущности, эти его противники любили ту же истину, как и он, – православие и были одушевлены самыми благими намерениями, но только по невежеству видели в нём врага. Во имя чего вообще шли против Димитрия Феодоровича? Во имя юлианского стиля? Он оставлял его ещё на 40 лет, а в 40 лет можно много раз обсудить, как поступать далее. Во имя точного стиля? Он становился на сторону стиля самого точного из предложенных, а что он отсрочивал введение его, это не имеет никакого значения, так как в период отсрочки юлианский и медлеровский стиль будут совпадать. Одним

противникам Дмитрия Феодоровича хотелось, чтобы реформа была произведена *сейчас*: другим, – чтобы она не была произведена *никогда*. Он не был ни за *сейчас*, ни за *никогда*. Inde ira против него тех и других. Оставалась одна сторона дела, которую Дмитрий Феодорович не забыл, но касаться которой он не хотел, потому что она теоретически очень трудна, а практически опасна. В теперешнем летосчислении даже по григорианскому и тем более по юлианскому календарю заключаются ошибки. Как исправить эти ошибки прошлого и определить – какое на самом деле число и какой год от Рождества Христова имеем мы в настоящий день? Астрономическая сторона этого вопроса была бы легко решена, если бы была определена сторона историческая. Но при настоящем состоянии знания этого сделать нельзя: можно делать только частные и второстепенные поправки традиционно установлен-

–156–

ных хронологических дат. Это – теоретическая сторона. Затем – практическая. Если при введении всеобщей переписи нашлись люди, которые предпочли заживо похоронить себя лишь для того, чтобы не быть записанными, то что произойдёт на Руси у подобных „малых“, когда в стиле будет уничтожено более десятка дней. Если священнику Соколову, обязанному рассеивать суеверия, пасхалия представляется вечной и непреложной, то ведь, за ним и много ниже его стоят массы, для которых непосредственное введение нового стиля может оказаться непосильным искушением. Ясно было для Дмитрия Феодоровича, что, в сущности, должно быть ясно и для других, что практические неудобства от юлианского календаря приблизительно равны нулю. Только в 1900 г. при международных сделках заключение их усложнялось тем, что у нас год был равен 366 дням, а на западе – 365 дн. Но это было предусмотрено, рассчитано и не повело ни к каким недоразумениям. Снова такое осложнение может явиться лишь через двести лет. Но будем надеяться, что гораздо раньше этого и григорианский и юлианский стиль заменятся более точным и совершенным.

Работа над календарём, это – кабинетная работа Дмитрия Феодоровича. Но хотя он жил одиноко, он не был человеком всецело замкнувшимся в кабинете или келье. Он не уклонялся от людей и от общества, охотно спрашивал и охотно любил говорить. Кроме лекций он любил занимать студентов по вечерам демонстрациями с волшебным фонарём, с телескопом. У него много было отношений к студентам по братству преподобного Сергия, основанному при Академии для вспомоществования недостаточных студентов и бывших воспитанников Академии. Со смерти Виктора Дмитриевича Кудрявцева (3 декабря 1891 г.) и до 3 мая 1903 г. Дмитрий Феодорович был председателем братства. Тяжела для него была эта должность. Он характеризовал её, как крест, и затем прибавлял: убыточная эта должность. Для него действительно она была страшно убыточной, так как в качестве председателя он считал своей обязанностью помогать нуждающимся не только из средств братства, но и из собственных средств. Без сомнения много студентов сохраняют

–157–

к нему чувства глубокой благодарности. В своих отношениях к ним, как профессор, понятно, он был безусловно добросовестен. На экзаменах он записывал содержание ответов студентов. Это была система его отца, который подобные записи делал искусно. Новопоступавших студентов он поражал своей скромностью. Существует такой рассказ. Приехавший держать приёмные экзамены семинарист, встретил у подъезда Академии Дмитрия Феодоровича и, приняв за слугу, приказал ему внести в здание привезённые им вещи. И Дмитрий Феодорович будто бы их понёс. Несомненно, что этого не было и не потому, что Дмитрий Феодорович считал унижительным оказать подобную услугу семинаристу. В этом он унижительного по своим принципам не мог видеть. А потому что этим он поставил бы потом в крайне унижительное положение этого семинариста. Теперь за скромность Дмитрия Феодоровича расплачивается какой-то фантастический X, а тогда из года в год имя злополучного семинариста переходило бы из уст в уста. Дмитрий Феодорович не мог допустить этого. Он держал себя

правильно – в лучшем смысле этого слова. Приходилось ему читать сочинения на степени, принимать участие в диспутах. Здесь по обычаю он представлял поучительную добросовестность. Он читал очень медленно и с формальной стороны очень тщательно, он просил магистрантов или докторантов о разъяснениях, просил изменять выражения или перепечатывать рассуждения, если они ему казались неправильными. Вследствие этого ему приходилось вступать в утомительную и порой неприятную переписку. А ведь, можно поступать гораздо проще: непонятые мысли автора – не обращаясь к нему за разъяснениями даже тогда, когда это очень легко сделать – объявлять неправильными и тем более с лёгким сердцем объявлять неосновательным и неправильным всё, что показалось таковым с первого взгляда.

В отношениях Димитрия Феодоровича к сослуживцам было много такого, что вызывает на размышления. Он старался каждому говорить доброе, но не лживо-любезное, как говорят вообще люди, а хотел указывать действительно доброе сделанное или сказанное или написанное

–158–

тем или иным лицом. Он не говорил о непрочитанной книге её автору, что она прекрасна, и не хвалил прочитанной книги, если она ему не нравилась. Тогда он молчал. Но он любил напомнить о добром: Вы тогда-то сказали то-то, написали то-то. Порой и сделавший, и написавший уже основательно забыл это. Так что один из профессоров сказал о нём: „от него только и узнаешь доброе о самом себе“. По человеческой слабости над ним нередко подтрунивали, над его старозаветными привычками и обычаями. Он делал вид, что не замечает насмешки или иронии – правда, обыкновенно безобидных, – и он никогда ни в глаза, ни за глаза не высказывал недовольства таким к нему отношением. Но когда задевали не его, а его убеждения, отрицали полезность преподаваемого им предмета или представляли предмет в комическом виде, или ставили ему серьёзные возражения, он слагал слова в сердце, много думал о них, через месяцы заводил о них речь, защищал свои положения и искал союзников. На товарищеских академических

собраниях он любил подниматься с тем, чтобы предложить присутствующим по поводу празднуемого события „несколько исторических воспоминаний“. Всегда его слова были интересны и обыкновенно клонились или к восхвалению каких-либо деятелей или по крайней мере к их реабилитации. Его иногда немногие слова заставляли рассеиваться тяготеющее над каким-либо деятелем историческое обвинение.

Старался Димитрий Феодорович быть полезным и приятным детям. Он охотно принимал предложения прочитать или показать что-либо в школах. В обществе, где были дети, охотно вступал с ними в игры. Помнится, не так давно с десяти, двенадцатилетними мальчиками и девочками он играл в одном собрании в верёвочку. Думается, для детей, для рабочих он мог бы быть прекрасным преподавателем естествознания с его ясностью мысли и простотой изложения. Дети посада звали его „добрым дедушкой“. Предметом многих забот и беспокойств служили для него и взрослые дети – малые мира сего. Раздавал он всё, что имел. Он получал жалованья не менее двухсот рублей в месяц, на себя не

–159–

тратил и нескольких десятков рублей и не имел средств сшить себе пальто и нередко принужден был обращаться к займам. О своей благотворительности он не говорил. В этом отношении он следовал завету своего отца, что ненужно говорить о благодеяниях, а если при этом приходится испытывать и неприятности (существует ведь много просителей наглых, требовательных и ничем не довольных), то это – „алмазные привески к золотой цепочке“. Должно благодарить Бога за то, что он даёт нам возможность благотворить и ещё более должно благодарить, если при этом приходится что-либо претерпевать. И претерпевать Димитрию Феодоровичу приходилось не мало. Нищие преследовали его, как какая хищная стая. Порой из своей квартиры в нужный ему дом он пробирался какими-либо задами, чтобы не быть настигнутым просителями, порой в прекрасную погоду он ездил в пролётке с спущенным верхом, завесившись, чтобы его не узнали. Но всё это удавалось плохо. Просители узнавали его, настигали экипаж

и оттуда высовывалась бледная рука Дмитрия Феодоровича, и начинали сыпаться монеты. Он раздавал деньги извозчикам. Когда он входил в какой-либо дом, он давал деньги прислуге раньше, чем она могла оказать ему какую-либо услугу. Много имел он пансионеров и среди более или менее интеллигентного пролетариата. На его могиле (на другой день после погребения) автор настоящей статьи слышал такой рассказ от одного священника. Священник вошёл в Московское отделение государственного банка и увидел Дмитрия Феодоровича переходящим от одной к другой кружке для благотворительных сборов и опускающим в них деньги. Священник спросил у сторожей: знают ли они этого старика? – Как не знать, отвечали те, он бывает здесь раз 6–7 в год и никогда не опустит ни одной кружки. Знал ли Дмитрий Феодорович, что у него были такие наблюдатели?

Благотворя низшим, Дмитрий Феодорович был в высшей степени почителен к высшим. Это не была почительность заискивающая, но почительность по долгу. Он относился с почетом и к тем, которые скорее нуждались в нём, чем он в них, он относился с

–160–

почтением и к памяти умерших и порой принимал меры к тому, чтобы скрыть тени, падающие на такую память. В конце 1897 года было нужно напечатать письма Феодора Александровича Голубинского к архиепископу Иннокентию, нашему знаменитому церковному оратору. Письма эти однажды уже были изданы. В них Феодор Александрович, как цензор, указывает в весьма почительной форме архиепископу Иннокентию допущенные им ошибки и неправильности (искажение церковных песнопений, догматически неправильные выражения). В этих письмах ярко выступает и добросовестность, и эрудиция, и деликатность Феодора Александровича, и однако сын, для которого память отца была предметом культа, не позволил перепечатать этих писем, потому что они набрасывали тень на такого великого человека, как архиепископ Иннокентий. „Прочтут и скажут, говорил он, вот и великие люди писали с маху“. А между тем он сам сообщил,

что архиепископ Иннокентий был недоволен его батюшкой за эти письма и последующие тома своих проповедей отдавал в киевскую цензуру. Даже грех слов Дмитрий Феодорович стремился покрывать забвением. Тем более он не мог вести речи о прошедших грехах дел. К чему говорить о грехе, который допустил какой-либо деятель и может быть давно и горячо оплакал. Речь о прошедшем грехе только родит злоречье и новые грехи. Он сообщал, что сжёг часть своего дневника. Несомненно, что и в этой погибшей части он не сказал ничего дурного, но он подумал, что путём умозаключений из написанного им могут вывести о ком-либо дурное и, чтобы не случилось этого, он уничтожил свой труд.

Отрадно отметить, что за свои высокие нравственные качества Дмитрий Феодорович был почитаем и ценим всеми. Высокопоставленные лица писали к нему письма, исполненные любви и почтения. Выражали ему почтение и во внешних знаках внимания. Так хотя он был преподавателем сверхштатным Св. Синод утвердил за ним звание заслуженного профессора (по уставу полагается лишь для прослуживших при Академии 25 лет в штатных преподавательских должностях). По существу, конечно, едва ли кто имел более прав на это звание, чем он.

–161–

Он заслужил Академии. Вся его жизнь прошла под её сенью и в служении ей. Никто лучше его не знал её истории. Он был живой летописью Академии: он точно помнил события, их хронологические даты, обстановку, при которой они происходили. Другая награда, которую дали ему, менее подходила к нему. Его не имеющего чина произвели в действительные статские советники, но на генерала он походил мало. Самую лучшую награду дали ему те люди нередко сомнительных профессий, которые обрывали у него звонки и не давали ему своими просьбами проходу на улицах. Они отзывались о нём: „другого такого святого старика не найдёшь во всей России“.

И вот – теперь он умер. Болезнь давно подкрадывалась к нему. Он слабел, хирел, порой принужден был лежать, но лишь к нему возвращалось подобие сил, вставал, производил опыты,

читал лекции, писал. Болезнь шла медленно, и временные улучшения давали надежды на поправление. Но смерть приближалась. 22-го ноября у него были посетители. Он беседовал с ними ещё и о будущих днях своей земной жизни, но они вынесли впечатление, что конец его близок. Ночь он провёл тревожно, метался. Утром прислуга позвала священника. В 7 часов он причастился святых тайн и через несколько минут его не стало.

Назад тому четыре года Академия опустила в могилу другого делателя добра профессора Ивана Николаевича Корсунского. И Иван Николаевич и Димитрий Феодорович много и щедро благодетельствовали разного рода милостыней. Верим, что на последнем суде и Господь воздаст им щедро. Но теперь, когда около нас не стало этих хороших людей, жизнь как-то стала сумрачнее и печальнее.

С. Глаголев

**Евдоким (Мещерский), архим. Памяти Д.Ф.
Голубинского // Богословский вестник 1904. Т. 1. №
1. С. 162–187 (3-я пагин.)**

–163–

За Лаврой, на полугоре, в довольно живописной местности, стоит небольшой флигель. Не блещет он затейливостью архитектурного плана, богатством отделки. Не веет от него даже свежестью и новизной. Годы наложили свою печать на всю эту простую, незатейливую постройку. Всё в ней почернело и начало ветшать от времени...

Беден и убог этот домик. Но едва ли в Посаде был такой человек, который не знал бы, кто живёт в этом домике. Здесь жил заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник, Димитрий Феодорович Голубинский, генерал Голубинский.

В жизни мы нередко наблюдаем, что правда Божия, огонёк, манящий путника в даль, полную чарующей прелести, ютятся не в пышных хоромах, а в незатейливых хижинках, да лачужках. Свет Христов иногда светит из таких убогих домиков, мимо которых мы проходим, не останавливаясь на них своей мыслью ни на одну минуту. Христос бывает небесным Гостем в хижинах бедняков и простецов иногда даже чаще, чем в великолепных палатах гордых богачей и напыщенных мудрецов.

Пойдёмте в этот домик и посмотрим, что там....

Перед нами старое покачнувшееся крыльцо, с почерневшими от времени, деревянными некрашеными дверями. Ручек у дверей нет. Нет также и звонка не только в виде электрического, но и хотя бы даже в виде

–163–

старинных, первобытных звонков с железной ручкой и системой проволок, привязанных за простой медный колокольчик. Если кому нужно было попасть к хозяину в дом, то он должен был стучаться и тогда на стук выходила „ветхая денми“ старица, которая и открывала перед ним заветные двери.

По деревянной некрашеной лестнице, устроенной самобытным русским архитектором-мужичком, по своим собственным планам и архитектурным соображениям, вы поднимаетесь наверх. Вот вы, наконец, вошли в само святилище. Ничего особенного, выдающегося, замечательного не встречаете вы и здесь. Прежде всего вы входите в небольшое зальце. Передний угол весь занят иконами с теплящейся пред ними лампадкой. Простая старинная мебель, и то в незначительном количестве, украшает его. Старый диван, несколько старых стульев, два стола, да старомодный комод, – вот и вся мебель этой самой парадной комнаты в этом замечательном флигельке. Впрочем, в двух углах стоят книжные шкафы, наполненные книгами сверху донизу. Они устроены в стиле разборных американских шкафов и представляют собой ряд небольших деревянных ящичков, поставленных один на другой, вплоть до самого потолка. О простоте этих сооружений, сделанных мужичками-столярами, нет нужды и говорить...

Кроме залы, нам остаётся теперь осмотреть ещё две комнаты. Это – кабинет и столовую. Кабинет представляет собой небольшую очень узкую комнату, стены которой до потолка заставлены шкафами с книгами и различными инструментами. Тут помещается токарный и столярный станок. Здесь же находится небольшая аптечка. Тут и рабочий кабинет. Кроме того, эта комната, или вернее какое-то Фермопильское ущелье, служит хозяину вместе с тем и спальней. Против рабочего стола, стоит деревянная старинная кровать с высокими спинками, крашенная в красную краску. Кровать покрыта простым старым ситцевым одеялом. Его несомненно нужно назвать убогим. На письменном столе – письменные приборы незапамятных времён. Тут вы видите гусиные перья, старательно очинённые. Хозяин писал ещё гусиным пером. На стене

–164–

висят замечательные в своём роде часы. Это такие ветераны, что могут собой украсить стены и витрины даже музея. Эти часы были подарены покойному родителю в 1818 году... по наследству от которого они и перешли к Д. Ф. Но часы

были куплены ещё значительно раньше восемнадцатого года прошлого столетия. Может быть, им теперь уже больше ста лет... Время положило и на них свой отпечаток. Пеньковые верёвочки, на которых висели медные гири, в 70-х годах прошлого столетия, перетёрлись и были заменены металлическими цепями. И гири от времени стали не в состоянии своей тяжестью приводить в движение старый, скрипевший механизм часов. Поэтому на каждой из них навешено было немало различных металлических пластинок, для увеличения их тяжести и для увеличения их влияния на не слушавшийся механизм. Стрелки от времени также впали в некоторого рода анархизм. Они совершенно не хотели подчиняться механизму и показывали весьма часто далеко не то, что должны были показывать. Их строптивость тоже пришлось смирять сторонними средствами, так как домашних, своих собственных не хватало уже. На кончиках стрелок были привешены металлические кружки различного размера и веса. Эти кружки и приводили деятельность стрелок в возможную гармонию с деятельностью и планами внутреннего механизма.

К часам был приделан электрический звонок. Звонок этот также был необыкновенный. Он звонил до тех пор, пока хозяин не прерывал ток. А для этого нужно было встать и подняться к часам, отвинтить осторожно один винтик. Иначе звонок стал бы звонить без перерыва целые дни и ночи. Так ветераны-часы должны были не только показывать хозяину время, но и ещё служить будильником. Всё это сделано было самим владельцем этих замечательных часов.

В углу рассматриваемой комнаты „кабинета-библиотеки-спальни-столярной“ стоят два старых, старых громадных зонта. Они прикреплены к стене большими толстыми медными проволоками. Один из этих зонтов куплен ещё в 44-м году прошлого столетия. Я не раз видел хозяина этого зонта идущим под ним в сырую погоду.

—165—

Зонт так велик, что напоминает собой небольшую полотняную раскинутую палатку. Кто шёл под этим зонтом, рассмотреть было совершенно нельзя. Со стороны были видны

только шагающие чьи-то ноги, и можно было даже думать, что зонт движется чудесно...

Столовая комнатка ещё меньше по размерам, чем „кабинет-библиотека-спальня-столярная“. Здесь всё так старо, что трудно уже и определить время происхождения различных вещей. По крайней мере теперь ни одного подобного предмета не встретишь в продаже. Чайные бокалы, чашки, выцветшие от времени, каких-то необыкновенных фасонов, чайники, молочники также необыкновенные, – всё это свидетельствует о глубокой старине и далёком, далёком прошлом...

Напрасно бы мы стали здесь искать богатого гардероба. Два ситцевых халата, с старинными рисунками, испещрённые различными необыкновенными цветами или рисунками огурцов и огурчиков, почти одна смена одежды, отличающаяся необыкновенной скромностью и простотой, – вот и всё, что мы найдём в гардеробе покойного. Одевался он необыкновенно просто и необыкновенно старомодно. Кто не знал лично Д. Ф., тот, встретившись с ним, никогда не мог подумать, что пред ним известный профессор Академии. В своём оригинальном костюме он скорее напоминал собой какого-либо более или менее зажиточного мещанина 40-х годов прошлого столетия. Недаром по Академии распространён анекдот о том, как один семинарист, приехавший держать экзамены, встретивши у подъезда Д. Ф., принял его за слугу и попросил внести свои вещи в Академию. Д. Ф. в своих убогих и старомодных костюмах так был оригинален, что многие старались „живописать“ его в этом виде. Академия до сих пор помнит заботы и хлопоты Д. Ф. о „сооружении нового пальто“ для поездки в Петербург... Пальто долго „сооружалось“ в Москве и всё-таки вышло из рук портного очень необыкновенным...

47 лет тому назад взошёл покойный в эту квартиру и с тех пор ни одного раза не менял её. 47 лет – почти полустолетие, большой период времени. В течение этого времени многое можно сделать. Но Д. Ф. не отличался

–166–

внешней кипучей обширной деятельностью. Результаты его деятельности не так велики и поразительны, какими бы они

могли быть в действительности. Даже его учёные труды, обнимающие собой в общем не более 400 страниц, не представляют собой по размерам чего-либо удивительного. В течение полустолетия можно было бы и большее сделать.

Мы часто в жизни судим поверхностно о людях. Мы часто расцениваем людей, прикладывая к ним мерку внешних дел. Но едва ли эта оценка всегда справедлива и всегда выражает, и исчерпывает собой всю душу человека. Кроме внешней жизни, есть ещё внутренняя жизнь... Можно много в течение жизни написать, много сделать. Мир явлений, подлежащих изучению человека, необъятен. Миллионы людей тысячелетия сидят за изучением тайн внешней и внутренней жизни мира, и всё-таки до сих пор они остаются почти ещё ничего незнающими в этой необъятной бездне знаний. Человечество до сих пор успело прочесть из этой книги едва лишь несколько страниц. Что даёт человеку подобное знание? Такой много знающий человек может быть в действительности настоящим невеждой. Знать в необъятной кладовой мира тысячи явлений – это почти ещё ничего не знать.

Кроме внешнего мира, есть ещё внутренний мир, полный таких глубин, таких тайн, каких мы не найдём нигде в мире внешней деятельности, какой бы кипучестью она не отличалась. В этом мире – зерно вечной жизни. Здесь само небо. Этот мир не занимает никакого места, но как бы мы не углублялись в него, всё он кажется необъятным, ничем незаполнимым. Мирозерцание дитяти и глубокого старца разнятся между собой почти бесконечно. Но о них нельзя сказать, что развитие, углубление их закончено. Нет, и целая вечность не заполнит их...

В этом внутреннем мире заключается основа всей нашей жизни. Из этого внутреннего мира освещается весь строй личной жизни, жизнь окружающих нас людей, видимый мир с его тысячами самых разнообразных явлений. В этом мире может быть не много внешних знаний, фактов внешней деятельности. Но в нём, при этой видимой скудости дел, может быть глубина пости-

–167–

жения себя и всего окружающего нас. Здесь драгоценная евангельская жемчужина. Многознающий, выдающийся учёный может быть слепым в сравнении с таким человеком. И Спаситель говорил, что Его учение непонятно внешне мудрым людям. И апостол засвидетельствовал, что проповедь о кресте для этой внешней мудрости представляет собой или только соблазн, или только безумие. Можно видя не видеть и слыша не слышать...

Вот эта-то жизнь духа и была жизнью Д. Ф. с самых ранних лет и до последнего вздоха. Ею он был силен и славен. Она придавала особый отпечаток всей его жизни и деятельности. Она создала для него такие твердыни, которые были для другого положительно немыслимы. Из этого внутреннего своего мира радостно смотрел он на весь внешний мир с тысячами его многообразных, простых и сложных явлений. Этот мир давал ему возможность устоять там, где другие без всякого боя сдавались и падали... Он освещал для него всё таким светом, какого напрасно домогались внешними усилиями другие люди. Там, где люди были и слепы, и чёрствы, и скорбны, Д. Ф. находил возможным быть и радостным, и бесконечно участливым. Там, где многие как слепые ничего не видели, он всё прозревал своим внутренним оком. И получалась невольная любопытная картина. В одних и тех же явлениях он и другие люди видели совершенно различные стороны до полной противоположности. Читали одну и ту же книгу, а чтение получалось совершенно другое. Читали как бы какие ещё никому неведомые клинообразные надписи.

Проникнем же хотя на несколько мгновений в этот внутренний мир Д. Ф. и посмотрим, что там...

Д. Ф. был необыкновенно религиозный, „набожный“ человек. Его вера в Бога не определялась сухими формулами и различными философскими определениями. Это была живая вера в живого Бога, столь постоянно близкого к человеку, что это трудно и передать человеческим языком. Он представлял Его ближе в отношении к человеку, чем окружающий нас воздух, ближе нашей одежды, наконец, ближе даже нашего тела. Он

представляет Его обитающим в самых сокровенных недрах нашей души.

–168–

И в природе везде от последней ничтожной пылинки до грандиозных явлений, он видел и созерцал Его. Это постоянное ощущение близости к человеку Бога выражалось прежде всего в молитве.

Молитва для многих – пустой звук. Для Д. Ф. она была восторженным гимном в честь Того, Кто всё держит в своей всемогущей, премудрой и благой деснице. Молитва – это живая беседа человека о том, что для него всего дороже на свете и в целой вечности. Вот почему мы и видим Д. Ф. часто молящимся. Дома ежедневно он совершает молитвы утром и вечером. Весьма часто читает сам акафисты различным святым, прочитывает вечерни, утрени, шестопсалмие и другие различные церковные службы. Для меня теперь стало ясно, почему в его библиотеке при описи мы нашли собрание почти всех акафистов, почти полный круг богослужебных книг. Это всё – живые свидетели его молитвенных трудов.

В дневнике Д. Ф. есть немало весьма любопытных страниц, свидетельствующих о том, как он приучал себя к молитве и как он боролся с своими молитвенными немощами. Многие на молитву смотрят весьма поверхностно и думают, что она даётся легко. Это – глубокий предрассудок. Кто жил хотя только немного духовной жизнью, кто хотя только отчасти ознакомился с ней по творениям древних подвижников, тот прекрасно знает, какой это труд... и труд великий. Молитва не даётся сразу. Она – результат постоянной напряженной борьбы с собой.

Холодное железо, если ударят его молотом, накаливается докрасна. И „хладная“ к молитве душа, если её напрягать, утруждать, после настойчивого молитвенного труда, делается пламенеющей. Поэтому ошибаются те, которые думают, что молиться нужно только тогда, когда есть молитвенное настроение. Если мы будем гоняться за настроением, то часто, часто молитвенный час, призыв к церковной молитве застанет нас без настроения, и мы останемся без молитвы. Да и не принять бы нам за молитвенное настроение то, что в

действительности ничего общего не имеет с молитвой?.. У одного выдающегося русского уже покойного святителя есть очень дорогие и ценные строки о молитве. Молитвенное настроение, – говорит он, –

–169–

подобно морскому приливу и отливу. То оно наполняет всю душу человека, увлекаая её в горный мир, то отливает из души, наполняя душу тоской, унынием, упадком нравственной деятельности. Но человек должен молиться и в эти страшные моменты внутреннего борения. Уже одно сознание своей немощи и беспомощности им в эти минуты многое привнесут в его душу...

И Д. Ф., этот редкий молитвенник, много боролся с собой, приучая себя к молитве. Заглядывая в его душу возможно глубже, мы в данном случае видим целую картину его громадной борьбы с собой. Как страж, стоящий на опасном сторожевом посту, зорко следит всюду за всем, что совершается кругом него; так каждый день, из года в год, из десятилетия в десятилетие, следил за собой Д. Ф. Когда мысленно только представляешь себе всё это, то невольно поражаешься грандиозностью картины внутреннего его борения...

Приведём хотя несколько строк о молитве, заимствуя их из различных мест его дневника. Вот что мы здесь читаем.

„Молился торопливо. На молитве было смутно в душе. Молитву не закончил: прервали, а потом кончал молитву торопливо. Довольно искренно молился. Молился немного. Молился сокрушённо. Молитвы почти опущены. Во время молитвы замечалось стремление к покаянию. На молитве склонялся к жалобам. При чтении акафиста было возбуждение страха и благоговения. Сегодня читал акафист поздно. Молился исправнее прежнего. Акафист. Исправно молился. Сокрушённая молитва. Молился неисправно. О молитве не старался. На молитве покаяние было недостаточное. Сегодня молитв не закончил. На молитве замечалась холодность. Сегодня, кажется, молился несколько исправнее, чем вчера. Повечерие было читано. При чтении акафиста для тётеньки сначала

смущение, вспоминание о грехах, после сильное чувство покаяния. Молился немного. При молитве движение покаяния, но недостаточное. Молился медленно и крайне сокрушённо. При чтении акафиста развлекался заботами. Читал покаянный канон. Смущение при чтении канона. Великое повечерие читал дома. Правило окончил к полночи. Читал вечерню сегодня дома. Недостаточно доброе

—170—

расположение при чтении акафиста. Вечерню и всенощную читал дома. Читал канон Пасхи. Молитва сегодня была довольно продолжительная и отчётливое стремление к покаянию. Читал акафист всем святым. Молился поискреннее прежнего. Читал акафист св. Онуфрию. После обеда читал праздничные каноны. После обеда сегодня было чтение службы свят. Тихону. Вечером читал акафист св. ангелам. Читал дома шестопсалмие“...

Так тянутся из года в год длинной, почти нескончаемой вереницей заметки Д. Ф. о домашней молитве. Эти лаконичные заметки много проливают света на тайну жизни, что совершалась в этой душе. О какой силе и чистоте духа свидетельствуют они. То, что для многих не существует, совершенно ускользает с поля их зрения, то здесь замечается со всеми мельчайшими подробностями и оттенками. Я назвал бы эти записи протоколом самого строгого следователя, который безбоязненно записывает всё, что бы он не заметил. И понятно почему. Нужно бояться не греха, а непризнания греха, неведения и невидения греха и опасности. Если враг наш понятен нам и замечен нами, то мы поборемся с ним и выйдем из борьбы победителями... А как часто большинство его даже не видит, не замечает или, замечая, не считает даже своим врагом.

Д. Ф. молился не дома только. Он молился, можно сказать, везде. Молился он в физическом кабинете среди своих любимых приборов. Об этом он пишет и в своём дневнике. „В физическом кабинете исправно молился“. „Молился в физическом кабинете“... Я и сам однажды застал его там за молитвой. Любопытно, страшные приборы, которые мысли и чувства многих отвлекали совершенно от Бога и неба, душу Д.

Ф. всецело обращали к небу и Богу. Так важно уметь читать и понимать грамотно окружающие нас явления. Как много в данном случае зависит от чтеца и его внутреннего настроения...

Молился он, идя в Академию. Многие видали, как в летние хорошие дни без шапки проходил он всю Лавру, сгорбленный. Уста его в это время что-то шептали, взор был сосредоточен на чём-то внутреннем. Он стоял неподвижно на какой-то незримой внутренней точке. Есть

—171—

и в дневнике об этом заметки. Так в одном месте он пишет: „доканчивал молитву у Собора Троицкого“...

Молился Д. Ф. в академическом, благоухающем, цветущем садике. Я и сам, гуляя по саду, не один раз совершенно неожиданно наталкивался на него и заставлял его за молитвой. Живо помнятся мне эти минуты. Вот он стоит за кустом густо разросшегося жасмина, скрытый в его ветвях почти совершенно. Солнце заливает всю землю своим светом. Чистый прозрачный воздух дрожит. Кругом тишина. Природа как бы священнодействует. А вот среди этого священнодействия природы и служитель природы, как бы её пастырь и священник, обнажив свою седую голову, с книжкой в руках стоит и читает хвалы и благодарения Тому, Кто так мудро всё устроил и Кто так близок к нам, чьё дыхание слышится в каждом кустике, листике, травке, благоухающем цветке... Взор молящегося устремлён к небу, а уста шепчут молитвы. Как бы в такт сильному внутреннему настроению, мерно и плавно склоняется голова седовласого старца...

Если Д. Ф. замечал, что его видят, то он быстро складывал свою книжку и принимал свой обычно озабоченный деловой вид, не давая понять, что он делал. Я всегда в подобных случаях старался незаметно скрыться куда-нибудь, чтобы не нарушить священнодействия старца...

Молился он и идя дорогой. Особенно молился он, отправляясь в тот или другой монастырь. В одном месте дневника мы читаем: „молился исправно, идя дорогой к скиту“. Не смотря на то, что ему предстоял длинный путь, не смотря на необыкновенную медленность всех его движений, он всё-таки

не успевал прочитывать все свои молитвы до скита и принужден был доканчивать их уже в скиту. В дневнике своём об этом он пишет: „торопливо доканчивал молитву в пещерной церкви“.

Мне думается, что дневник со временем укажет и другие места, которые были освящены его молитвой. Едва ли я много погрешу, если скажу, что он молился везде и всюду, где находил удобным и где заставляло его молитвенное настроение.

Особенным же, любимым местом молитвы был для

–172–

него храм. Да это и понятно. В храме – место особенного присутствия Божия. Здесь постоянно слышится проповедь и учение Христа Спасителя. Вся обстановка храма, полная глубокого смысла, заключающая в себе предания и заветы св. людей всех минувших веков, способна высоко настраивать душу человека. Мне думается, нигде на земле, ни в каком земном учреждении, не собрано столь великих образцов веры, мученичества, святости, поразительного самоотвержения, как в христианском храме. Нигде мы не встретим стольких св. героев, гигантов духа, как здесь. А сила общественной молитвы? Она и немощного в молитве делает сильным, и холодного пламенеющим, и колеблющегося твёрдым. Как волна на своём гребне поднимает разбитый челн и несёт его в даль; так и общая молитва и общее молитвенное настроение, захватывая человека, вовлекает в свой водоворот слабую душу, поднимает её и несёт на своих неземных крыльях в высь небес...

Д. Ф. был необыкновенно усердным посетителем церкви. Трудно пока точно сказать, как часто он бывал в храме. Но едва ли мы много преувеличим, если скажем, что он почти ежедневно посещал храм. Во всяком случае, из дневника его видно, что несколько недель подряд он неопустительно посещал церковь. Во всяком случае, мы нигде в его дневнике пока не встретили, чтобы он был менее четырёх дней в течение недели в церкви. Пропускал он богослужения большей частью в четверг и вторник. Как строг был к себе Д. Ф. во время домашней молитвы, так строг он был и во время молитвы в храме. И здесь он следил за каждым своим шагом, отмечая все

самые малые отклонения от молитвенного настроения. Он ходил в храм за молитвой, а не с молитвой. И часто, часто он получал там то, что искал. Как верно понимал он молитву и в данном случае, и как превосходил тех, которые оправдывают своё отсутствие в храме отсутствием у них религиозного настроения. Вот несколько любопытных строк из той части дневника покойного, где он говорит о своём хождении в храм и о своих настроениях в храме.

„К литургии пришёл после Евангелия. Во время литургии
–173–

и водоосвящения развивались грустные мысли о делах, но вообще сознание пробуждается заметно. К литургии пришёл несколько поздно и притом рассеянным. Опоздал к утрени. Был в соборе при окончании литургии. Молился. Пришёл в храм при окончании литургии, за поздней литургией был в нашей академической церкви. Во время литургии замечалось у меня легкомыслие. К заутрене не встал. При литургии стремился к покаянию. Слышал звон и не встал. За всенощным у меня сознание было неглубокое. Во время литургии в академической церкви был склонен несколько к унынию. К службе пришёл несколько поздно. Опять в Академию не попал к началу службы. За службой в Академии были грустные мысли и воспоминания. Во время повечерия очень стремился к покаянию. За всенощной садился. Во время проскомидии заметно было движение жалоб. За всенощной стоял рассеян. За литургией было возбуждение страха. В церкви сначала стоял неблагоговейно и разговаривал. Поздно шёл в Троицкую церковь, был легкомыслен, склонен к ропоту и унынию и нечестивым мыслям. К часам пришёл поздно. Был в церкви. Сначала смутно было в душе, потом стало несколько лучше, наконец молился усердно. Молился сегодня в Академической церкви благоговейно... За всенощным было внимание отчётливое, но сознание не глубокое и не ясное“...

В церкви ничто не ускользало от его внимания. Пропущенная стихира, забытый угодник на отпуске, противоречие какое-либо в том или другом песнопении, какая-либо -неясность в богослужении, – всё это замечал он. Иногда

он не только говорил об этом, но и даже писал письма. У меня до сих пор хранится одно его письмо, в котором он просил меня пропускать 44 ой стих в Евангелии, читаемом на великой вечерне в великую пятницу. Без пропуска этого стиха, писал он, получается слишком заметное противоречие...

Нужно ли говорить о том, что многое из перечисленного Д. Ф. многими не только не считаются грехом, но даже и не признается.... Если даже упрекает себя за недостаточность своего молитвенного настроения, за опоздание в церковь, то что сказать о большинстве людей...

О силе и глубине молитвы Д. Ф. рассказывают следующую—174—

щее. Один инок Лавры видел о нём такой сон. „Видит он себя в Успенском соборе Лавры, идёт литургия; все стоят с ветвями, как в вербное воскресенье. У большей части богомольцев ветки почти сухие: кое-где листик, изредка – цветочек. Но вот в южную дверь собора входит Д. Ф., и в его руках ваия, вся благоухающая белыми, чудными цветами. И по всему собору пошло от этой ваии благоухание, а старец Божий радостно прошёл в алтарь...“¹⁴⁴

Говел Д. Ф. не менее четырёх раз в год.

К исповеди и причастию готовился особенно внимательно. В одном месте дневника мы читаем: „окончил приготовление к исповеди“ Д. Ф. возвращался в этот день из храма обыкновенно воодушевлённым и восторженным. В дневнике в эти дни мы встречаем следующие строки: „слава Богу! Господь сподобил меня сегодня причастия Св. Таин“.

В церкви он часто служил панихиды, молебны. Особенно дорога и ценна его поразительная заботливость о поминовении „Братчиков“¹⁴⁵. Он поминал их в нескольких церквях. Постоянно следил за точным выполнением поминовения. Если кто-либо умирал из братчиков, Д. Ф. немедленно сообщал об этом священнику и сам вносил имя почившего в диптихи. В дневнике его по этому поводу мы читаем: „послано письмо о поминовении Макария, Архиепископа Донского, только что умершего“. Или ещё: „Возбудить вопрос в Братстве о необходимости поминать таких-то (следуют далее имена)“. За

поминовение братчиков он платил свои деньги. В его дневнике мы читаем: „причту дано для поминовения членов Братства 3 р.“ Потом тянутся длинной вереницей рубли, какие он давал тому же причту. Это все расходы по поминовению за один год. Поминовение „Братчиков“ совершается в Академическом храме всегда неопустительно круглый год, так как службы в Академическом храме совершаются почти ежедневно. Но Д. Ф. не удовлетворялся этим. Он поминал всех „Братчиков“ ещё от себя на свой счёт.

–175–

Не говорим уже о том, что он поминал их всегда на своих домашних молитвах. После Д. Ф. осталось много таких помянников. Все они необыкновенно ветхи и жёлты: видно, очень часто они бывали в руках Д. Ф.

Немало денег расходовал Д. Ф. на поминовение родных и знакомых. Так в его дневнике мы читаем: „в Филаретовскую церковь послано 14 руб. для поминовения родных“. „В Вифанский монастырь на поминовение дадено 3 руб.“ „Для поминовения родных и знакомых в ... церковь 2 руб. и причту 10 руб.“ „По делу поминовения Горчаковых и родных послано 12 руб. ... и 8 руб.“ „В ... церковь за поминовение 6 руб. 50 коп., причту 5 руб.“ „В церковь ... за поминовение 1 руб. 50 коп.“ Все эти расходы на поминовение Д. Ф. были сделаны в течение одного года. Так как мы не просматривали дневник Д. Ф. систематически хотя бы за один год, то нужно думать, что и эта довольно солидная цифра его расходов на поминовение ещё не соответствует вполне действительности.

Посещая так часто храм, Д. Ф. не ограничивался только молитвой... Не было ни одной службы, за которой бы он не оставил порядочной суммы в храме. Его расходы в данном случае распределяются по следующим рубрикам: „в церковь, в кружку, на свечи, причту“. Всюду он жертвовал далеко не копейками или самыми мелкими серебряными монетами для виду... Так под рубрикой „в церковь“ мы встречаем следующие цифры: „1 руб. 50 коп., 3 руб. 40 коп., 3 руб., 3 руб. 60 коп., 56 коп., 2 руб. 45 коп.“ Под рубрикой „на свечи“ читаем: „свечей на панихиду на 79 коп.“ В общем расходы на церковь всегда

выражаются рублями каждый раз... Но особенно много денег расходовал Д. Ф. в дни говения. На одних извозчиков в течение недели у него выходило 7 руб. 50 коп. Присоедините к этому ещё ежедневные различные расходы в церкви. Расходы в самый день приобщения Св. Таин обычно были больше 8 рублей.

Из храма Д. Ф. уходил почти всегда последним. Когда многие из присутствовавших были уже на половине пути к дому, он всё ещё находился в храме, уста его всё ещё творили молитву. К кресту после богослужения, не смотря на свою старость и дряхлость, он обыкновенно подходил

—176—

на свою старость и дряхлость, он обыкновенно подходил последним. Возвратившись из храма домой, Д. Ф. долгое время находился под впечатлением богослужения. О многом рассуждал, многое передумывал. В одном месте его дневника мы читаем: „были воспоминания из читанной паремии. См. Исаия гл. 13, ст. 2–13“. Или ещё. „Размышлял о благодеяниях Божиих, как о сильных средствах, побуждающих к покаянию человека, находящегося в великом нравственном расстройстве“.

У Д. Ф. был обычай ежедневно прочитывать главу или несколько глав из Нового и Ветхого Завета. Выбравши себе известные книги для чтения из Библии, Д. Ф. не отступал от своего плана. Его дневники до сих пор дают возможность судить о порядке этих чтений. Так в его дневнике мы читаем: „днём читал 1-ю главу Евангелия Луки и книг. Премудр. гл. 10–14“. Далее каждый день отмечаются прочитанные главы. Постоянное чтение Св. Писания Д. Ф. дало возможность прекрасно знать Св. Писание не только по духу, но и по букве. Своими познаниями, большими выдержками из Писания на память, он обыкновенно поражал всех. На экзаменах Св. Писания экзаменующиеся особенно побаивались Д. Ф. Я помню, как не раз обращались к Д. Ф. за справками указать то или другое место из Св. Писания, и всегда получали скорый и точный ответ. Он в данном случае с удобством заменял собой самую обширную и учёную симфонию.

После Св. Писания он читал, кажется, также почти ежедневно книги духовного содержания. Пересматривая прочитанное им в этой обширной области, трудно сказать, чего он не прочитал на своём веку. Он читал: творения Василия Великого, Иоанна Златоустого, Ефрема Сирина, блаж. Феодорита, Григория Богослова, жития святых, деяния вселенских и поместных соборов, Проповеди – Иннокентия, Филарета, Макария, Евсевия и т. д., и т. д.

Нельзя при этом не отметить следующей весьма любопытной и ценной черты Д. Ф. Будучи столь церковным и религиозным человеком, он нисколько не стеснялся читать и светскую литературу. Многие из прочитанного он знал также на память. Особенно много знал стихотворений

–177–

из произведений Пушкина, Лермонтова, Державина. Гоголя он перечитывал за полторы недели до своей смерти. Я сам его видел за этим чтением. Он жаловался мне, что некоторые повести Гоголя не понимает, так как слишком загадочны их сюжеты. Об одной повести говорил, что она Гоголю не принадлежит. А Шекспира он попросил из библиотеки всего за полтора дня до своей смерти. Нельзя без чувства глубокой отрады отметить этот факт отношения Д. Ф. к светской литературе, особенно в виду гонений на эту литературу, которые проповедаются в последнее время многими обскурантами, выдающими себя за ревнителей православия...

Всю свою домашнюю жизнь Д. А. старался расположить по церковному уставу; отступления от предписаний устава считал великим грехом. Когда по немощи или по другим каким-либо причинам он не соблюдал устав, то обыкновенно отмечал в своём дневнике: „сегодня я погрешил против устава“ или „сегодня я нарушил устав“. Д. Ф. праздновал свои именины 21 сентября. Однажды этот день приходился на пятницу. Я сказал Д. Ф.:

– Как вы теперь будете угощать корпорацию рыбой: в пятницу ведь рыбы не полагается.

На это Д. Ф. мне отвечал:

– Я спрашивал дьячка об этом. Он сказал мне, что можно рыбу есть и в пятницу. У нас в приходе праздник в этот день, а по главе такой-то в праздники полагается братии утешение на трапезе.

Итак, конфликт был разрешён мирным путём.

Д. Ф. так старательно избегал нарушения устава, что с большим трудом упростили его есть рыбное и мясное во время болезни. Впрочем, это рыбное было так скудно и подозрительно, что иной и здоровый не стал бы его есть...

Не могу не вспомнить из отношений Д. Ф. к уставу и следующего. Не смотря на своё благочестие и полное послушание церкви, он всё-таки не раз высказывал мысль, что устав пора бы исправить, потому что он стал теперь непосильным не только для мирян, но даже и для монахов! Не раз он даже обращался к Преосвященному Ректору Академии с такой просьбой:

–178–

– Когда будете в Синоде присутствовать, непременно возбудите вопрос об исправлении устава.

Действительно, вполне добросовестный человек не может иначе относиться к этому серьёзному делу. Открыто нарушать устав он не может, и жить по уставу целиком он также не в состоянии. Отсюда совершенно понятна просьба Д. Ф. пересмотреть устав. Не говорю уже о том, что он находил различные неустраимые противоречия в уставе, которыми обыкновенно всех ставил в тупик.

Д. Ф. в своей жизни не ограничивался только хождением в церковь, да молитвенными подвигами и созерцаниями. Свою веру в живого Бога, Которому имя Любовь, он постоянно старался доказать и делом. В этом отношении он был поразительно высок, так что едва ли многие с ним могут сравниться не только из мирян, но и из монахов. Он был бесребреником в буквальном и полном смысле этого слова. Все, что он имел, всегда раздавал бедным и убогим.

Дневник Д. Н. в данном случае весь испещрён записями бесчисленных его пожертвований. Не было в его жизни ни одного дня, когда бы он не оказал нескольким людям

материальной помощи. Вот почему, где бы он не появлялся, около него всегда быстро собиралась толпа различных просителей. Просители обыкновенно поджидали его у различных ворот, калиток, где он должен был в известный час непременно пройти, осаждали его со всех сторон. Д. Ф. всем давал, часто не считая, сколько он даёт. Однажды бедняку, который был бос, отдал с себя галоши и принужден был идти домой в одних сапогах. Его дом нищие и бедняки так осаждали, что не раз приходилось полиции спасать Д. Ф. от усердных просителей. Мало того, за последнее время он должен был завести у себя особый свисток для вызова полицейского, когда назойливые просители не оставляли его убогую квартиру. Здесь и разгадка того, почему у квартиры Д. Ф. не было звонка. Когда был звонок, то он звонил почти без перерыва с раннего утра до поздней ночи. Не было никакой возможности справиться с множеством нуждающихся особенно же „босяков“, которые в Посаде, бла-

—179—

годаря его близости к Москве, появляются в большом количестве.

Для характеристики Д. Ф. в этом отношении приведу несколько строк из его дневника. Все его клиенты разделялись на несколько разрядов. Одни из них получали от него постоянное пособие из года в год, другие временное, третьи были случайные просители. Были такие, которым приходилось посылать пособие далеко за пределы Посады и пособие в очень значительных размерах. Долгое время из года в год он выдавал пособие, наприм., одному инок, жившему в монастыре...

Большую часть Д. Ф. записывал общим счётом, сколько дано нищим и бедным в тот или другой день. Вот несколько подобных ежедневных записей: 1 р. 29 к., 1 р. 1 к., 1 р. 44 к., 1 р. 10 к., 1 р. 42 к., 1 р. 50 к., 1 р. 12 к., 90 к., 1 р. 50 к., 73 к., 1 р. 56 к. и т. д. А вот небольшая справка о том, кому в отдельности он давал ежедневно: „у калитки двоим, вдове, лишённому зрения, другим бедным, старушке, неизвестному, в долг, бывшему сторожу, соседям, погоревшим, на храм, бывшему служителю графа, для погребения бедной, бедному, бывшему

пономарю, больной, бывшему часовщику, собиравшей на станции, лишившемуся зрения, бедному священнику, встретившемуся неизвестному, неизвестному бедному, бедному офицеру, ученику, послушнику, неизвестному работнику, послушникам, бывшему преподавателю математики, из пустыни послушнику, бывшему преподавателю, двум трудившимся при могиле, подарены (22 р. 23 р.) вдове портного, артисту, дочери бочара, неизвестному бедному по фамилии Иванову, для бедной невесты“ и т. д. Словом, никому Д. Ф. не отказывал. Каждому из поименованных просителей он давал не менее 15 коп., а некоторым и рублями.

Очевидно, в числе клиентов Д. Ф. было немало и „бывших“ людей. Видно было, что многие из них сочиняли себе особые положения, выдумывали различные чины, занятия, фамилии. Но рука Д. Ф. не разбирала никого, а давала всякому, кто бы ни просил у него. Мне не раз думалось, когда возражали против этого рода благотворительности, что люди, подобные Д. Н., спасают общество от краха. Если „бывшие“ люди не превращаются окончательно в зверей,

—180—

если они не устремляются на людей, как дикари, то только потому, что в их душах поддерживается вера в людей и добро этими добрыми людьми, призревающими и ласкающими их.

Постоянно жертвовал Д. Ф. и различным учреждениям. Едва ли когда в своей жизни прошёл он мимо какой-либо кружки, не опустивши в неё несколько не только лепт, а иногда даже и рублей. Он клал „отай“ рубли туда, куда люди, привыкшие, чтобы их видели, бросают обыкновенно лишь ненужные грошики да копейки... Так, наприим., в кружки казначейства он опускал следующие суммы сразу: 1 р. 50 к., 1 р. 40 к., 1 р. 15 к., 1 р. 10 к., 2 р. 20 к., 3 р. 40 к.“... В кружки сберегательной кассы: „60 к., 2 р. 48 к.“ Жертвовал во всевозможные благотворительные общества: Миссионерское, Посадский приют, приют Марии Магдалины и т. д. Покупал билеты на различные благотворительные концерты, спектакли и т. п.

Как бы не удовлетворяясь тем, что приходилось отдавать свои последние лепты в различные благотворительные учреждения, Д. Ф. старался ещё помогать им различными вещами. Для одного учреждения в Москве, на дверях которого написано: „пожертвуйте ненужные вам вещи“, он собирал различные предметы, и, накопивши их в достаточном количестве, отвозил в Москву. Этим, мне думается, объясняется то громадное скопление всяких предметов и вещей, иногда очень ничтожных по своей ценности, которое мы нашли по смерти Д. Ф. Он всё собирал, начиная от небольшой жестянки и кончая старыми самоварами. Все эти вещи тщательно перевязаны, упакованы и рассортированы. Глядя со стороны на это, можно даже смеяться. Но в действительности тут весьма много хорошего. За границей из этих ненужных вещей, говорят, находят возможным составлять большие суммы. Эти суммы представляют собой, конечно, деньги, поднятые, так сказать, с улицы. Сколько же бы подобных денег можно было поднять, если бы все подражали в данном случае Д. Ф.

Д. Ф. помогал не только бедным в полном смысле этого слова, но и людям, имеющим возможность кое-как существовать на свете. У него был обычай не отпускать без денежной награды ни одного человека, оказавшего ему

–181–

ту или другую самую мелкую и ничтожную услугу. Перечислим некоторых из них; „академическим служителям, принёсшему дрова, ночному сторожу, служащим при железной дороге, привратникам, столярам, швейцару, насосникам, кучеру, баньщику, принёсшему замок, принёсшей письмо от просительницы, служащим в музее, за размен денег, супруге 2-го сторожа, работавшим в нашем храме, трудящемуся в нашем храме, шарманщику, колодезникам“ и т. д. В дни великих праздников и именин к нему приходили с поздравлениями едва ли не со всего Посада, и никто не уходил без вознаграждения.

Зная, как бедный люд нуждается в средствах, за всякую работу Д. Ф. платил необыкновенно щедро. Так, наприм., за „стрижение“ он платил 40 коп., хотя у него, строго говоря, нечего было и стричь. Извозчикам он платил от 70 до 90 коп. Вот

почему они всегда окружали его, как только он показывался из ворот Лавры, предлагая ему свои услуги. Не даром после его смерти многие из них говорили, что Д. Ф. был их кормильцем и поильцем. Служащим при железной дороге давал более 70 коп. Платил за каждое письмо, принесённое ему с почты. Платил за каждое письмо и пакет, откуда бы их он не получил.

Обширная ежедневная благотворительность требовала особой системы и выработки некоторого плана. Д. Ф. особенно нужны были мелкие деньги. Возникал вопрос о хранении их и о сортировании. Для помещения их существовали у Д. Ф. следующие вещи: „ящик для медных денег, большой кошелёк, напоминающий собой почти саквояж, пять меньших кошельков различной величины, серый мешок, другой мешок, коробок 20, шерстяной кошелёк“. Для хранения серебра существовал особый ящик, разделённый на перегородки, по которым, раскладывалась монета одного достоинства: рубли с рублями, полтинники с полтинниками и т. д. Когда он выходил на улицу, то карманы его наполнялись деньгами. Деньги и по карманам раскладывались не без разбора, а по своему достоинству: в одном лежали гривенники, в другом двугривенные. В кошельках нескольких была медь: в одном пятикоп.

–182–

монеты, в другом трёхкоп. и т. д. Встречая бедного. Д. Ф. отправлялся в известный карман и оттуда доставал определённую сразу сумму, и давал её, уже не считая. Это в значительной степени облегчало для него нелёгкий труд раздавания милостыни просящим. Трудно точно сказать, сколько Д. Ф. истрачено на бедных денег.

Одно только нужно сказать, что после его смерти денег осталось около 34 рублей. Из них было найдено 4 руб. 50 к. медью, 16 р. 75 к. мелким серебром, прочее золотом и на сберегательной книжке. Очевидно и это небольшое богатство Д. Ф. предназначалось бедным же. Если оно осталось после него, то только потому, что он не успел его раздать.

Итак, почти всё его жалование (за последние годы он получал ежемесячно более 200 руб.) шло на бедных. К этим 200

р. нужно ещё прибавить деньги, которые он получал за свои литературные труды.

Правда, по дневникам можно видеть, что Д. Ф. не раз собирался копить деньги. Заводились у него и серии. Но не долго они лежали. То и дело встречаются заметки „разменена“ тогда-то и деньги отданы тому-то. Деньги отдавались под вексель. До сих пор сохранилось несколько векселей по 200 руб. каждый, но бравшие по ним давно уже умерли, не уплативши, конечно, своего долга. Пытался Д. Ф. при помощи Сберегательной кассы скопить что-либо для себя. Многие видали его в кассе. Некоторые на этом основании высказывали даже предположение, что у него осталось много денег. Но на сберегательной книжке оказалось всего лишь около 8 рублей. Из книжки видно было, что в кассу нередко он приносил 1 руб. 75 коп., а брал из неё по 8 рублей. Неудивительно, что при таких вкладах немного сбережешь... Был у него один выигрышный билет. Ежегодно Д. Ф. покупал старательно выигрышные таблицы и записывал об этом в своём дневнике. Очевидно, ему хотелось получить солидный выигрыш. Но, увы, и этот выигрышный билет под конец был им продан, а деньги израсходованы... Интересно было бы знать, на что он хотел употребить эти будущие выигрышные деньги. Конечно, на всё и на всех, только не на себя.

Как нуждался Д. Н. в деньгах, несмотря на то что

—183—

получал весьма приличное содержание, видно из следующего. При жизни он не раз занимал, наприм. у меня деньги по 5 и 10 руб. Не смотря на то, что суммы были очень незначительны, он страшно затруднялся выплачивать их, и был всегда благодарен, если мне удавалось уговорить его не платить хотя бы какую-либо часть их. Иногда в затруднительных обстоятельствах, не желая брать денег в долг, он предлагал мне купить у него из библиотеки ту или другую книгу. Я покупал... Однажды я забыл по получении книги тотчас послать ему деньги. Вскоре мне принесли от него письмо, из которого я понял, почему книга была продана и как нужны были Д. Ф. эти три рубля – цена книги....

Но может быть, некоторые скажут, что он много тратил денег на себя?

Его личные расходы так скромны, что трудно это и представить. Вот некоторые сведения об этом. В дневнике мы читаем о расходах Д. Ф. на себя следующее: „манная крупа 6 коп., гречневая 40 коп., коровье масло 2 ф. 74 коп., лимон 5 к., пропускная бумага 50 к. и рядом с этим значится „извозчику“ 75 коп., подсолнечное масло 8 ф. 36 к., 1 ф. горчицы 40 к., апельсины 16 к., и служащим при железной дороге 85 к., сахарный песок 2 ф. 26 к., уксус 5 к., сельди 24 к., а на марки 1 р. 98 к., ситники 30 к., ржаная мука 40 к., керосин 6 ф. 21 к., соль 5 к., а на бумагу писчую 1 р. 5 к., подправочная мука 4 ф. 20 к., а за починку некоторых физических инструментов 2 р. 55 к., рис 10 к., баранки 2 ф. 20 к., изюм 30 к., спички 7 к., 10 яблоков 20 к., мера картофелю 40 к., 2 кочня капусты 12 к., сметки 12 к.“ и т. д. Вот расходы Д. Ф. на себя. Об одежде его мы уже говорили.... У меня до сих пор хранится расписание кушаний Д. Ф., написанное им для меня собственноручно. Как всё бедно и убого здесь...

При этом нужно помнить, что физический кабинет он содержал исключительно на свои средства. На свои средства приобретал всевозможные инструменты, выписывал иностранные журналы, русские и иностранные книги по своему предмету. В различных местах его дневника можно не мало найти данных для суждения о расходах Д. Ф. на физический кабинет. Как ни был он бережлив, всё-таки

—184—

физический кабинет поглощал у него не копейками, а рублями.

Итак, можно смело сказать, что он отдавал почти всё своё состояние, все свои деньги другим, оставляя на содержание себя самую незначительную часть. Всё другим и почти ничего себе – вот его жизненный девиз.

Христианское миросозерцание положило глубокий отпечаток и на всю личную жизнь. Где бы он ни был, всюду внимательно следит за собой. Он старается уловить каждый диссонанс, который прозвучит в его душе, отметить каждый

свой личный недостаток, промах, каждое неосторожное слово. И в данном случае вся его жизнь представляет собой одну почти непрерывную борьбу с собой. Как неподражаемо высок он и здесь. Вот какие недочёты отмечает он в своём дневнике. „Неоснователен был в разговорах. Неосторожность в выражениях. Неблагоговейная мысль пришла. Смущена совесть. Осуждал высших. Неразумная шутка. Моё самохвальство, а может быть и гордость. Тщеславие. Упрямство в искании расходной книжки. Раздражительность и неосторожность с просителем. Бойкость в разговорах. Моя неосмотрительность относительно о. Ректора. Опять тщеславие. Опять неосторожное слово. Неискренность в разговоре о делах. В разговоре с Н. А. было движение гордости. Грех нерадения о письме к ... Нечувствие греха. Легкомыслие. Увлечение пустыми разговорами. Излишние заботы о себе, не по совести, может быть – следствие забытого на исповеди греха. Странное самооправдание против совести. Тщеславие при добывании азота. Не совсем по совести добывал кислоту в физическом кабинете. Говорил о моём преподавании и впал в самохвальство. Неосторожный разговор о творении мира. Дорогой презрительно отнёсся к какой-то нищей“ и т. д. Дневники Д. Ф. испещрены перечнем подобных грехов. Как автоматический какой аппарат, он всё записывал за собой. Он с такой строгостью записывал всё, с какой, кажется, не будут истязать людей даже на мытарствах. Едва ли многие так строги к себе, как был строг Д. Ф. Многие, может быть, улыбнутся, прочитавши эти строки. Им странной покажется такая придирчивость человека к себе. Но для того, кто имеет чистое око, всё это казаться будет

–185–

не только странным, но и самым естественным, необходимым явлением. Христианская аскетика именно этого и требует от каждого христианина. Даже в молитвеннике написано, что каждый христианин, отходя ко сну, должен перебрать в своей памяти всё – доброе и злое, что он совершил в течение дня. Таким образом, мне думается, что приведённые выше строки свидетельствуют не о духовных недочётах Д. Ф., а

о его великой внутренней силе, о его необыкновенном нравственном благообразии.

Христианское настроение заставляло Д. Ф. и к лекциям своим относиться необыкновенно внимательно. Он влагал в свою науку всю душу. Дневники Д. Ф. наполнены записями о том, как он готовился к лекциям, сколько он переживал при этом страхов, волнений, радости. Вот несколько подобных строк. „Приготовление усердное к лекциям. Увлечение опытами. В классе неудача со струёй водорода и кислорода, от чего я пришёл в смущение. Успех на лекции о преломлении, и на другой о газе. В бане разговаривал о благонаправлении преподавания. Нерадение о лекциях“. Д. Ф. почти никогда не пропускал лекций. Мало того, он обыкновенно настойчиво просил о прибавке ему лекций сверх обычных четырёх. Если ему отказывали в этом, то он обыкновенно волновался.

Со студентами Д. Ф. иногда занимался ещё и математикой и, конечно, занимался бесплатно. В своём физическом кабинете он проводил время почти целыми днями, готовясь к той или другой лекции. Особенно много времени отнимали у него опыты, которые почти всегда проходили у него блестяще.

В отношении к сослуживцам Д. Ф. был необыкновенно внимателен, добр и участлив. У него не было врагов и недоброжелателей. Он не принадлежал ни к какой партии.

О десятилетнем служении Д. Ф. в качестве председателя Братства в дневниках можно встретить также очень много материала. Но не буду говорить об этом, потому что деятельность его, как председателя у всех ещё жива до сих пор. Кроме самоотверженных трудов по удовлетворению многочисленных просьб студентов, он много иногда даже тайно от начальства помогал студентам,

—186—

когда Совет Братства почему-либо не находил возможным удовлетворить просьбу того или другого студента. У него до сих пор не мало хранится подобных долговых студенческих расписок. Иногда, не имея никакой возможности лично помочь нуждавшемуся, он обращался с просьбой о помощи им к различным московским благотворителям. Нередко эти просьбы

имели успех, и он таким образом получал возможность помочь бедному студенту. Мне точно известно, как однажды на Ваганьковском кладбище было выпрошена чугунная старая могильная решётка. Она была продана за 18 рублей, а деньги посланы в Одессу одному студенту, лечившемуся на лимане и страшно бедствовавшему (М. Ф-му).

Честность Д. Ф. была положительно поразительна. Сам он рассказал мне как-то совершенно случайно следующее.

Однажды он повёз в Москву самовар, чтобы отдать его туда, где принимают все старые и ненужные вещи, превращая их в деньги на благотворительные дела. Отдал он благополучно свой самовар. Но возвращаясь оттуда домой, вспомнил, что на самоваре была железная старая крышка. Крышка взята им когда-то с отдушника печки в своём доме. Дом был церковный, следовательно и крышка была церковная, а не его собственная. Итак, возникал вопрос, каким образом он пожертвовал чужую вещь, выдавши её за свою. Вопрос ещё более осложнялся тем, что крышку вернуть было уже нельзя. Вот как Д. Ф. вышел из этого затруднения. Из своих средств он опустил в церковный ящик целый рубль, хотя крышка не стоила и пяти копеек. Только тогда он успокоился. Мысль о совершенном им преступлении более не смущала его. В физическом кабинете до сих пор сохраняется один свёрток, на котором рукой Д. Ф. написано: „забытое студентом 1858 года“.

Можно бы говорить о многом и другом весьма любопытном и замечательном, что совершалось в этом убогом флигельке, в который мы заглянули. Но время и место не позволяет нам заглянуть более подробно в тайны человека, жившего здесь. Да это сделают и другие. Мы верим, что придёт время, когда снова не раз пересмотрят всё, что совершалось в этом домике, и о

–187–

всём поведают миру. Нравственный облик Д. Ф. ещё более тогда вырастет и ещё более заставит склониться пред собой не только благочестивые головы и сердца, но и сердца гордых, много думающих о себе людей...

Итак, угасла жизнь, полная такой живой, деятельной любви к Богу и людям. Догорел елей в лампаде, порвана жизненная

ткань, угас светильник... Вспомним хотя в общих чертах о последних днях жизни Д. Ф.

Евдоким (Мещерский), архим.; Беляев А.Д., проф.; Бензин В.М.; Глаголев С.С. проф.; Игнатий (Дверницкий), иеродиак.; Малинин А.П., препод. Вифанской Духовной семинарии; Рождественский Д.В., свящ. Из академической жизни: Кончина и погребение заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии Д.Ф. Голубинского: [Слова и речи при погребении проф. Д.Ф. Голубинского] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С. 188–216 (3-я пагин.)

–188–

Давно уже болезнь начала подтачивать слабые старческие силы профессора Д. Ф. Голубинского. Врачи усиленно боролись с недугом, но победить его не смогли. От слабости деятельности сердца у Д. Ф. началась водянка. Медленно, но верно и безостановочно она стала захватывать постепенно всё хилое тело Д. Ф. Предчувствуя скорую разлуку с своим добрейшим и дорогим сослуживцем, профессора, начальствующие, студенты и знакомые навещали больного, утешая его, как могли. Но всё заметнее и заметнее становилось, что он недолго проживёт на свете. Мне посчастливилось быть у Д. Ф. с моим помощником Н.Г. Высоцким накануне его смерти. Мы были около 2-х часов дня. Больной полулежал на диване. Пред ним лежала раскрытая книжка одного богословского журнала и томик сочинений Нанспара. Он охотно с нами разговаривал. Приглашал нас снова приходить к нему. Но в груди его уже слышались весьма зловещие хрипы. Какой-то тайный голос мне подсказал, что Д. Ф. больше не жилец на свете. Посидевши ещё некоторое время у больного, пощупавши пульс, мы простились с ним. Когда мы одевались, Д. Ф. постучал палкой об пол. Это означало, чтобы прислуга поднялась наверх и подала мне одежду. Прислуга быстро явилась и исполнила его желание.

–189–

Выйдя от Д. Н., я немедленно послал помощника за доктором, а сам пошёл доложить о всё-м Преосвященному Ректору.

Доктор и фельдшер ничего не могли помочь больному. Болезнь делала своё дело. Начался отёк лёгких. К вечеру Д. Ф. немного забылся, а с полночи началась агония. К утру, видя, что болезнь приняла острый характер, пригласили священника напутствовать умирающего. Священник успел напутствовать Д. Ф. Больной со слезами на глазах причастился Св. Таин. Не прошло и десяти минут после ухода священника, как Д. Ф. не стало. Он умер со слезами на глазах, устремив свой взор на икону... Было 23 ноября, 7 часов утра.

Весть о смерти Д. Ф. пришла в Академию, во время литургии, когда уже читали Евангелие. После сугубой ектении была сейчас же заупокойная ектения по новопреставленному рабе Божию боярине Димитрию, поразившая всех, как громом. А после литургии мною была отслужена панихида с участием всего академического духовенства.

Весть о смерти Д. Ф. быстро облетела весь Посад и вызвала чувства самой искренней неподдельной скорби. Все устремились в его убогую квартиру. Начались панихиды торжественные и частные. Одну из панихид в присутствии членов академической корпорации и студентов служил Преосвященный Ректор Академии с академическим духовенством. У гроба всё время непрерывно совершалось чтение псалтыри студентами Академии.

Вынос тела был назначен 24-го в 5 часов вечера. К этому времени в квартиру почившего собралась академическая корпорация, студенты и множество народа. Вынос совершал сам Преосвященный Ректор Академии в сослужении всего академического духовенства. Гроб несли студенты Академии на своих руках до академического храма. Печальная процессия, освещаемая мелькавшими во тьме свечами, растянулась на значительное пространство. В морозном воздухе звуки печального перезвона на Лаврской колокольне сливались с пением „святой Боже“ и настраивали душу невольно на грустные думы.

По дороге весьма часто совершались литии. Наконец, процессия достигла академического храма, где так любил

–190–

молиться покойный. Гроб не был украшен никакими венками. Не был украшен потому, что покойный сам не хотел, чтобы на его гробе были венки, которые стоят больших денег. Всё решили деньги, предполагавшиеся на покупку венков, пожертвовать на памятник покойному, на который он, конечно, не оставил никаких денег... Как приятно было смотреть на гроб, свободный от этого тщеславия... Как гармонировала простота обстановки с истинно-христианским настроением почившего.

По внесении гроба в храм и по установлении его на катафалк, заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев произнёс следующую трогательную и глубоко содержательную речь.

Незабвенный сотрудник наш Димитрий Феодорович!

Воспитанный своим знаменитым отцом в христианском благочестии, ты всю свою долгую жизнь посвятил чтению двух книг: книги природы и книги из книг – Библии. Оба эти занятия не раздвоили твоей личности, а, восполняя одно другое, создали в душе твоей целостное и жизненное христиански-научное мирозерцание. Эти два дела твоей жизни углубили и укрепили твою веру в Бога и, неизменно удерживая тебя на пути добродетели, возвели тебя *в меру полного возраста Христова* (Еф.4:13). Естествоиспытатель и богослов, ты изучал естественные науки с постоянной и горячей любовью; но вместе с тем ты превосходно знал священное Писание, и тебя интересовали разные богословские вопросы. Читая книги, делая наблюдения, производя опыты, ты питал и удовлетворял свою учёную любознательность, не покидавшую тебя ни в старости, ни во дни твоей тяжкой болезни; но плоды своих знаний природы ты приносил в жертву Богу. Природа была для тебя поистине миром Божиим, великим созданием премудрости и благости Божией, прекрасным и величественным храмом Божиим. В тайники этого неизмеримого храма ты проникал почти с таким же благоговением, с каким вступал в храм церковный. Увлекаясь изучением явлений и законов природы,

ты и в законе Господнем поучался день и ночь. Ты не умом только созерцал и исследовал истины откровения Божия, но и любил их своим сердцем и в самой жизни своей

–191–

осуществлял заповеданную в нем волю Божию. Ни во что вменивши удовольствия мира и даже совсем не зная их, уклоняясь от пользования житейскими благами, ты всем существом своим прилепился к высшим, духовным благам. Сердце твоё было там, где было твоё сокровище (Лк.12:34). А сокровищем твоим, твоей драгоценной жемчужиной, для приобретения которой ты пожертвовал всем (Мф.13:45–46), была добродетель: добродетель чувства – привязанность к богослужению, любовь к красоте природы, благоговение пред величием мироздания; добродетель воли – подвиг доброделания, нравственного совершенствования, постоянного духовного бодрствования; добродетель ума – изучение законов, сил и жизни природы, исследование тайн закона Божия, искание истины. Подобно евангельской Марии, ты избрал благую часть, которая никогда у тебя не отнимется (Лк.10:42). Если все, слышащие слово Божие и соблюдающие его блаженны (Лк.11:28), то вполне прилично применить к тебе возвышенное евангельское учение о блаженствах, утешительное в жизни и ободряющее при виде смерти.

Блажени нищие духом, яко тех есть царствие небесное. Твоя духовная нищета состояла в том, что никогда нельзя было заметить, придаёшь ли ты хотя какую-нибудь цену своим заслугам на пользу Церкви, науки, общества, своим всегда точно проверенным познаниям, строгому исполнению служебного долга, неутомимому трудолюбию, нравственному совершенству.

Блажени плачущие, яко тии утешатся. Получая в течение всей жизни достаточные средства для безбедного существования, ты, конечно, не проливал тех слёз, которые выжимает из глаз тяжкая, гнетущая нищета; и утраты в смерти дорогих тебе людей поражали тебя не большие, чем какие приходится испытать каждому человеку. Тем не менее жизнь твоя одинокая, трудовая, однообразная и, без сомнения,

исполненная тяжелой внутренней борьбы, неизбежной для всех идущих тесным путём добродетели, не была красна на житейский взгляд; будучи подвигом добровольных скудости и лишений, она была совершенно противоположна жизни веселящихся и саму цель жизни полагающих в веселье. Да утешит же тебя Бог веч-

—192—

ными благами, в стремлении к которым ты и здесь полагал всё счастье своей жизни!

Блажени кротцыи, яко тии наследят землю. Вспыльчивость, гневливость, раздражительность, не говоря уже о злобности, были тебе совершенно чужды. Никогда никто не слышал от тебя не только обидного слова, но и не замечал ни повышенного тона голоса, ни недовольного жеста, ни укоряющего взгляда. Ни в глаза, ни за глаза ты никогда никого не осуждал. Да увидишь ты за свою кротость *благая Господня на земли живых (Пс.26:13)!*

Блажени алчущие и жаждущие правды, яко тии насытятся.

Ты любил истину в науке, правду в жизни. Слова не разнились у тебя от мыслей, и дело согласовалось с словом. Твёрдость в убеждениях, искренность в отношениях к людям, правдивость в словах, истинность в писаниях, честность в делах, никогда не покидали тебя. Ты жаждал истины и правды в этой жизни и насыщал ими свою душу; да сподобит же тебя Христос, как источник истины (*Ин.14:6*), *истее Его причащаться в невечернем дни царствия Его!*

Блажени милостивии, яко тии помилована будут.

Снисходителен был ты ко всем, за исключением, быть может, только себя одного. Неизменный участник людских радостей и горестей, ты всех дарил своим сочувствием, выражая его и в слове, и в деле. Но особенно милосерд ты был к нищим. В притворе приходского храма целые десятки их ожидали твоего выхода по окончании богослужения, на перекрёстках дорог они стерегли тебя. И в твоих карманах всегда были приготовлены деньги для раздачи им. Никогда ни одному из них ты не отказывал в подаении, никогда не разбирал

ты, достоин ли помощи просящий. Ты давал не глядя, что вынимала рука. Левая рука твоя не знала, что давала правая. За твоё всегдашнее и великое милосердие к меньшей братии Христа да будет и Он милостив к твоим грехам, вольным и невольным, и да поставит тебя одесную Себя на страшном суде Своём!

Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят.

Сердце – сокровенное святое святых человека. Внутренняя жизнь его известна только Богу и самому человеку.

–193–

Но непорочность твоего сердца, чистота твоей совести отображались в твоём невозмутимо-спокойном лице, светились в твоих детски-ясных глазах. Ты любил созерцать совершенства Бога в Его творениях, ощущать Его присутствие в храме, слышать Его голос в законе Божиим. Да удостоит же тебя Бог высшего блага – созерцания Его лицом к лицу!

Блажени миротворцы, яко тии сынове Божию нарекутся.

При своей скромности, тихости и необычайной выдержанности характера ты не считал себя вправе вмешиваться и не ввязывался в чужие дела и отношения. Но твоё всегдашнее спокойствие и беспримерная уравновешенность характера умиротворяли, незаметно для тебя самого, окружающих тебя. Ты был истинный сын Божий по благодати, да будешь же ты и сыном Бога и в царстве славы Его!

Блажени изгнани правды ради, яко тех есть царствие небесное.

Блажени есте, егда поносят вам, и ижденут, и рекут всяк зол глагол на вы, лжуще, Мене ради. Радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех.

Тебя не изгоняли за правду. Личных врагов у тебя не было. Кротость, миролюбие, сдержанность, скромность и благожелательность твои были столь постоянны и велики, что трудно даже и представить, чтобы кто-нибудь мог питать к тебе неприязнь. Но однажды ты изобличил в печати тенденциозное извращение научной и религиозной истины, и вот тебе за защиту

истины и изобличение лжи печатно высказали несправедливое и злостное порицание.

Чуть ли не главным свойством твоей добродетельной жизни и праведной души была детскость. По слову Христа, царствие Божие принадлежит детям (Мк.10:14), и взрослые не войдут в царство небесное, если не будут, как дети (Мф.18:3–4). Надеемся, что и ты, младенчески чистый и невинный человек, войдёшь в царство небесное. А нас прости!

Потом начался парастас. Пред кафизмами студентом 3-го курса иеродиакон о. Игнатием было произнесено, следующее одушевлённое слово.

Помышляю смерть...

Смерть красноречивее всяких слов. Мы не знаем,
–194–

чтобы у гроба Христа раздавалось слово проповеди. Мы не слышим его и в момент святой кончины Матери Бога и человеков. Когда умерли сын вдовы Наинской, дочь Иаира и брат Марфы и Марии, таинство смерти всеми присутствовавшими несомненно сознавалось; и только слёзы горя, вытекавшие из сознания потери человека, казалось, нарушали таинство...

Ныне нарушить его надо здравым словом евангельской правды, чтобы слёзы над гробами родных и знакомых не были плачем о нас самих, живых мертвецах.

Умер один наш ближний... Но и мы умрём. Это надо хорошо знать. Даже мало того, надо знание это прилагать к чему-нибудь в жизни, надо жить, зная – что умрём. Жизнь каждого человека бывает такой или иной смотря потому, какое употребление делает он из знания о своей смерти.

Были язычники... Всё, что нам говорит история об их развратной жизни, находит себе оправдание в их безотрадном взгляде на смерть. Если смерть есть неизбежное и безобразное зло, то вывод отсюда ясен: надо торопиться жить, надо спешить насладиться всеми радостями бытия. Будем есть, пить и веселиться, ибо завтра (быть может) умрём – вот мораль, вот жизненное правило язычников.

Были иудеи... За рубежом смерти неясно вырисовывался им желанный образ грядущего Мессии – Царя. Смерть придвигала только к Этому Мессии – если не их самих, то их потомков. Отсюда – вечная боязнь затеряться как-нибудь в истории, вечная жажда земного бессмертия в потомстве; отсюда чрезмерные заботы о материальной стороне жизни, в надежде тем самым наилучше обеспечить бессмертие на земле.

Были, наконец, христиане... Для них смерть была уроком, завещанным Учителем Христом. И каким уроком! Для тех, которые – Христовы, всё стало ясным. Есть одна вечная, светлая, чистая, святая жизнь. Она начинается с момента крещения во Имя Христово. Смерть не разбивает этой вечности на две какие-то непохожие одна на другую половины. Смерть только сон, который имеет смениться скорым пробуждением. Будущая небесная блаженная жизнь начинается здесь, на земле. Пой-

–195–

дите к первым христианам и вы увидите в них что-то сверхчеловеческое. Они покажутся вам как бы особыми существами, слетевшими с неба, покажутся земными ангелами.

Были язычники и иудеи – но страшно много их и в наши тяжёлые дни. Не язычество ли и иудейство видим мы с ужасом в современном, так называемом – культурном человечестве, которое, по свидетельству лучших пастырей нашей Церкви, развратилось до невозможности? Оно считает смерть тоже безобразной и глупой – и вот спешит испить полную чашу удовольствий и радостей земных, или малодушно и преступно налагает на себя руку – в надежде прекратить бессмысленное бытие. Оно грубо оттолкнуло от себя Христа и ищет себе царя, достойного себя же. Оно иногда мирится с фактом смерти – в надежде, что последующие поколения людей доживут до той золотой поры, когда на земле вследствие накопления богатств, вследствие политических переустройств и как результат прогресса – создастся царство мира и счастья. – Жалко смотреть на слепца, ощупью отыскивающего дорогу; тяжело видеть его, когда он сбился с пути и вот готов уже упасть в яму.

Тяжело и верующему сердцу иметь в наши дни дело с людьми, которые не так помышляют смерть, как это следовало бы.

Были христиане – но есть ли они в наши дни? Мало их, христиан не по имени одному, а и по жизни. Мало. Тем более дороги они должны быть для матери-церкви.

Один из таких христиан лежит пред нами во гробе, последнем жилище бренного тела. Незабвенный раб Божий Димитрий любил родителей своих, за что и награждён долголетием на земле. Он был девственником, в чём и признавался весьма многим из нас. Он был совершен, ибо раздал имение своё, дал его нищим. Он смирил себя до того, что отказался от мирской славы и почестей и захотел умереть простым чтецом нашей церкви. И любил он церковь, как добрый и послушный сын любит родную мать. Вся жизнь его была подвигом терпения и любви. Можно сказать, что теперь свет его просветился пред человеки, ибо мы видели добрые его дела и славили Бога. Жизнь дорогого Димитрия Феодоро-

–196–

вича была могучей и здоровой проповедью о... смерти. Веруйте, что нет смерти, ибо она побеждена Христом, как бы говорил он. Веруйте, что есть вечная жизнь, которая для нас с вами уже наступила с момента св. крещения. Веруйте так, так помышляйте смерть и старайтесь, чтобы начало вечной жизни, т. е. краткую земную жизнь сделать чистой, святой и блаженной. Пусть память смертная зовёт вас к более усердному деланию добра во Имя Христова! – Помышляя смерть, спешите жизнь свою сделать от начала до конца сплошным служением людям и Богу, одним непрерывным и радостным богослужением, одним благодарственным гимном Творцу!..

Как бы так всегда наставлял и сейчас учит нас наш общий дорогой покойник. Неужели мы, собравшиеся здесь не только для молитвы, но и для научения, – неужели все мы останемся глухи к этим заветам достойного ученика Христова? Неужели станем ещё смотреть на смерть и на жизнь глазами язычников и иудеев?..

Нет. Так будем же ходить достойно христианского звания! Аминь.

На другой день заупокойную литургию совершал сам Преосвященный Ректор Академии в сослужении всего академического духовенства и некоторых священников, приехавших из Москвы и других мест почтить память умершего. Во время причастного стиха ординарный профессор Академии С. С. Глаголев произнёс слово, посвящённое памяти почившего.

Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, иже на небесех. Мф.5:16.

У этого гроба можно плакать только о живых, но не об умершем. Живые лишились того, кто был для них живым нравственным правилом. Но чего лишился умерший, оставив этот мир? Если этот мир есть школа, воспитывающая и приготавливающая людей для царства небесного, то он давно усвоил лучшие уроки этой школы. К этому миру привязывают нас близкие и дорогие нам люди. Все мы, смею думать, были ему близки. Но однако самые близкие ему люди – не здесь. Его матери, братьев и сестёр мы

–197–

не видим. Самым дорогим человеком был для него его покойный родитель, святые заветы которого он свято осуществлял. Он сошёл в могилу почти полвека назад. Так если у покойного много близких людей здесь, то самые близкие ему находятся не в этом мире, а там, куда он только что ушёл от нас.

Что могло привязывать его к земле? Его занятия состояли в выяснении юным богословам премудрости и благодати Божией, открывающихся при изучении и созерцании мира, его жизнь текла между его приходским и академическим храмом. Бог, Богочеловек Христос, Его пречистая Мать, небожители, святые, вот – тот мир, в котором жил его дух, когда он был среди нас и куда ушёл он, оставив нас. Ему не нужен был мир, но он был нужен миру. Он имел слабое здоровье, давно он производил впечатление старца, давно казалось, что он стоит на грани двух миров. Он страшно утомлялся и уставал от земных забот и тревог, но Господь не отзывал его в мир покоя, потому что он нужен был этому миру волнений. Нужно было,

чтобы его нравственный облик запечатлелся как можно твёрже и как можно в большем числе сердец. В пятидесятом году прошлого столетия он поступил в число студентов академии и в пятьдесят четвёртом непосредственно по окончании курса стал её наставником. Для всех академических поколений этого более, чем полстолетия, он был исполнителем завета: „так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного“ (Мф.5:16). И он светил тем, которые сами должны были светить другим – будущим служителям Церкви и учения Христа.

Всегда „был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир“ (Ин.1:9). Свет от этого света всю жизнь неугасимо горел в сердце покойного и освещал, и согревал всех приближавшихся к нему.

Может быть, не мне бы надлежало выяснять светлый духовный облик покойного, но самонадеянно и неосторожно приняв на себя эту обязанность, попытаюсь выполнить её по мере моих слабых сил.

–198–

Апостол сказал афинянам, что „Бог недалеко от каждого из нас“ (Деян.17:27). Недалеко; но в своих посланиях апостол раскрыл нам, что и неодинаково близко. А главное – мы неодинаково чувствуем эту близость Божества. Ослабевший для восприятия бесконечного орган души не ощущает Бога; человеку кажется, что Бог бесконечно далёк от него, что в нём и около него нет Бога, что он стоит не на святом месте, что грехи, которые он совершает здесь, не могут оскорбить Бога, потому что они совершаются вдали от Него. Не ощущая близости Бога, человек не чувствует благоговения к Богу. Около себя он не видит ничего выше себя, он является господином положения, он сам определяет законы, он хулит и порицает, и делает зло и не стыдится, потому что стыд есть следствие сознания несоответствия между высшими требованиями и своим недостойным поведением. Но если не чувствуется близости Того, Кто вложил высшие требования в природу человека, то не чувствуется и стыда за их нарушение. К счастью человечества существуют иные люди – люди богоносцы. Они носят Бога в

своём сердце, они не только знают, но всегда помнят и чувствуют, что Бог – везде. Они видят Его за Его творениями и в самом ничтожном из людей они видят Его вечный образ, потому что человек создан по образу Божию. Одного из таких людей мы теперь провожаем в могилу. Основным чувством его души, сообщавшим настроение его духу и, как священная музыка, определявшим его дела, слова и помышления, было благоговение к Богу, особенное благоговение к тому, где, в ком и в чём особенно явил Себя Бог.

Многим верующим доступно и понятно это святое чувство. Но оно связывается обыкновенно с храмом, с особенными моментами жизни. Да блажен и тот, кого посещает оно хотя и в редкие моменты. Для нашего почившего это чувство было постоянным, как ощущение жизни. Стоя пред алтарём, мы стараемся изгонять из своей души дурные мысли и заглушать дурные намерения, потому что они не достойны святого места, на котором мы находимся. Для почившего не существовало места, на котором была бы в его глазах терпима не только дурная мысль,

–199–

но и то, что мы считаем самой невинной забавой, иронией, насмешкой, остротой. Везде он стремился делать, говорить и мыслить достойное Бога. Когда мы находимся в присутствии высших, мы не позволяем вести себя небрежно, говорить праздные слова, допускать вольности. Он чувствовал себя постоянно в присутствии высочайшего Бога. Мы говорим: нельзя смеяться в церкви. Он не смеялся никогда и нигде. Да не подумает кто, что он был суров. Нет, он улыбался часто, особенно улыбался он, когда улавливал кого-либо на доброе дело, когда видел торжество добра, торжество православной идеи. Но смех всегда вызывается чем-либо неестественным, тем, что не должно существовать – ошибками, промахами, недоразумениями. В его глазах всё это было прискорбно, а не смешно.

Его звали: „Голубинский святой, Голубинский благочестивый“. Да, заповедь Божия, „будьте святы, как Я свят“ была его идеалом и его правилом, и благочестие было его

жизненным настроем. Когда мы приближаемся к раке преподобного Сергия, мы тщетно пытаемся представить себе, что великий основатель лавры находится близ нас, близ себя мы видим лишь его раку с мощами. Но настроение почившего показывало, что он чувствовал около церкви земной близость церкви небесной. Эта близость требует от того, кто её чувствует, высокой собранности духа, благоговейного настроения, и он был исполнен благоговения и благочестия. Он как бы представлял себя в присутствии суда высшего – небесного и держал себя сообразно с этим. Но сам он не судил никого. А на экзаменах? спросят его молодые слушатели. Да, на экзаменах он судил, и он не был никогда на них адвокатом незнания. Его оценка не была ни снисходительной, ни строгой, он стремился быть справедливым. Но на экзаменах он судил не по своей воле и не для своего удовольствия, это было его обязанностью, и он не уклонялся от неё, напротив, шёл ей навстречу. Не этот и не подобный суд осуждён Богом. Есть суд иной – самозванный и самовольный по своему происхождению и злостный по своей цели. О нём сказал Господь: „не судите, да не судимы будете“ (Мф.7:1). И один из новозаветных писателей

–200–

учит нас, что даже один из высших ангелов – архангел Михаил – не смел произнести укоризненного суда над диаволом, но только сказал: „да запретит тебе Господь“ (Иуд.1:9). Много ли каждый из нас встречал и встретит на своём жизненном пути людей, которые не произнесут укоризны на человека даже тогда, когда в его устах слышится речь, навеянная диаволом. Много ли вообще можно встретить людей, которые не допускают злословия и укоризн по отношению к ближнему – особенно в его отсутствие? Много ли наконец таких – и не в Содоме, а в самых христианнейших городах мира, – которые говорили бы только хорошее даже о людях, делавших им неприятное или злое? Кто знал покойного, тот по крайней мере хотя раз в жизни встретил такого человека. Но встретить раз в жизни такого человека значит уже примириться с невзгодами жизни. Можно не доверять самому сильному уму. Ум может быть лукавым. Но в добро не верить нельзя. И каждая

встреча с истинно добрым делом и с действительно добрым человеком утверждает нашу веру в добро и его торжество. Ум, как бы он ни был силен, может быть введен в заблуждение умом сильнейшим. Ум дьявольский может запутать и гения. Добро не может заблуждаться. Когда эта рука покойного, теперь навеки ставшая неподвижной, протягивала милостыню глубоко павшему человеку, и милостыня немедленно получала недостойное употребление, не должно думать, что не торжествовало добро. Добро торжествовало и здесь. Как бы низко не пал человек, он может повредить, но не может уничтожить в себе образ Божий. И монета, которую подают только во имя добра, а не во имя каких-либо иных соображений, всегда будет содействовать восстановлению в людях образа Божия; те, которые протягиваются за этой монетой, не могут не чувствовать, что им подаёт её не сытый судья, презирающий их, а жалеющий их и готовый помочь им брат, и уже эта мысль, что у них – у этих людей враждующих между собой из-за полученного или украденного куска и на которых весь мир смотрит как на врагов и смерть которых приветствуется словами: ну, и слава Богу, что умерли, мысль, что и у них есть добрый, любящий и жа-

–201–

леющий их брат, должна согревать и смягчать их от житейских невзгод огрубевшее сердце. Это – в тех случаях, когда милостыня в глазах многих представляется неразумной, как способствующая развитию тунеядства и распущенности, почему в некоторых западных государствах приняты меры, чтобы сделать её невозможной. Но ведь, сколько есть действительно бедных, действительно несчастных, которых только вовремя поданная помощь может спасти от принудительного тунеядства и распущенности. Горе, болезнь и нужда ходят повсюду. Добрые советы: бедным – работайте, и нездоровым – теплей одевайтесь и ешьте питательней пищу, тоже раздаются повсюду. Но вот к нищему протягивается рука того, с которым мы сейчас расстаёмся навеки, протягивается с подаянием. К подаянию не присоединяется слово, однако это подаяние несёт с собой не только

удовлетворение нужды, но и поучение и не для того только, кто получил подавание, но и для того, кто ничего не давал кроме советов. Получившего подавание обвеяло надеждой и лаской, а не подавший почувствовал некоторую неловкость, а раз он её почувствовал, это уже шаг к совершенствованию.

Мы все питались от богатого стола этого бедного человека. Он подавал не только тем, кто, не имея наследственного, не хотел иметь приобретённого трудом, или тем, кому Господь судил пострадать в нищете и болезни, но и тем, кто думал, что не нуждается в милостыни, и кто никогда не собирался её просить. Он подавал её своим примером и своим благорасположением. При нём замыкались уста для злословия и праздных речей, при нём становились понятными умершие до нас крепкие духом служители православия; его речи о добром, которое было в прошлом, смиряли наше высокомерие, вызываемое мыслью о высокой культуре настоящего. Являлся он, и присутствовавшие начинали понимать, что значит истинное благотворение, состоящее не в том, чтобы отдать лишний рубль из кошелька, а чтобы свой труд, свои заботы, своё время или, наконец, действительно самому нужный рубль отдать неимущему. Смотришь на него и начинаешь понимать, что значит оказать услугу. Это не значит как-нибудь отделаться или отвязаться от чело-

–202–

века, как поступил неправедный судия по отношению к бедной вдове в притче Спасителя. Это значит выйти навстречу нуждающемуся и никогда потом даже и в мыслях не осудить его за причинённое беспокойство. Не осуждать в мыслях и одобрять в словах – вот был способ отношения почившего к людям. Однако одобрять не так, как одобряют постоянно. „Вы поступили хорошо, вы сказали или написали прекрасно“; эти речи обыкновенно диктуются или лестью, или тактом или в лучшем случае снисходительною добротой. Он хвалил лишь то, что ему действительно представлялось хорошим: добрую мысль и доброе дело. Когда, по его мнению, хвалить было нечего, он молчал.

Как он был богат в своей бедности, так он был велик в своём смирении. На памятнике его отца написано, что примером жизни он учил смирению. Видно, что прежде всего он научил смирению сына, и это смирение было глубоким, искренним и христианским. Смирение бывает различным, может иметь различные мотивы и цели. Бывает, что человек облачается в тогу смирения, чтобы оно было замечено, чтобы ему сказали: друг! зачем ты садишься на последнее место, когда тебе по праву принадлежит первое. Это – смирение, рассчитанное на эффект, один из методологических приёмов для удовлетворения своего чувства гордости. Есть иное смирение, имеющее целью не возвеличение себя, а обличение других. Это – смирение юродства, это – особый подвиг, совершаемый особо призванными к нему Промыслом Божиим. Этого смирения всегда боялись гордые и сильные земли. Это смирение унижало людей в добрых целях всё равно, как смирение, рассчитывающее на возвышение, может унижать людей во имя недобрых мотивов. Но покойный не был и не хотел быть обличителем. Его смирение не было ни лицемерным, ни назидательным самоуничижением, оно было в нём естественной скромностью. Он принимал дарованные ему права, как и возложенные на него обязанности, просто, скромно.

Смирение покойного проистекало из его метода жизни. В других он искал, что они сделали доброго, и спешил вслух и громко отмечать сделанное, но своих

–203–

добродетелей он не видал, потому что его идеалом был подвигоположник Иисус и в себе он смотрел постоянно на то, что ему представлялось несоответствующим идеалу, что нужно было уничтожить или исправить. Совершив всё повеленное, он, как добрый раб, считал, что не совершил ничего.

Теперь, когда он ушёл от нас в путь, идеже нет ни болезни, ни печали, ни воздыхания и когда приближаются минуты последнего целования, его образ поведения, его слова, речи и дела выступают в памяти особенно ярко, резко и живо. Даже смущаешься! Он как бы поднимается из гроба некоторой

нравственной укоризной: у тебя был такой хороший учитель и ты остался таким плохим.

А он был хорошим учителем! Самое высшее учение по мнению всех, как верующих, так и неверующих, но читавших Евангелие, заключено в нагорной беседе. Но Божественность Христа ярко открывается в том, что лучшим из людей Он даёт в высокой степени осуществлять заветы этой беседы. Заповеди о молитве, милостыне, посте – не так ли творил их покойный, как заповедал Христос? А заповеди о блаженстве? Почивший стремился быть нищим духом, сокрушался о грехах, был кроток, алкал и жаждал правды, был милостив, чист сердцем, хотел и стремился к тому, чтобы был мир и среди других. Его не гнали, не поносили, но он видел, как гнали Христову истину, как глумились над учением Христа и как извращали это святое учение. А когда гонят и преследуют то, что для нас выше, дороже и святее всего, то это гораздо тяжелее, чем если бы гнали нас самих.

Почивший понёс крест блаженств на своих физически слабых, но нравственно столь могучих плечах. И теперь над ним мы должны сказать: блаженны мёртвые, умирающие о Господе. Будем молить теперь о том, чтобы Господь увенчал его этим венцом блаженства. Молясь о нём, прославим вместе с тем нашего Небесного Отца, даровавшего нам жить вместе с ним и учиться у него, воплотившего в своей жизни в столь высокой степени требования веры и добра. Аминь!

–204–

На отпевание выходили, кроме участвовавших в совершении литургии, казначей Лавры Архимандрит Никон, о. Ректор Вифанской семинарии, протоиерей А. Беляев и другие священнослужители. Во время отпевания были произнесены следующие речи.

Речь студента IV-го курса В. М. Бензина

Умер наш Димитрий Федорович... Медленно он угасал, и его кончина не была для нас неожиданностью, однако невольная грусть тронула не одно юное сердце при вести о смерти нашего академического дедушки. В представлении каждого воскрес его незабвенный образ, особенно живо

почувствовалась та нравственная связь, которая много лет соединяла его со студентами, сразу стало ясно, что академическая семья понесла невознаградимую утрату, что без Дмитрия Фёдоровича ей чего-то будет не хватать.

Какие же узы так ощутительно соединяли нас с Дмитрием Фёдоровичем?

Всех нас привлекала к нему и роднила с ним всегда юная его душа и его чистое, доброе, детски-незлобивое сердце. Полсотни лет разницы в возрасте, значительное расстояние в общественном положении не ставили никаких преград между им и его учениками-студентами. И в аудитории, и в обыденных отношениях он был нашим другом, учителем и воспитателем.

Не могу представить себе Дмитрия Фёдоровича без его склянок, приборов, без его занятий по физике, и химии: он без них не мог жить как без воздуха и жил ими до последних дней своей жизни.

С какой горячей готовностью он отвечал на всякий вопрос, никогда не смущался его элементарностью и всегда удовлетворял любопытство обстоятельными разъяснениями. Всякий новый опыт, о котором он узнавал, сейчас же проверялся им с замечательной тщательностью и добросовестностью, к приборам он относился с любовной бережностью, как к своим детищам, при объяснении каждого прибора и опыта всегда называл имена естествоиспытателей и изобретателей, которые были для него дороги.

Уже на одре болезни он от моих расспросов о его здоровье всегда переходил к описанию какого-нибудь

—205—

опыта, советуя его самостоятельно проверить. Недели за три до своей смерти, в моё последнее посещение, он, не смотря на моё старание отклонить разговор от утомлявших его объяснений, советовал произвести один опыт и хотел дать склянку с калием, которая была у него. Слабый, он перешёл через комнату и подошёл к шкапу, где хранилась склянка, но силы его покинули, он задышался и упал бы без моей поддержки. С трудом удалось убедить его отложить этот опыт

до следующего посещения, которое к моему огорчению так и не состоялось.

Димитрий Федорович называл меня своим другом, но кто же из студентов, имевших с ним дело, не чувствовал с первых же слов искренней расположенности к людям и доброты его сердца? Разве среди нас у него могли быть враги? – Он был наш общий друг. Если к нему обращались как к председателю Братства, он подробно расспрашивал студента о семейном положении и нуждах его, всей душой входил в положение каждого, обращающегося за Пособием в Братство и употреблял все усилия, чтобы помочь. В этом случае он отличался удивительной настойчивостью и своё дело считал делом Божиим.

Хлопоты по делам Братства причиняли ему немало волнений, потому что он не мог не принимать близко к сердцу студенческих нужд. Эти волнения в позапрошлом лето, как он сам говорил, и вызвали в нём переутомление и слабость, перешедшие потом в его предсмертную болезнь.

Да, Димитрий Федорович был нашим искренним другом, но вместе с тем он был и истинным нашим воспитателем. Правда, он никогда не принимал в беседе со студентами наставнического или обличительного тона, он не поучал нас, как нужно верить, молиться и любить, но мы знали и видели, как он глубоко верил, горячо молился и с какой благожелательностью и любовью относился он к каждому, и слова были не нужны. В аудитории и кабинете он нас учил, как можно любить науку, своей жизнью он учил, как можно любить человека.

Димитрий Федорович был скромн, никогда не пре-
–206–

тендовал на широкое общественное поприще и, кажется, не был заметным общественным деятелем, но несомненно он своим непосредственным влиянием своей светлой личности, своим ясным духом воспитывал десятки поколений, прошедших нашу школу и подвигающихся теперь на разных поприщах общественной деятельности в разных углах России.

Прощай, наш добрый друг, учитель и наставник! Мы тебя не можем забыть.

Речь студента III к., свящ. о. Димитрия Рождественского

Небеса поведают славу Божию – сказал Царь, Пророк и Псалмопевец Давид; не только небеса, но и недра земные вещают о славе Божией – дополнил псаломское изречение бедный рыбарь, по своей и Божьей воле ставший разумным и великим. Но не для всех очевидна и непререкаема эта простая и великая истина, не все соглашаются с нею. И что всего прискорбнее – не простецы и невежды, а прежде всего многие из людей учёных не хотят видеть отражение славы Божией в предметах и явлениях природы и даже прямо возглашают дерзновенное: несть Бог! Вот один из таковых, при помощи искусно устроенного оптического аппарата, далеко расширяющего поле человеческого зрения, тщательно исследует свод небесный и всё украшение его, и приходит к выводу, что пусты небеса, и нет там Бога. Другой проникает в недра земные, опускается в глубину морскую – лишь затем, чтобы вынести оттуда на свет Божий явные, будто бы, доказательства того, что бытописание Моисея недостоверно, что оно противоречит точным выводам науки. Иной углубляется в дебри лесные и, оставляя без всякого внимания свидетельства Откровенного Учения о богоподобии и богосыновстве человека, среди бессловесных старается найти себе новое родство. Таким образом, многочисленные завоевания науки, открытия и изобретения новейших времён удаляют многих, руководимых лжеимённой наукой, от Бога и от единой вечной истины. Кажется, будто человек, увлекаемый могучей силой пара, хочет скрыться куда-то от лица Божия; кажется, будто яркий свет электричества потемняет взор человека и

–207–

скрывает от него то, что доступно духовному зрению. С богатым наследием науки и искусства весьма многие уходят от Источника истины *на страну далече*; одни там и погибают от голода и лишений духовных, и только некоторые, *в себе пришедшие*, возвращаются к Отцу своему, со слезами раскаяния и с мольбой о прощении...

Нужны борцы против антихристианского направления современной науки; нужны учёные иного, противоположного образа мыслей. Одному из таких борцов, искренних и убеждённых, – приснопамятному наставнику нашему Димитрию Феодоровичу собрались мы ныне отдать последний печальный долг. Он всё, почти полувековое, служение своё высшей богословской школе посвятил научному раскрытию и выяснению той истины, что все явления природы от едва замечаемых нами до грозных и величественных возвещают славу Божию и ясно говорят о премудрости Божией; он с чувством глубокого убеждения доказывал, что истинная наука не может и не должна стоять в противоречии с Богооткровенным словом, что истина одна, и она – у Бога; а в удалении от Бога, в противлении Ему – ложь и гибель. Сознание опасности со стороны лжеимённого знания было настолько ясно у почившего, что он, обыкновенно скромный и смиренный, возвышал голос свой и смело произносил строгий приговор над учёными представителями безбожия и грубо-материалистического миропонимания. Своей высокой миссии покойный профессор оставался верным во всю свою жизнь. Полувековое служение науке и нашей духовной школе, без сомнения, даёт ему право на то, чтобы имя его записано было наряду с другими великими славными именами деятелей на ниве духовного просвещения. Да будет вечная память честному труженику науки, нашему незабвенному учителю, учителю учителей наших! Да почиет он от трудов своих!

Будучи человеком глубоко религиозным, ревнителем благолепия церковного, верным хранителем уставов Церкви, покойный Димитрий Феодорович любил усвоить себе звание чтеца церковного. На первый взгляд покажется совершенно непонятным, какой интерес может представлять звание столь скромное, столь мало почитаемое – для человека, отличенного высокими, для немногих избран-

–208–

ников доступными, званиями. Для всех ясно, что место и звание чтеца церковного у нас никого не красит; очень мало и таких лиц, которые пожелали бы украсить это место и звание.

Оно завидно разве для полуграмотного деревенского самоучки; человек образованный смотрит на него только как на переходную ступень, если и пожелает служить Церкви. Но в глазах достойнейшего профессора и самая низшая должность в клире церковном является высокой, важной и почтенной. Выполняя иногда обязанности чтеца в сём святом храме, покойный являл собой пример, достойный подражания, – для всех творящих дело Господне. В указанном отношении он был поборником интересов Православной Церкви и своей среды, – поборником, заслуживающим глубочайшей нашей признательности. Да будет вечная память достойнейшему сыну Церкви, благоговейнейшему чтецу сего святого храма, доброму и верному рабу Божию Димитрию!.. Исполнено заветное желание почившего: вот он пред нами в светлом церковном облачении; да удостоит его Господь ризы белой и в небесном Царстве за любовь его к святой Церкви и ревность о благолепии дома Божия!

Стоя во главе благотворительного учреждения, почивший не довольствовался чисто формальным отношением к делу. Нет, можно сказать, все имевшие в нём нужду делались ему близкими, родными; часто не они шли к нему с просьбами, а он отыскивал их, сообщал об исходе их ходатайств, давал советы, ободрял, утешал; всех нуждавшихся в нём он знал по имени. Значительная часть собственных средств почившего уходила на дела благотворительности. На пути от Академии к его квартире не редкость было встретить получивших от него милостыню и восхвалявших его щедродательность. Смелая и требовательная, громко заявляющая о своих нуждах нищета, которую мы обыкновенно считаем недостойной нашего внимания и сочувствия, не уходила с пустыми руками от добрейшего Димитрия Феодоровича. Тем более пользовались от щедрот его те, которые и копать не могут и просить стыдятся. Да будет же вечная память этому доброму, отзывчивому и незлобивому человеку, любившему ближних не словом или языком, но делом и истиной!

–209–

Питомцам Академии известно обыкновение покойного Димитрия Феодоровича записывать имена всех испытывавшихся в его присутствии, иногда с более или менее подробными заметками о качестве ответов и о впечатлении, произведённом на него тем или другим воспитанником. Знаменательно это обыкновение! Ни к кому из многочисленных учеников своих не хотел он относиться без должной внимательности, равнодушно и безучастно; не тесно было им и в его сердце. Всю жизнь читавший с великим усердием две великих книги – книгу Слова Божия и книгу природы, он и каждого человека почитал книгой, в которой Сам Бог пишет перстом Своим. Наш священный долг начертать имя приснопамятного наставника нашего на скрижалях сердец наших на вечную память!

Речь препод. Вифанской духовной Семинарии А.П. Малинина

Ветхозаветный псалмопевец оставил нам дивное по своей художественной красоте изображение истинного праведника. „Господи, кто обитает в жилищи Твоем или кто вселится во святую гору Твою?“ спрашивает он и отвечает: „ходяй непорочен и делаяй правду, глаголяй истину в сердце своем; иже не ульсти языком своим и не сотвори искреннему своему зла ... кленыйся искреннему своему и не отменяяся:

сребра своего не даде в лихву и мзды на неповинных не прият“ (Пс.14:1–5). Вот, братие, образ почившего Димитрия Феодоровича. Кроткий, как агнец, незлобивый, как голубь, чистый и невинный, как младенец, он был совершенный праведник, истинный мудрец, ангел во плоти. Как свеча, он горел пламенной любовью к Богу; его жизнь была непрерывной жертвой Творцу. Везде он видел присутствие Божие, и в сиянии солнца, и в блеске звёзд, и в журчании ручья, и в шелесте трав. Неудивительно, что в нём всё было поучительно, его бескорыстная и самоотверженная деятельность, его произведения, проникнутые духом святоотеческих творений, внешний образ его суровой, аскетической жизни, его исполненная любви и смирения речь. Это был великий человек, потому что он имел доброе сердце. Он всё отдавал бедным и

поэтому сам ничего не имел. Много людского горя утешил он, много

–210–

отёр он слёз! Когда он благодетельствовал, то, поистине, его правая рука не знала, что творит его левая рука. Он боязливо избегал всяких выражений благодарности, всяких почестей и славы, а она бежала за ним по пятам. Свои личные потребности он ограничивал до крайней степени. Его пища была подобна той, которой питались древние пустынножители. Даже лёжа на смертном одре он соблюдал строгий пост, хотя это было убийственно для его организма.

Как учёный, Дмитрий Феодорович отличался строгой честностью и скромностью. Он не любил громких фраз, модных, часто легкомысленных и обыкновенно недолговечных теорий. Всё, что он говорил, было им выношено, тщательно проверено и до тонкостей, до мелочей обдуманно; никто не слышал от него праздного пустого слова. Его воззрения на природу отличались замечательной широтой и глубиной. Мир представлялся ему не бездушным механизмом, не ареной борьбы слепых сил, а целостным организмом, полным внутреннего смысла, внешнего великолепия и прелести, возбуждающим религиозное умиление и поэтический восторг.

Замечательны были последние дни жизни почившего. Дмитрий Феодорович умирал, как истинный философ и праведник. Всё время он, по преимуществу, посвящал чтению слова Божьего; но при этом он не оставлял и своих научных занятий. Он живо интересовался новейшими научными открытиями, много читал и даже за несколько дней до смерти производил доступные его угасающим силам физические опыты. Вообще, чем более разрушалась его плоть, тем более укреплялся, торжествовал и как бы окрылялся его дух, предчувствующий освобождение от уз бренного тела и возвращение в горнее отечество.

Нужно ли, братие, говорить об общественном значении жизни почившего? Это скорбное торжество церковное, эта грусть, объединяющая всех нас здесь присутствующих, разве не служат красноречивейшим свидетельством могущественного

влияния обаятельной личности и подвижнической жизни почившего? Он есть один из тех немногих праведников, ради заслуг которых Правосуд-

–211–

ный Бог щадит целые государства, потому что они своей жизнью и деятельностью животворят общественный организм. Он есть соль земли, сохраняющая общество от нравственного раствления. Он есть свет мира, светильник, указывающий путь жизни и разгоняющий тьму заблуждений и неправды.

Вечная память тебе, дорогой наставник! Моли Господа Бога о нас грешных.

Академический храм был переполнен молящимися. Прощание с почившим затянулось долго.

Но вот кончено всё. Гроб взят студентами и на руках вынесен из храма. Гроб пронесли по академическим коридорам, по которым так часто ходил и любил ходить почивший. Потом академическим садом понесли его на академическое кладбище; место временного покоя почившему отвели среди могил самых почётных слуг и начальников Академии. У могилы студентом 4-го курса были прочитаны следующие стихи:

Блаженной памяти родитель
Тебе святой завет оставил;
Всю жизнь свою ты был хранитель
Его старинных взглядов, правил.
Ты светоч веры был живой,
Источник сил твоих в ней был...
Науки выводы земной
Ты словом Божиим осветил:
Ты нашу веру укреплял,
Давида песни нам читал.
На деле ты осуществлял
Служенья Церкви идеал.
Ты славы тленной и земной
В своём смиреньи не искал,
Но часто всем нам был слугой
И многих в жизни поддержал.

–212–

Ты образцом был правой веры,
Нам завещал любовь и братство.
В трудах своих не знал ты меры
На пользу всем, не для богатства.
Тебе венок – твои дела,
Ума и сердца просветитель!
Тебе уж не нужна хвала...
Покойся ж в мире, наш учитель!

Затем последняя краткая лития, последнее и „вечная память“ и гроб стали опускать в могилу. Полетели туда комки мёрзлой земли, стуча о крышку гроба. Едва ли кто бросал туда землю с иными чувствами, кроме чувств искренней любви к почившему и горячих благожеланий на его пути в иной неземной мир и думаю, что Д. Ф. действительно стяжал вечную память. Тропа к его могиле никогда не зарастёт. Его памятник никогда не затеряется среди других памятников, никто его не смешает ни с каким другим памятником. Сие буди, буди...

Память покойного почтили сочувственными телеграммами следующие лица.

Из Москвы.

Царствие небесное многоуважаемому Дмитрию Феодоровичу. Вторник буду молиться заочно.

Митрополит Владимир.

Из Костромы.

Царствие небесное рабу Божию Димитрию. Усердно молюсь. Очень желал прибыть на похороны, но переправа через Волгу не совсем благонадёжна.

Епископ Виссарион.

Из Житомира.

Отслужив торжественную панихиду по Димитрию Феодоровичу в присутствии всей Семинарии, присоединяемся к чувствам, охватывающим Московскую Академию.

Епископ Антоний, Ректор, Инспектор, наставники и ученики Семинарии.

Из Москвы.

Московская Семинария просит принять выражение её глубокого соболезнования, по случаю кончины выдающегося

учё-

—213—

ного, редкого человека и истинного христианина Дмитрия Феодоровича и соединяется с Академией в горячих молитвах об упокоении его чистой и высокой души.

Ректор Семинарии, Архимандрит Анастасий.

Из Пензы.

Молитвенно помянув почившего Дмитрия Фёдоровича, выражаем Академии искреннее соболезнование по поводу понесённой ею тяжёлой утраты.

Бывшие слушатели и почитатели Дмитрия Фёдоровича, живущие в Пензе.

de Gegel.

Bewiene mit Akademie hingeshiedenen unvergesslichen Apologeten und Menchrn.

Malzew.

Из Петербурга.

Соболезную родной Almae matri об утрате достойнейшего сына Дмитрия, вошедшего в покой Божий.

Глубоковский.

Из Москвы.

Лишённый возможности быть на погребении высокочтимого Дмитрия Фёдоровича, считаю долгом старого студента Московской Академии мысленно принять участие в академических проводах достославного учителя и высказать Вашему Преосвященству и молодым студентам, как мы сердечно ценим почившего. В нём мы видели прекрасную отрасль той академической эпохи, которая блистала лекциями и трудами глубокого русского философа его родителя Фёдора Александровича, Филарета Гумилевского, Делицына, Горского, Кудрявцева, Амфитеатрова, да упокоит Господь праведную душу новопреставленного апологета христианства в естествоведении и да хранит и Вас Дух и предания достославных академических времён из поколения в поколение.

Владимир Назаревский.

В Евангелии есть одна чудная страница. Однажды Христос Спаситель проповедовал, окружённый громадными толпами

народа. Через толпу нельзя было пробраться к Нему никаким образом. А между тем к Нему пришли Его Мать и братья, желая говорить с Ним. „Некто сказал Ему: вот Мать твоя и братья твои стоят вне, же-

–214–

лая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто мать Моя? и кто братья Мои? И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего небесного; тот Мне брат, и сестра и мать“. (Мф.12:46–50).

Кроме телесного родства есть ещё родство духовное. Оно даёт людям тысячи братьев, тысячи матерей. Эти новые братья и новые матери часто соединены друг с другом гораздо более тесными узами, чем родные по плоти братья и сёстры, потому что узы духовные, сильнее и глубже уз плотских.

Д. Ф. умер совершенно одиноким. Но одиноким ли он умер в духовном смысле этого слова? Мне думается, что далеко не одиноким. Он имел множество сестёр, множество братьев, множество матерей.

Когда несли гроб по Академическому саду, весь он был наполнен народом. Я долго и зорко всматривался в лица, жадно всматривавшиеся в процессию. Среди толпы я многих заметил любопытствующих. Но среди этих многих сколько я видел таких людей, которых привело сюда не простое любопытство, а нечто гораздо большее любопытство. Я никогда не забуду этих лиц, не забуду этой трогательной молитвы, этих горячих слез, какими они провожали своего друга в загробный мир. Как среди сорной травы выделяется прекрасный цветок, так и среди массы любопытствующих выделялись эти лица. Кто же они? Это и есть братья, сёстры и матери покойного. Они связаны с ним такими узами, которые никогда не порвутся. Покойный не был женат. Не было у него детей. Но на гроб и могилку его столько будет приходить людей, сколько не будет их приходить на гроб и многочадного отца... Какой чудный памятник – памятник из живых людей. Как редко достаиваются его люди...

Глядя на это множество духовных чад почившего, так усердно и искренно молившихся за него, я думал ещё, что не страшно умирать и одинокому, если он будет жить по заветам Христа... Вот и сейчас я вижу, как один человек „отай“ раздаёт серебряные монетки нищим, прося их помянуть умершего. Этот человек для Д. Ф.

—215—

совершенно чужой. Любовь Д. Ф. породнила его с ним, заставила его быть для него своим и делать в эту минуту то, что делал бы на его месте действительно родной ему человек... Думал и другое ещё я...

Современное христианство, чуждое и далёкое от жизни, противоречащее весьма часто прямым заветам Христа, всё более и более заставляет книжка терять её силу и обаятельность исторического христианства. Не даром некоторые теперь говорят, что „христианство не удалось“ и что нужно создать новое христианство. Д. Ф. высоким примером своей чистой жизни истого христианина в тысячи душ вдохнул веру в христианство, ещё в большем количестве людей углубил их любовь к заветам Христа Спасителя. Сколько чёрствых эгоистичных натур будут теперь снова верить в силу добра и Божией правды на земле. Какая же великая награда должна быть тому, кто не только научил и сам сотворил, но и людей заставил творить Божию правду?.. Я склонен даже думать, что подобные люди посылаются не без особого провидения Божия. Это – люди провиденциальные.... Если это так, то Д. Ф. своё дело окончил на земле вполне.

Д. Ф. в некоторых отношениях напоминает мне двух выдающихся общественных западных деятелей – Гладстона и Франклина. Гладстон отличался необыкновенной религиозностью. Искреннюю веру, проявлявшуюся ещё в детстве, он сохранил в течение всей своей жизни. Зачастую он являлся в роли политика духовным пастырем. Прежде чем говорить в Парламенте, Гладстон постоянно призывает на помощь Божественный Промысл. „Я в продолжение получаса говорил об университетском билле, – пишет он в одном месте, – гораздо свободнее, чем ожидал, так как я весьма часто

вспоминал о Божественной помощи“. Ещё будучи совсем молодым человеком, он наполнял свой досуг в промежутки пред своими речами в Нижней Палате тихой молитвой до того момента, пока на него не обращался взгляд спикера. Однажды он выступил с пламенной речью по поводу торговли невольниками в Вест-Индии. В дневнике за этот день у него записано: „Искренняя молитва вылилась у меня в моём горе. Я надеюсь, что это не было кощунством, так как

—216—

я призывал Божию помощь на правое дело“. В другом месте он пишет: „постоянно в минуты печали или испытаний осеняли меня, как послания Небес, какие-нибудь слова Св. Писания“. Будучи уже восьмидесятилетним человеком, Гладстон выражал в своём дневнике огорчение по поводу того, что слабость здоровья мешает ему посещать раннюю службу, как это он постоянно делал в продолжении полувека. Жаловался на то, что его мало вознаграждают за это лишение, (пропуск утренних богослужений) две вечерних молитвы в 5 и 7 часов.

Вениамин Франклин умер 84-х лет. В течение всей своей жизни он вёл дневник. В этом дневнике особенно любопытна одна таблица, по которой он ежедневно проверял себя, свои достатки и недостатки, не скрывая ни своих падений, ни восстаний. Вот эта любопытная таблица: „прилежание, молчаливость, порядок, смелость, бережливость, любознательность, искренность, честность, умеренность, чистота, душевный мир, нравственность, смирение“. Он, конечно, никогда в течение всей своей жизни не боялся смерти, — этой неизбежной спутницы человека на земле. Стараясь всеми силами выполнить в своей жизни заветы Христа, он смело смотрел в глаза смерти. Праведнику нечего бояться её. Он так мало боялся смерти, что ещё при жизни сочинил себе чудную эпитафию, которая потом украшала его памятник. Вот что он велел написать на своём памятнике после смерти: „Тело Вениамина Франклина типографа, как обложка старой книги, из которой вырваны все листки, без заглавия и позолоты, почивает здесь на пищу червям; но само сочинение не пропадёт. Оно

будет издано в новом и лучшем издании, пересмотрено и исправлено Сочинителем“.

У св. Григория Богослова есть одна чудная эпитафия. Вот она: „Ты один показал нам, как жизнь равную учению, так и учение равное жизни... Не многим дышал ты на земле, но всё принёс и отдал в дар Христу, и душу, и тело, и слово, и руки!..“ (т. V, стр. 316–318).

Эта эпитафия может быть целиком высечена на камне, который со временем будет поставлен на его могиле.

Архимандрит Евдоким

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 5
(1874–1879 гг.) Год: 1878] // Богословский вестник
1904. Т. 1. № 1. С. 769–816 (4-я пагин.).
(Продолжение.)

–769–

1878 г.

мысль эта или мечта долго от меня не отставала; теперь я с ней покончил. Конечно, сожалею, что, в надежде в стройном порядке изложить событие, я ничего не записал; теперь частности сгладились, а было немало достойного памяти. Владыка Митрополит¹⁴⁶ вступил на кафедру Московскую при наилучших обстоятельствах. Его апостольская слава ему предшествовала, и москвичи всех ступеней общественной жизни следили по газетам за его приближением. Его въезд в Москву был триумфальный. Блестящий сонм сановников встретил его при выходе из вагона. Осенив себя знаменiem креста, старец святитель поставил ногу на Московскую почву, и, говорят, в глазах его дрожали сдержанные слёзы, когда он слушал простое слово первого от москвича в Москве приветствия, которое сказать выпал мне приятный жребий; за мной была вся группа духовенства. Викарии были приглашены им в его карету, и нам было приятно видеть, как не преставаая во всю дорогу благословлял он обеими руками народ, который густой массой стоял по улицам, бежал за каретой, простирая руки в окна. На другой день было вступление в Кремль; это учреждено по Высочайшему повелению. Ему казалось, что Викарии, хотя и подвластные, но саном епископы, не должны участвовать в его шествии в Успенский собор, и поэтому я мог, невидимый, из окна ризницы соборной видеть это необыкновенное торжество церковное; день был ясный; бесчисленные хоругви разливали в воздухе золотые лучи;

белое облачение ослепляло белизной; длинный ряд митр горел каменьями самоцветными; как ни многосложно было собрание духовенства, но порядок был превосходный. Жалко, что архипастырь не мог этого видеть, шествуя в заключении крестного хода. Народ теснился около него впереди и за ним. Владыка беспрерывно на обе стороны раздавал благословение, осеняя большими и частыми знаменами креста, и между тем тихо подвигался по тесному пространству, почтительно оставленному для него народом. Речь с диаконского амвона, которую, по знаменовании себя у св. икон и мощей, произнёс он, опираясь на посох,

—770—

1878 г.

произвела впечатление превосходное, хотя впоследствии некоторые спорили против выражений крайнего смирения. Всех тронуло, когда за литургией, которую совершал он с обоими викариями, внезапно велел читать ектению о упокоении души почившего его предшественника! Тем путём, но обратно, ехал он из Кремля, каким шёл во гробе из подворья в Кремль почивший. Мы приглашены были им в его карету и к столу, став таким образом его первыми в Москве гостями. Как накануне, так и в этот день, народ ожидал его по улицам и долго потом, как только пройдёт молва, что митрополит будет служить там и там, народ уже располагался по улицам. Целую неделю продолжались представления духовных и светских, официальных и неофициальных лиц, и заключилось всё это роскошным угощением, предложенным от Князя Вл. Андреевича (Долгорукова)¹⁴⁷, который своим сыновним отношением к почившему приобрёл любовь, расположение, доверие от духовенства и граждан, и сочувственным отношением ко мне и делам церковным, где они соприкасались с гражданским порядком, много облегчал мою полугодовую *севастопольскую* службу, в качестве управляющего делами епархии. „Севастопольскую“, – говорю, ибо исполнять чужие обязанности всегда трудно, а каково же исправлять обязанности лица высокого, которого образа мыслей не знаю; исполнять же не отлагая почти ничего, и неукоснительно, под наблюдением

многих непризванных вверху и внизу в течение полных шести месяцев, и где же? На епархии Московской, которая и сама по себе, и по центральному своему положению, по великим и священным своим преданиям, а также и по значению, которое в новое время имела она как кафедра Платона и Филарета, при скромном титуле продолжает быть русской „патриархией“, с неким характером вселенства. Не только Генерал-Губернатору, но и всякому, кто не противодействовал, а сочувствовал и помогал мне, я был глубоко благодарен. Если же всё моё 6-месячное служение пройдёт без неприятных последствий, то это явный знак содействия из иного мира и

—771—

1878 г.

милость Божия, — содействия молитв того, „аще возымех дерзновение“, который создал меня тем, чем аз есмь, исключая недостатков, немощей и грехов моих. Новый Владыка отнёсся к нам чрезвычайно благосклонно и сказал: „до сих пор вы ездили сюда за советами, теперь будете ездить с советами“. На это мы ответили, что для нас довольно чести быть до времени справочными книгами и что мы, в уповании снисхождения архипастырского: постараемся быть верными исполнителями воли Первосвятителя.

Вам будет приятно слышать, что новый Владыка самый горячий приверженец Соборного начала, и когда профессор Горский¹⁴⁸ заметил, что „от неопытности архиереев могут произойти в церкви новые затруднения“, он возразил: „верно, если основываться на доверии к собранию людей несовершенных по природе своей; но неверно, если основываться на вере в св. Церковь, Духом св. управляемую“. В монашестве он чтит общежительное начало, так что, рассматривая проект одного игумена относительно построек в монастыре, спросил: „а каков у вас монастырь?“ и, узнав, что общежительный, сказал, „в таком случае обеими руками благословляю“. Его сокрушает новый училищный устав, в котором он много бед видит для будущего прав. Церкви в России. В Синодальной Конторе он имел случай сказать одному

лицу, „вы говорите, что никого не боитесь; но что будет, если встретитесь с человеком, который также никого не боится?“

Приглашено было к нему на обед старшее духовенство; один протоиерей говорил некстати и непочтительно. Узнав об этом, я извинился за него. Владыка заметил: „ничего; в службе не позволю никому черту переступить, а гость может всё говорить свободно; хозяину должно только примечать, которого гостя не приглашать вторично“.

К сёстрам милосердия из монахинь он так расположен, что хочет основать обширную больницу для женских монастырей с сёстрами из монахинь.

Духовенству повторяет, что живая связь между ним и

–772–

1878 г.

прихожанами, теперь давно утраченная, должна быть возвращена живым отношением к духовным нуждам паствы, а не сухим исполнением треб и школьными проповедями.

В Сан-Франциско просят его о священнике. Его желание представить туда викария из Ситхи, ибо сильно действовать надобно там, где сильна потребность, силен призыв и силен враг.

Вот Вам очерк. Всё это для немногих, а нечто исключительно для Вас. Начало благоприятно; что даст Бог дальше, никто, кроме Бога, не знает. К нему благодарения и прошения!

Я здесь, на Угреше, как в раю. Угреша вас приветствует. Простите, вспомните нас в праздник Успения в Киеве, а моё упование – Бога молить о вас в Москве“.

В тот же день, т. е. 5-го числа, вечером посетил меня земляк, профессор д. академии Вас. Фед. Певницкий. Он рассказывал, между прочим, о бывшем Ректоре, Преосвященном Филарете, о его бескорыстии, простиравшемся иногда до крайности. Получивши от какой-то благорасположенной к нему особы в своё полное распоряжение 10,000 рублей, он употребил их на приобретение для академического музея коллекции древних икон, принадлежавшей московскому единоверцу Сорокину; между

тем, такое приобретение не было согласно с желанием означенной особы, и потому она потребовала от него обратно свой капитал.

По словам Певницкого, новые ревизоры – члены Учебного Комитета при Св. Синоде, приезжая в провинции на ревизию учебных заведений, или вовсе не являются к архиереям, как, напр., К. в Киеве (не явился к Викарию, Епископу Уманскому Филарету), или являются поздно, напр., Г. явился к архиепископу Антонию через две недели по приезде своём в Казань.

Такова была политика Обер-Прокурора Графа Д. А. Толстого, в духе коего действовали ревизоры, как его послушные орудия.

6-го ч. в 11 ч. утра я присутствовал, вместе с высокопреосвящ. Митрополитом и Преосвящ. Иоанном, на диспуте в академии. Окончивший в том же году курс академии

–773–

1878 г.

Студент А. Царевский¹⁴⁹ защищал диссертацию на степень магистра, на тему: „Происхождение и состав первой и второй книги Паралипоменон“¹⁵⁰. Официальными оппонентами на диспуте были: ординарный профессор С.М. Сольский¹⁵¹ и экстраординарный А.А. Олесницкий¹⁵². Тот и другой делали серьёзные возражения, но последний, т. е. Олесницкий, удивил меня своими сведениями в еврейском языке; он почти целые главы из Еврейской библии читал наизусть. Магистрант защищался дельно, но довольно робко.

После диспута был обед в покоях ректора, за которым был и молодой диспутант, удостоенный звания магистра. – После обеда пил я кофе у Инспектора академии, архимандрита Сильвестра¹⁵³ – учёного догматиста. Затем обзирал существующий при академии музей, недавно открытый, но заключающий в себе немало уже примечательных предметов.

Из академии заезжал к земляку-профессору, Протоиерею А.М. Воскресенскому.

Вечером, вместе с Преосвященным Иоанном, был я у Кафедрального Протоиерея о. Лебединцева¹⁵⁴. Здесь встретил

земляка – молодого Протоиерея Экземплярского¹⁵⁵, получившего образование в Киевской академии и занимающего должность воспитателя в учебном заведении Галагана. В небольшом кружке гостей шла живая беседа о разных предметах. Между прочим, кто-то рассказывал о глубоком старце, униатском епископе Иосифе, проживающем на Лаврском хуторе близ Киева, как он в праздничные и высокаторжественные дни ездит на волах в Лавру, украшенный звездой и аннинской лентой. Вспоминали также

–774–

1878 г.

о покойном Митрополите Арсении, о его общительности и гостеприимстве, и проч.

7-го ч., после ранней литургии, был у меня упоминаемый уже не раз выше, вольный слушатель академических лекций, принявший христианство в Харькове, образованный еврей, Лев Кирил. Рейхенберг. Он просил моего ходатайства пред Митрополитом о возведении его в сан священника и о причислении его к какой-либо приходской церкви, не без корыстных, разумеется, расчётов. Я отклонил от себя эту просьбу.

В 11-ть часов утра я отправился, вследствие приглашения Владыки, в сопровождении Кафедрального Протоиерея, в Епархиальное женское училище, состоящее под покровительством Государыни Императрицы. Здесь встретила нас Начальница училища Ю. С. Гедеонова и провела прежде всего в церковь, затем мы обошли все помещения и пришли в квартиру Начальницы, где подан был нам кофе. Училище очень многолюдное; в нём 306 воспитанниц; везде и во всём виден был добрый порядок. Я очень был доволен этим посещением.

В 6 часов вечера слушал я всенощную под праздник Рождества Пресвятой Богородицы в домовый монастырской церкви. Пели певчие Преосвященного Викария стройно, но голоса, особенно мальчиков, не вполне удовлетворительны.

Мне следовало бы уже 7-го числа оставить Киев; но Владыка-Митрополит убедил меня остаться ещё на сутки, чтоб

вместе с ним отпраздновать главный праздник его престольного храма.

8-го ч., в день общего христианского празднества в честь и славу Рождества Пресвятой Богородицы, в Киево-Софийском Соборе празднуется в честь Софии Премудрости Божией (в Новгородском Кафедральном соборе тоже празднество совершается 15-го августа – в день Успения Б. Матери). Я приглашён был к участию в служении литургии, и мы служили втроём – Митрополит и два епископа – я и Преосвященный Иоанн. За литургией из высших городских властей не было никого, но простого народа было очень довольно.

После обедни в митрополичьих покоях был завтрак

–775–

1878 г.

и затем обед, к которому, кроме старшего духовенства, приглашены были и старшие профессора академии. У некоторых из духовных лиц, как, напр., у Протоиерея Фаворова¹⁵⁶ – профессора Богословия в Университете, я заметил нечто странное и необычайное, именно *кольца* на руках. В Москве – это неслыханное дело.

После обеда, отпустивши прочих гостей, Владыка оставил меня на несколько минут у себя, и мы ещё кое о чём побеседовали с ним.

Вот краткое содержание всех бесед, какие мне довелось иметь с досточтимым архипастырем в продолжение восьмидневного пребывания моего в Киеве.

Владыка Филофей жаловался на недостаток единомыслия Членов Синода в важнейших делах церковных. Так по бракоразводным делам архиепископ Макарий и протопресвитер Бажанов были на стороне передачи этих дел в светские руки.

Скорбел о предполагаемых раскольникам льготах.

Сочувствует мысли о соборах, но почитает это делом несбыточным.

Одобрял книгу Профессора А. Лаврова о церковно-судебной реформе и почитал автора её достойным степени доктора Богословия.

С любовью вспоминал о Митрополите Московском Филарете, от которого сохраняет у себя более 100 писем. По смерти Митрополита, письма к нему Царских Особ возвращены были по принадлежности; из прочих бумаг более замечательные оставлены для хранения в Св. Синоде.

Преемник Филарета, Митрополит Иннокентий обязан своим назначением на Московскую кафедру записке А.Н. Муравьева, представленной через Фрейлину Мальцеву Государыне Императрице.

Преосвященный Алексей¹⁵⁷ переведён с Рязанской кафедры на Тверскую вследствие многочисленных на него жалоб в Синод от духовенства. Огорчённый этим перемещением, Преосвященный хотел вовсе оставить службу и идти на покой, но убеждённый письмом Митрополита

—776—

1878 г.

Филофея решился покориться своей судьбе. В письме этом повторены были мысли покойного Митрополита Филарета, высказанные сим последним кому-то из архиереев в подобных обстоятельствах.

О назначении Преосвященного Леонида на Ярославскую кафедру не было рассуждения в Синоде, но это назначение состоялось по частным переговорам Митрополита Иннокентия с Обер-Прокурором. Митрополит хотел почётным образом удалить от себя старшего Викария, который будто бы уже довольно явно начал домогаться Московской митрополии.

Об Епископе Муромском Иакове, викарии Владимирском, Владыка сообщил мне, что протоиерей И. В. Рождественский делал в Св. Синоде неодобрительный отзыв об его характере. Да и сам Митрополит отозвался мне о Преосв. Иакове так: „он имеет в себе нечто отталкивающее“. Такой отзыв в устах такого серьёзного и правдивого мужа, как Митрополит Филофей, весьма многозначителен.

Известие о посвящении во священника *неженатого* профессора (впоследствии ректора) Московской д. академии А. В. Горского (в 1860 г.) принято было в Синоде с удивлением; а

протопресвитер В. И. Кутневич¹⁵⁸ сильно восставал против этого, небывалого в России, факта.

Члены Синода *протоиереи* – аномалия. Если Синод заменяет патриарха, то нет Синода.

Книга священника Белюстина „О сельском духовенстве“, напечатанная Погодиным в Берлине, сделалась известной прежде всего при Дворе (В. Княгини Елены Павловны), и о ней, через Обер-Прокурора Св. Синода, Графа А.П. Толстого, требовался от Преосвященного Филофея, бывшего архиепископа Тверского, отзыв. Но когда преосвященный потребовал объяснения о книге от её автора, Белюстина, этот последний имел бессовестность отречься от своего неблагонамеренного произведения. Тот же Белюстин написал, по поводу моей рецензии (в 1865 г.) на его сочинение: „Страстная седмица“ (Компиляция из сочинения Ренана: *Vie de Jésus Christ*), и представил в Синод дерзкую

–777–

1878 г.

записку. Об этой рецензии было уже говорено в своём месте¹⁵⁹.

Не смотря на покровительство П., редактору Ц.-Общ. Вестника, со стороны Обер-Прокурора, Графа Д.А. Толстого (о чём Преосвященному Филофею сообщено Митрополитом Исидором), Св. Синод поручил Графу снестись с Министром Вн. Дел о том, чтобы в газете, редактируемой П., не были печатаемы статьи духовного содержания без разрешения духовной цензуры.

Преосвященный Митрополит недоволен духовенством Киевской епархии, его немиротворчивым настроением и иезуитизмом. Митрополит Арсений также жаловался на это духовенство и просил у покойного Митрополита Московского Филарета на этот счёт совета. Тот советовал больше принимать в епархию из великороссийского духовенства.

После краткой беседы в Софийском митрополичьем доме, я простился с Владыкой Филофеем, получив от него в благословение образ (финифтяный) Киево-Печерской Б. Матери и в дар книжку – „Указатель святыни и священных

достопамятностей Киева“ (изд. 5-е, 1871 г.), а в 8 часов вечера я оставил Киев с самыми живыми и приятными впечатлениями в душе. До станции железной дороги провожал меня мой добрый и радушный хозяин, преосвященный Иоанн.

На следующий день, 9-го числа, в 9 часов утра я прибыл на станцию „Ворожба“, где должен был пробыть около четырёх часов, в ожидании поезда Сумской железной дороги. Здесь неожиданно встретил меня Благодичный, священник слободы Речек Пав. Клементьев¹⁶⁰, приехавший в заштатный город Белополье для служения в одной из приходских церквей по случаю храмового праздника в день Рождества Пресвятой Богородицы. Чтобы не терять напрасно время, я пригласил Благодичного отправиться в слободу Ворожбу, отстоящую от станции версты на полторы, для обозрения тамошней Церкви. Нам подали тарантас (по местному названию *таратайка*), запря-

–778–

1878 г.

жённый парой лошадей. Подъезжаем к церкви; церковь заперта, и из двух приходских священников не оказалось на лицо ни одного; оба были в приходе с требами. Между тем сторож отпер нам церковь, и мы вошли в неё. Церковь каменная, внутри довольно благолепна и содержится чисто. Не нашедши церковных документов, я увидел на окне, в алтаре, книгу с записью братских доходов. Из этой записи я усмотрел, что братские доходы ворожбянского причта довольно достаточны (от 60 до 200 р. в месяц). Осмотревши церковь, мы зашли в дом старшего священника К. Позднякова; жена его предложила нам чай. Пока готовили чай, возвратился из прихода и о. Поздняков, а вместе с ним и его помощник, священник Гр. Малиевский (племянник покойного Преосвященного Харьковского, впоследствии Черниговского, архиепископа Филарета), переведённый сюда из Марьинского прихода Богодуховского уезда. После чая предложен был нам завтрак. Неожиданное посещение наше тем приятнее было для священника, что у него в этот день случился в семье именинник – сын. После завтрака мы возвратились на станцию, где я,

отпустивши Благодичинного, остался один в квартире начальника станции, в ожидании поезда. Наконец поезд двинулся.

На Сумской станции встретил меня соборный Протоиерей Никольский и передал мне распространившийся в Харькове, по поводу моей поездки в Киев, слух о моем будто бы желании перейти на Владимирскую кафедру, – о чём мне и на мысль никогда не приходило.

10-го числа, в два часа пополудни, я благополучно возвратился в Харьков.

Дома нашёл я несколько писем с разных сторон. Из Москвы писала мне Н. П. Киреевская:

„Время летит быстро, а долгое молчание Ваше, Владыко Святей, грустно отзывалось сердцу...

События нынешнего времени так грустны и тяжелы, что трудно о них слово сказать. Одна лишь молитва и упование на милосердие Божие сильны поддержать нас.

Очень желаю, чтобы Ваше предположение побывать в Киеве, для поклонения святыне и посещения Святителя Митрополита Филофея, осуществилось. Утешение быть у

–779–

1878 г.

Киевской святыни, в великой церкви, иметь счастье приложиться ко святой чудотворной иконе Честного Успения Б. Матери и быть у св. мощей в пещерах – есть великое духовное утешение! От души его Вам желаю, и прошу милостиво вспомнить о мне, недостойной, в Ваших святительских молитвах.

Не могу не позавидовать Вам в том, что услышите святую, отрадную для души беседу Владыки Митрополита Филофея. Это уже, конечно, последний святой старец на земле, и истинный старец, глубоко прозорливый. Слава благодати в нём чувствительна.

Однажды я была у него в Петербурге, по поручению покойного Митрополита Филарета. Его отеческий, смиренный и любвеобильный приём доселе утешительно отзывается в моей душе. Спаси его Господи и утешь!“

В ответ на это писал я от 13-го сентября:

„Благодарение Господу! Моё душевное желание исполнилось: я был в Киеве; 31-го числа августа выехал из Харькова, а 10-го сентября ранним утром возвратился. В Киеве пробыл 8 суток. Два раза сподобился служить со Владыкой Митрополитом, один раз в великой Лаврской церкви, а другой – в Софийском Соборе, в день храмового праздника, 8-го числа. 6-го числа присутствовал вместе с прочими архиереями на магистерском диспуте в академии.

Владыка Филофей принял меня чрезвычайно милостиво. Два дня сряду я у него обедал вдвоём с ним, и каждый раз беседовал часа по три и по четыре. Всё, что было у меня на душе, я изъяснил ему, и от него, в свою очередь, получил очень много разного рода сведений, весьма для меня интересных и полезных. Он был со мной искренен и откровенен, как отец с сыном. Спаси его Господи!

Высокопреосвящ. Филофей – это истинный святитель Божий. Не обинуясь, можно причислить его к великим иерархам первенствующей христианской Церкви. В служении и в частной беседе он много напоминает покойного Московского Святителя. Не выдавшись с ним 11 лет, я нашёл большую перемену в его внешнем виде: он смотрит глубоким старцем. Но душа и сердце его неиз-

–780–

1878 г.

менны в своей благодати, кротости и смирении. Между тем, однако ж, с возвышением его в иерархическом чине, заметна в нём ещё большая ревность о благе Церкви и о защите церковных канонов. Это – твёрдый и непоколебимый столп православия.

По милости Божией, путешествие моё в Киев совершилось благополучно и доставило мне великое душевное утешение“.

Из Владимира писал мне от 2-го числа Преосвященный Иаков, епископ Муромский, управлявший тогда, за смертью Архиепископа Антония, Владимирской епархией:

„У нас с 19-го по 23-е августа был гость, Иван Васильевич, о. Протоиерей Рождественский. Его посещение, неожиданное нами, вызвало меня из Ковровского уезда прежде срока. О

прибытии уведомили меня в Ковров телеграммой. Решился видаться с высоким гостем. Свояченицу или невестку с детьми приезжает он навещать года через два. Нынче просил увольнения от поездки в Крым и приехал к нам на короткий срок... Не посмотреть ли, говорят иные, на дела Викария и послушать речей от близких ему?

На вопрос о. Хераскова, с желанием, чтобы утверждён был викарий епархиальным, ответа не даде. Я не просил за себя, а жаловался только на тяготу и вар и говорил: пора бы решить дело и прислать настоящего архиерея. И. В. заметил, что к старикам неудобно присылать молодых и что он настаивал, чтобы в Кострому не посылали Игнатия. Это де нехорошо. Не послушали. Из заслуженных никто, говорит, не пойдёт во Владимир... Другим говорил, что м. Исидор на моей стороне. Во всяком случае, решения нельзя ожидать ранее того, как соберётся Синод во всём его составе. Буди воля Божия! Я спокойно ожидаю решения, не интересуясь первенством.

Гостя потчевал я обедом. Прежде угощение предлагал Владыка, а я не дерзал, яко мний.

Прошу сказать, как у Вас ведётся дело о рукоположении в дьяконы из причетников. Покойный Владыка очень стеснял просителей, подвергал дьячков экзамену по особой программе и редко-редко кто удостоивался чести дьяконства. Я смотрю на дело иначе. У нас в служении диа-

—781—

1878 г.

кон необходим, особенно при безголосом священнике; он поможет священнику и покойника поднять и панихиду отпеть. В 4 месяца я поставил 11 дьяконов; в некоторых благочиниях не было ни одного дьякона; обращались в случае надобности в соседнее благочиние. Для виду требую, чтоб подвергали искателя экзамену, допуская только тех, кои служат беспорочно, особенно стариков, в награду и утешение. Думаю, что за это не будут бранить меня сверху.

Вчера мы начали, а завтра продолжим празднование 100-летнего юбилея Владимирского Наместничества. Распоряжение

о сём изволите усмотреть из объявления в Ведомостях. Простите и благословите“.

На письмо это отвечал я от 13-го числа:

„Поздравляю Вас с совершившимся юбилеем Владимирского Наместничества. Предполагается и у нас, в Харькове, в ноябре, своего рода юбилей в честь известного украинского писателя Грицьки Основьяненко¹⁶¹, о котором сохранились здесь стихи:

„Был поэтом, был актёром,
Был монахом¹⁶², был танцором“.

На ваш вопрос о рукоположении во диаконы из причетников, не окончивших, разумеется, курса Семинарии, я должен дать Вашему Преосвященству ответ, для Вас неожиданный. Если узнает об этом Св. Синод, он не только не одобрит этого, но и совершенно возбранит такое рукоположение. По крайней мере, был со мной такой случай в Витебске. Я произвёл в диакона сельского причетника – весьма достойного и по особенному обстоятельству должен был иметь об этом диаконе сношение с Св. Синодом. Когда Синод из дела усмотрел, что этот диакон произведён мной из причетников, не окончивших курса Семинарии, поставил мне это на вид и, разъяснив, что, на основании известных правил Высочайше утверждённого Присутствия, в диаконы могут быть посвящаемы только кандидаты священства, окончившие курс Се-

–782–

1878 г.

минарии псаломщики, строго воспретил мне это на будущее время. Здесь, в Харькове, не раз обращались ко мне с просьбами причетники о посвящении во диаконы, но я всем им отказывал на основании Витебского опыта. Правда, у меня теперь нет и особенной надобности умножать число диаконов; их так много было посвящено до меня, что станет на многие годы.

Впрочем, можно ожидать, что настоящий порядок вещей рано или поздно изменится и возвратится к прежним временам в виду крайнего оскудения кандидатов священства. Вот уже и теперь Кавказское епархиальное Начальство приглашает к

занятию священнических вакансий диаконов, не окончивших курса Семинарии, и некоторые диаконы поспешили воспользоваться этим приглашением“.

12-го числа писал я в Киев Высокопреосвященному Митрополиту Филофею и его Викарию, Преосвященному Иоанну.

Вот что писал я Его Высокопреосвященству:

„Не нахожу слов благодарить Ваше Высокопреосвященство за Ваше милостивое отеческое ко мне внимание, едва ли мною заслуженное. Всещедрый и богатый милостью Отец небесный сторицей да воздаст Вам за Ваши ко мне милости!

Благословляю Господа, благоустроившего мне путь в священный град Киев для поклонения тамошней святыне и для свидания с Вашим Высокопреосвященством. Поклонение Святым угодникам Печерским преисполнило благоговейными чувствами мою душу; а неоднократные и продолжительные собеседования с Вашей, досточтимой, Милостивейший Архипастырь, особой истинно услаждали моё сердце.

Напутствуемый Вашим Святительским благословением, я благополучно возвратился в Харьков и начинаю заниматься обычными делами своего служения“.

Преосвященному Иоанну я писал следующие строки:

„Приношу Вам искреннюю, сердечную благодарность за оказанное мне братское гостеприимство. Семидневное пребывание моё под мирным кровом Вашей Св. обители надолго сохранится в моей признательной памяти.

—783—

1878 г.

Прошу передать мою усердную благодарность и почтенной братии Вашей обители за её молитвенное возношение моего имени при богослужениях.

Напутствованный Вашей братской любовью, я благополучно совершил обратный путь до Харькова, куда прибыл 10-го числа, в воскресенье, в 2 часа пополудни, и дома нашёл, по милости Божией, всё в добром порядке“.

Уволенный из Московской Духовной Академии, под предлогом болезни, студент Тимофей Буткевич, уроженец

Харьковской епархии, обратился ко мне с просьбой об определении его на какое-либо священническое место. В виде испытания его богословских сведений, я велел ему написать сочинение на тему: „Образ истинного пресвитера Христова, по учению слова Божия и церковным постановлениям“. Это было 13-го числа. На другой день, 14-го числа, он представил мне на семи почтовых листах очень дельное сочинение. Это крайне удивило меня: в такой короткий срок и такое обширное сочинение. Оказалось, что он владеет стенографическим искусством писания, и потому мог так скоро, в одни сутки, написать и переписать своё сочинение. Усматривая в Буткевиче такие дарования, я решился принять его в свою епархию и дать ему священническое место. На первый раз я определил его помощником настоятеля к Троицкой церкви заштатного города Беловодска.

30-го ч. совершена была обычная торжественная встреча из Куряжского монастыря Чудотворной Озерянской Иконы Б. Матери, при многолюдном стечении богомольцев.

1-го октября храмовый праздник в моем Покровском монастыре и день моего ангела. Богослужение в храме и приём поздравителей в доме происходили по примеру прежних лет. Впрочем, этот день ознаменован был для меня на сей раз некоторым особенным фактом. Уполномоченные от прихожан подгородной слободы Ивановки, в знак признательности за уступку им нескольких сажень из принадлежащей архиерейскому дому земли, для сооружения нового каменного храма, поднесли мне в этот день благодарственный адрес следующего содержания:

—784—

1878 г.

„Ваше Преосвященство,

Милостивейший Архипастырь и Отец!

Деревянный храм наш в подгородней слободе Ивановке по количеству прихожан мал, ветхий, холодный и находится далеко не в центре прихода. Все эти причины давно уже породили в нас – прихожанах Ивановской церкви единодушное желание построить новый храм – каменный.

Главной и единственной преградой к осуществлению этого желания служило то обстоятельство, что в черте Ивановского прихода не было места, где бы постройка нового храма могла быть вполне целесообразна. Но Господь Бог невидимо пекущийся о благе своей церкви послал нам в лице Вашего Преосвященства видимого покровителя и благодетеля.

По милостивому соизволению Вашего Преосвященства теперь мы имеем вполне удобное для храма место, и имеем его, как дар Ваш.

Сознавая всю неоценимую важность такого дара, мы по единодушному уполномочию общества прихожан повергаем к стопам Вашего Преосвященства, Милостивейшего Архипастыря, нашу искреннейшую сердечную благодарность и покорнейше испрашиваем Святительских молитв Ваших о благополучном окончании предпринятого нами дела.

Вашего Преосвященства

Милостивейшего Архипастыря покорнейшие слуги

Уполномоченные от общества прихожан села Ивановки“.

От 28-го числа писал мне из Сергиевского Посада Ректор Московской д. академии, Протоиерей С. К. Смирнов:

„Имею честь приветствовать Вас со днём Ангела Вашего и от всего сердца желаю Вам сретить и провождать новое лето жизни Вашей в полном благополучии, в свободе от приражения всего, что может возмутить покой души.

Из Церковного Вестника узнал я, что в начале сентября Вы были в Киеве. Без сомнения Вы неоднократно имели случай видаться с о. Ректором Академии¹⁶³. Мы не имеем от него и от других никаких сведений о

—785—

1878 г.

его служении на новом месте. Не оставьте сообщить, что о том стало Вам известным.

Я, по милости Божией, совершенно свыкся с моим новым положением. Теперь у нас на очереди вопрос об открытии при нашей Академии общества вспомоществования нуждающимся студентам академии, которых число год от году увеличивается. В прошлом году своекоштных, долженствующих жить в посаде,

поступило 10-ть человек, а ныне 16-ть. На первый раз помогло им Братство Святителя Николая, а дальнейшее их существование ничем не обеспечено: они ожидают помощи от будущего общества. Открывается для них и ещё источник блага: Преосвящ. Амвросий осенью открывает с компанией сотрудников курс чтений по Богословским наукам, и сам хочет читать о воспитании молодого поколения, и сбор за слушание лекций полагает обратить в пользу наших студентов. Дай Бог всему этому осуществиться.

Церковный Вестник объявляет, что с будущего года у нас будет возобновлено издание Творений Св. Отцов, но это не совсем верно; следующий год мы только будем готовить материал, на что потребуется немало времени: нужно сделать хороший запас, чтобы с самого начала не сесть на мель. Св. Синод, к которому мы обращались с просьбой о денежном пособии для начала издания, повелел нам обратиться для сего к Московской кафедре, которая не отказывает нам в помощи. Видите, как много добрых предприятий; благословите нас на их исполнение“.

На письмо это я отвечал от 26-го числа:

„Примите мою искреннейшую благодарность за поздравление со днём моего ангела и за ваши благие желания на новое 31-е лето моей иноческой жизни. 30-ть лет в монашестве, да столько же до монашества – итого сколько же? Извольте сосчитать... Удивительно, как быстро летит время!.. Я думаю и Вам не меньше моего лет от рождения, признайтесь.

Желаю Вам скорейшего осуществления всех благих Ваших начинаний и предприятий. Когда утверждён будет устав Вашего Братства, я не замедлю прислать Вам свою лепту.

—786—

1878 г.

Поездка в Киев доставила мне великое утешение. Много и о многом побеседовал я с Владыкой Митрополитом. Спаси его Господи: он принял меня с истинной отеческой любовью. С Преосвящ. Михаилом виделся я не один раз, но немного мог от него узнать. На мой вопрос о том, какую разность находит он между Московской и Киевской академией, он ответил

уклончиво, сказав, что он ещё недостаточно ознакомился с своей новой корпорацией. После Филарета, который не отличался особенной приветливостью к подчинённым, Преосв. Михаилом, по-видимому, довольны и наставники, и студенты. И сам он, кажется, доволен своим положением.

Из напечатанного на днях Отчёта Киевской д. академии не без удивления узнал я, что в числе вольных слушателей академии был Граф В. М. Толстой. Объясните мне пожалуйста, каким образом это могло быть и по каким побуждениям Его Сиятельство предпочёл Киевскую академию Московской“.

2-го числа я имел удовольствие получить письмо из Болгарии от Высокопреосвящ. Мелетия, Митрополита Софийского. Вот что он писал мне от 6-го сентября:

„Ваше Высокопреосвященство!

Его Благоговейнство священник Воронежского полка отец Павел Романский передал мне, что любвеобильное сострадание и благосклонность Вашего Высокопреосвященства к нашему народу изъявили ему, когда он в последнее время бывал у Вас, что вверенная Вам Богом Харьковская и Ахтырская паства боголюбиво и человеколюбиво имела расположение пожертвовать церковные утвари, богослужебные книги и даже колокола для бедных церквей Болгарии.

Эта весть крайне всех нас здесь обрадовала и вызвала глубочайшие сердечные благодарения к Вашему Высокопреосвященству и к боголюбивым жертвователям Вашей епархии. Будьте уверены Ваше Высокопреосвященство, что мы с неописанным благоговением приимем эти священные подарки, как новые доказательства неизреченной любви Православного русского народа к сродному и единоверному ему Болгарскому народу, вызванному уже к новой жизни победоносными войсками Его Император-

—787—

1878 г.

ского Величества, Преблагословенного Александра Николаевича, и как знаки, которые более скрепляют единство этого происхождения и св. веры навсегда.

От глубины сердца и души, благодаря от себя и от всей Софийской паствы Ваше Высокопреосвященство и Христолюбивую Вашу паству за такое расположение, почтительнейше смею предложить свою готовность к услугам благочестивых дарителей для раздачи их подарков по списку, куда следует, или куда сами они прикажут, как только получены будут здесь.

Поручая себя и свою паству святым Вашим молитвам честь имею быть Вашего Высокопреосвященства о Христе братом“...

От 23-го сентября писал мне из Уфы Законоучитель Гимназии, священник Е.Н. Соловьев:

„Приветствую Вас со днём ангела и молю Бога да светится свет Ваш пред человеки многие и многие лета!

Была у нас недавно ревизия; приезжал сам попечитель; на уроках моих он был три раза, в 7-м, 4-м и 1-м классах. Слава Богу, всё сошло благополучно и хорошо.

17-го сентября у нас в Гимназии бывает престольный праздник (церковь – Гимназическая-Софийская); я, как настоятель Церкви, вместе с Директором, просили Его Преосвященство¹⁶⁴ служить, и он, конечно, не отказал в нашей просьбе. Встречу Преосвященного проектировал я. Все ученики были выстроены шпалерами по обеим сторонам от церкви, находящейся во 2-м этаже, по коридору и лестнице до парадного крыльца; когда Владыка вступил на крыльцо, то из первых рядов воспитанников посыпались к ногам архипастыря букеты и живые цветы, которых для сего случая было запасено огромных три корзины; таким образом сопровождалось шествие архипастыря по усеянному полю цветов до самой церкви, где я с другими сослужащими встретил его с крестом. Обедня шла торжественно; прислужники и чтецы были гимназисты. После обедни Владыка произнёс прекрасное слово „о гонении креста Господня в различные века со стороны

–788–

1878 г.

язычников и мнимо-передовых людей“. Слово направлено было против современной молодёжи, издевающейся над религией и государственным законом. Отчего бывают такие

явления в государствах? От того, что иногда старшие, руководители и пестуны, ведут молодую жизнь своих питомцев не дорогой Церкви, а путём коловратного мира. Но горе тем, через которых соблазн в мир приходит, говорил Архипастырь, и тем заключил своё слово“.

От 29-го сентября писал мне из села Высочиновки А.Ф. Ковалевский:

„Имею честь принести Вам почтительнейшее поздравление моё со днём Ангела Вашего. Усердно молю Господа Спасителя нашего и Его Пречистую Матерь даровать Вам здравие, долгоденствие и вечное спасение.

Недавно Господь утешил меня разрешением Св. Синода на напечатание составленного мной акафиста Святителю Арсению, Епископу Тверскому, Чудотворцу, в чём я почти уже отчаялся, ибо немало было к тому затруднений. Но Святитель Арсений явственно явил в этом деле своё святое участие: подвигнул Членов Св. Синода – Высокопреосвященнейшего Филофея Киевского, недавно бывшего ещё Тверским, и Преосвященного Феоноста Подольского, уроженца Тверского, принять живое участие в судьбе акафиста Святителю Арсению, через что он удостоился наконец разрешения Св. Синода и по особой милости Высокопреосвященнейшего Филофея даже очень изящно напечатан в типографии Киево-Печерской Лавры. Прилагаемый при сём экземпляр прошу принять на память об авторе“.

Получив экземпляр акафиста Святителю Арсению, Епископу Тверскому, мог ли я тогда вообразить, что через год, и даже менее, я, недостойный, буду восседать на епископской кафедре Тверской?!...

От 30-го Сентября писал мне из Москвы протоиерей С. И. Зернов:

„Во множестве искренно уважающих Вас и искренно преданных Вам людей, поздравляющих Вас со днём тезоименитства, примите и меня, Преосвященнейший Владыко, с любовью. Усердно молю Господа всегда, чтобы Он в первых помянул Господина нашего Преосвященнейшего Епископа Савву и даровал Его святым своим церк-

–789–

1878 г.

вам в мире цела, честна, здрава, долгоденствующа, правоправяща слово Его истины.

Письмо Вашего Преосвященства от 19-го июля я получил 22-го числа и прочитал его с душевной благодарностью, но последняя часть его возбудила во мне сильную тревогу. В приведённых Вами словах статьи Душеполезного Чтения – „Безгрешность Господа Иисуса Христа, как доказательство Его Богочеловеческой природы“ – Ваше Преосвященство усмотрели *лжеучительские* мысли (стр. 273). Я и сам, когда читал эту статью, над этим местом, хорошо помню, остановился, но, к великому сожалению, не отнёсся к нему с той строгостью, к которой обязан ещё и должностью своей. Мне казалось, что общее направление статьи – хорошее, и при этом впечатлении возбуждавшееся было во мне сомнение стало смягчаться, и вот я, расположив себя к снисхождению, после малого колебания, подписал статью с её больными местами. Ваше замечание открыло мне глаза. Вижу мою вину и смиренно прошу Вас, милостивейший Архипастырь и Отец, отпустить мне оную, и этим отпущением святительским успокоить мою смущённую совесть. Признаться сказать немало представляет мне случаев к тяжёлым затруднениям цензорская должность. Вот и в настоящее время нахожусь в большом смущении от печатаемых в Православ. Обозрении чтений г. Соловьева¹⁶⁵ о Богочеловечестве. Жду замечаний. За статью Душеп. Чтения под заглавием: „Страдания Великого Учителя, Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа“ уже и прислано мне из Св. Синода внушение. С другой стороны – едва ли менее тяжело бывает и с редакторами объясняться...

По части епархиальной хроники у нас в Москве ничего особенного не случилось. Но деятельность свежих викариев, и особенно старшего из них, чувствуется непрерывно. Красноречивые отзывы Преосвящ. Амвросия на события современной жизни Ваше Преосвященство, конечно, изволили читать. Об них говорят ещё и теперь многие с живейшим

сочувствием, а иные ими и недовольны. Особенно, говорят, недовольна знаменитым оратором но-

–790–

1878 г.

вейшая интеллигенция из преподавательского состава, видно чувствуя, что удары падают прямо на местопребывание болезни. По Епархиальному управлению Преосвящ. Амвросий энергически занялся устройством наших бедных вдов и для этого восстанавливает и вновь открывает как в Москве, так и по епархии, просвирнические места. По его же инициативе задуманы у нас, и скоро, говорят, начнутся публичные чтения по предметам православного веро- и нравоучения. В этих чтениях он и сам будто бы намерен принять участие. О. Иванцов-Платонов¹⁶⁶ будет читать по Истории церкви. Сбор за чтение будет употреблён на благотворение по духовному ведомству. Часть его, говорят, будет отчислена для учреждения при нашей академии общества на помощь бедным студентам, по примеру Петербургской Академии. Нужда в таком обществе настоящая. Более десяти человек – студентов ныне обратилось с просьбами о пособии в наше братство, которое и препроводило на сей предмет о. Ректору Академии до 250 рублей, вызвавшись и ежегодно жертвовать не менее того в Братство или Общество Преп. Сергия, если бы таковое открылось при академии для бедных студентов. Нет сомнения, что такое учреждение встречено будет московским духовенством и всеми воспитанниками нашей академии с искренним сочувствием.

Слышали, конечно, и читали, Ваше Преосвященство, что и у нас завёлся небольшой, на первый раз в виде опыта, свечной завод, пока для одного благочиния. Дай Бог ему успеха. Мы ожидаем, что из него вырастет и обще-епархиальный свечной завод. Но церковные старосты московские не очень ласково (по крайней мере большая ещё их часть) смотрят на новый завод, предвидя в нём начало неприятного контроля. О заводе идёт молва хорошая. Производимые им свечи хвалят.

Был в конце августа в Москве Член Св. Синода Иван Васильевич Рождественский – обедал у Преосвящ. Амвросия, к

каковому случаю в числе приглашённых

–791–

1878 г.

был и я. В первый раз близко я видел этого заменательного нашего земляка. Мне показался он прекрасным человеком.

Вот и вся мне известная Московская хроника!

Преподайте, Преосвященнейший Владыко, Ваше Архипастырское благословение вернейшему Вашему и преданнейшему послушнику и усерднейшему богомольцу о Вас Протоиерею Стефану Зернову, с его семейством“.

От 1 октября писал мне из Владимира Преосвящ. Иаков:

„Ваше прещение о посвящении причетников во дьяконы меня довольно смутило, но не остановило. Читая положение 1869 г., я не нашёл ясного запрещения возводить причетников в сан дьякона; напротив 6 § Положения предоставляет усмотрению епарх. архиерея возводить с некоторым ограничением. По моему убеждению, дьяконы не роскошь, а необходимость при наших церквах – и произвожу достойных причетников, подвергая их в Консистории установленному Архиеп. Антонием испытанию и не ранее 25 лет. Впрочем, после Вашего сообщения, буду поудерживаться, чтоб не размножались.

26 сент. я освящал, в первый раз, антиминсы, и в чине встретил некоторые поправки, сделанные покойным Владыкой, напр., жертвенник вместо престольные убрusy, и др. изменения. Наизусть не могу указать их. Позвольте спросить Вас, делал ли покойный Митрополит Филарет какие отступления от чинопоследования, в чём именно, и как Вы совершаете освящение? Мой Владыка ни разу не позволял мне освящать антиминсов, я видел как он освящал, но в книгу не заглядывал, увидал только накануне 26-го ч. Век живи, и век учись, и всё-таки умрёшь незнайкой.

У меня в Муроме молодой архимандрит Спасского монастыря, поставленный Владыкой из казначеев Благов. монастыря в декабре 77 года, восстановил против себя белое духовенство, и на него сделан донос жандармскому полковнику, что он часто посещает дом молодой вдовы, под предлогом

преподавания уроков 15-л. дочери её, долго просиживает у ней и даже три раза ночевал у неё на даче. Полковник сообщил мне своё дознание на

–792–

1878 г.

моё распоряжение. Я взял от архимандрита допрос и при своём письме препроводил к Митр. Исидору, прося его защиты, если бы дело дошло до Синода. Владыка, прочитав объяснение, нашёл, что архимандрит действовал очень неблагоприятно, и мне трудно будет защитить его, если дело войдёт в официальную колею. На беду полковник – ученик И. В. Рождественского, и когда он был во Владимире объяснил ему всё, что мне написал. Архим. виновен не более, как в неосторожности. Вдова и дочь её – его дети духовные, которые к нему на дух ходят около 4-х лет, стали исповедоваться, когда он был ещё казначеем; приходский священник, Протоиерей Ястребов, сильно обижается, что у него отняли богатых детей и уроки; он, кажется, и сочинил донос, стараясь оговорить его в связи; но архим. не того склада, чтобы посягать на женскую честь, ведёт жизнь строгую, даже вериги носит. Из студентов Семинарии, был священником в Смоленской епархии лет 12-ть, потом постригся в Оптиной пустыни и мной выпрошен для водворения порядка; лишь явился в Муром, его тотчас отличили, и потянулись к нему и с вопросами совести и с вкладами в монастырь. Не обида ли это заурядным священникам? Гость наш прямо сказал мне: уберите его! Мне жаль дельного человека; под его руками Спасский монастырь оживает и покрывается плотью. Сам он страшно смущён, и близко знающие его граждане тоже скорбят при мысли, что на него возводят клевету. Что тут делать? Гость едва ли будет на моей стороне, замечает Владыка-Первосвятитель, если дело дойдёт до Синода. Но жандармский полковник дал мне слово, что он не донесёт Шефу, если архимандрит прекратит со вдовой всякие сношения; а со стороны гостя было бы слишком..., если б он вздумал от себя сделать донос по одному слуху... Я крепко наказал Архим. держать себя как можно осторожнее, и он не

нарушит моей заповеди. Митр. Исидор возвратил мне объяснение, значит дело пока как бы не существует.

Владыка поставил мне на вид газетную весть, что мои певчие на пути из Муромы пели песни; но дело об арх-те, по его словам, хуже... О песнях я не писал в СПб., не придавая им особой важности, тем более что

—793—

1878 г.

петь заставил жанд. полковник, и не пели ничего худого, а такие песни, как регент говорит, певали в покоях у Влад. Антония. Ныне такое время, что нам слова не дадут сказать, чтоб не огласить его с своим толкованием. Трудное время.

Что делать для охранения церквей от воров? Редкую почту не доносят мне, что воры забрались в церковь, или делали покушение. У Вас не приняты ли особые меры, нам неизвестные? Научите. Я думал завести собак. В народе страшная распущенность. Ничего не боятся.

Каков народ, таковы и пророцы. Не мы ли сами виной всему?“

7-го ч. получил я письмо из Киева от Инспектора академии, архимандрита Сильвестра. Он писал мне от 3-го числа:

„Посылая Вашему Высокопреосвященству свою книжку под заглавием: „Опыт православного догматического богословия“¹⁶⁷, прошу благосклонно принять её в свою домашнюю библиотеку. Вместе же с сим высылаю и остальные свои книжки, предоставляя Вашему Высокопреосвященству передать их другим, по своему усмотрению, если таковые уже есть у Вас. Делаю же это в виду того, чтобы иметь с своей стороны больше основания напомнить об обещанной Вашим Высокопреосвященством присылке и мне своих трудов, которые я приму с полнейшей благодарностью.

Испрашивая себе и всей академии Ваших архипастырских молитв и благословения, долг имею пребыть с глубочайшим почтением и искренней преданностью Вашего Высокопреосвященства, Милостивого Архипастыря и Отца, нижайшим слугой“...

В ответ на это писал я от 10-го числа:

„Приношу Вам искреннюю благодарность за доставление мне Ваших истинно учёных произведений, которые я читал и буду продолжать читать с душевным удовольствием.

Из четырёх, Вами присланных, сочинений два, а именно о Церкви и о Св. Духе, у меня были уже в библиотеке, и

—794—

1878 г.

потому я, согласно вашей воле, передам их дублиеты кому-либо из окружающих меня учёных людей.

В свою очередь прошу и от меня принять на память нечто от моих литературных трудов.

Желая Вам от Господа укрепления Вашего зрения, столь необходимого при учёных занятиях, имею честь быть Вашего Высокопреподобия слугой.

С. Е. Х. “

Ещё 7-го августа Начальник Псковской губернии Михаил Борисович Прутченко¹⁶⁸ писал в Харьков Редактору Епархиальных Ведомостей, протоиерею И. Чижевскому:

„Прочитав „Воспоминания о Преосвященнейшем Архиепископе Ярославском Леониде“, написанные Епископом Саввой, я сильно заинтересовался личностью Харьковского Преосвященного, — и усмотрев в „Воспоминаниях“ (стр. 310:311), что Вами, Милостивый Государь, была издана в 1876 г. книга под заглавием: „Прощание Преосвященного Саввы с Полоцкой паствой и вступление его на Харьковскую Кафедру“, я решился просить Вас выслать мне, по нижеозначенному адресу, эту книгу. Не зная её стоимости, я прилагаю при сём 1 р., покорнейше прося в случае, если не достанет этих денег на оплату книги с пересылкой, уведомить меня, и я немедленно дошлю Вам недостающее.

Если можно иметь фотографическую карточку Епископа Саввы в Харькове, я крайне был бы Вам признателен, если бы Вы, милостивый Государь, соблаговолили приложить её к книге; конечно, стоимость её будет с благодарностью возвращена“.

Так как моих карточек в продаже не было, Протоиерей Чижевский обратился ко мне с просьбой удовлетворить желание г. Прутченко. Я не затруднился, конечно, исполнить эту просьбу,

но с условием, чтобы и г. Прутченко выслал мне свою карточку. Условие это охотно им принято, и вот что он по этому поводу писал мне от 4-го октября:

„Известившись из письма о. Протоиерея Чижевского, что
—795—

1878 г.

Вашему Преосвященству желательно бы было иметь фотографическую группу Великих Князей, снятую во время пребывания Их Величеств в Пскове, я позволяю себе предложить Вам, Преосвященнейший Владыко, экземпляр этой группы, посланный отдельной посылкой.

Группа эта включает двенадцать лиц, поместившихся в следующем порядке, если смотреть от правой руки к левой: два георгиевских кавалера – Их Императорские Высочества Великие Князья Константин Константинович и Сергей Александрович; в середине Ваш покорный слуга; затем Великие Князья Павел Александрович и Дмитрий Константинович. Во второй линии, сзади Великого Князя Константина Константиновича Капитан Генерального Штаба (состоящий при В. К. Сергее Александр.) Степанов; возле него Преподаватель Их Высочеств Действ. Ст. Сов. Вегнер; далее известный археолог, Действ. Ст. Сов. Граф Уваров; затем Тайный Сов. Качалов, Свиты Его Величества Контр-адмирал Арсеньев (Попечитель В. К. Сергея Александровича и воспитатель Вел. Кн. Павла Александровича); возле него воспитатель Вел. Князей Константина и Дмитрия Константиновичей, Капитан-Лейтенант Зелёный, и, наконец, Профессор Истории, Действ. Ст. Сов. Бестужев-Рюмин.

Эта группа снята в Пскове 12-го июля 1878 года.

Пользуюсь настоящим случаем, чтобы испросить Архипастырского благословения Вашего и вместе с тем покорнейше просить принять уверение в искреннем уважении и совершенной преданности“...

Получив это письмо 8-го числа, я отвечал г. Прутченко от 13-го числа:

„Получив 8-го числа почтеннейшее письмо Вашего Превосходительства, а через четыре дня и упомянутую в этом

письме фотографическую группу, спешу выразить Вам мою искреннюю душевную благодарность за приятный и дорогой для меня дар.

Сожалею, что, живши более 8-ми лет в соседстве с Псковской губернией, я не имел случая посетить древний град Псков и лично познакомиться с Вашим Превосходительством.

Но очень рад, что моя книга о покойном Архиеп. Лео-

—796—

1878 г.

ниде дала мне повод познакомиться с Вашим Превосходительством, по крайней мере, письменно.

Призывая Вам и семейству Вашему Божие благословение, с истинным почтением и преданностью имею честь быть“...

Выше мной было упомянуто, что я, бывши в сентябре месяце в Киеве, приглашал земляка своего, Протоиерея Софийского Собора Н.И. Флоринского, занять в Харьковском Институте благородных девиц должность законоучителя, и он на это изъявил согласие. Но когда я, по возвращении из Киева, сообщил об этом Инспектору Института, Гр. Сем. Рындовскому, и он отнёсся по этому вопросу к о. Флоринскому с официальным запросом, то этот последний дал ему отрицательный ответ. В таком же смысле писал и мне от 6-го сентября.

„Принося сыновнюю благодарность Вашему Преосвященству, — писал мне Протоиерей Флоринский, — за архипастырское отеческое к недостоинству моему внимание и благорасположение, честь имею известить Вас, что Владыка Митрополит Киевский не соизволил и не благословил меня оставлять Киев.

Когда, по изъяснению мной Его Высокопреосвященству о приглашении меня в Харьков, присоединил я и причину, побудившую меня принять это приглашение — желание дать моей меньшей дочери воспитание в Институте Харьковском, Владыка Митрополит сказал: „законоучителя найдут и в Харькове; а вам советую и желаю продолжать служение в Киеве, тем более что есть привлекающее к нему — Святые его“.

Говоря так, наш Богомудрый Святитель дал мне ответ (прикровенный) и на высказанное желание относительно места воспитания моей дочери, – т. е. (как понял я) и для неё полезнее воспитываться в Киеве.

Подлинно, Ваше Преосвященство, девочка эта довольно болезненного телосложения. Земные врачи наши, при всём знании своём, не могут столько пособить нам в болезнях, сколько врачи небесные – чудотворцы святые“.

До июня 1878 г. в Институте должность законоучителя и вместе Настоятеля институтской церкви занимал протоиерей Тимофей Павлов, кандидат XII курса (1845 г.) Киев-

–797–

1878 г.

ской Д. Академии; но по неприятностям с Начальницей заведения он оставил свою должность. На его место я рекомендовал Законоучителя 1-й Харьковской Гимназии, протоиерея Павла Солнцева, имеющего также академическую степень кандидата, но Инспектор Института о нём и слышать не хотел, вероятно, подозревая его, как вдовца, в неприличной священному сану жизни. Между тем, в совет Института вошёл прошением об определении на место протоиерея Павлова настоятель Троицкой, в слободе Беловодске, церкви, протоиерей Алексей Илларионов из студентов Харьковской Семинарии, – человек также, как и Солнцев, вдовый, но отличающийся примерной, всем известной, нравственностью и глубоким религиозным настроением. Когда Совет Института обратился ко мне с запросом, нет ли препятствий к утверждению протоиерея Илларионова в должности Законоучителя и Настоятеля институтской церкви, я не мог представить никакого возражения, хотя и предусматривал, что он, по своему болезненному состоянию, не мог быть прочен на этой, довольно трудной, службе. Между тем назначение протоиерея Илларионова – семинариста на должность Законоучителя в высшем якобы женском заведении (хотя в этом высшем заведении по Закону Божию преподаётся не более как пространный Катехизис) вызвало укоризненную и для Институтского, и для Епархиального Начальства,

корреспонденцию из Харькова помещённую в № 116 пресловутой Петербургской газеты, известной под именем: „Церковно-Общественный Вестник“, или, как выражаются иные – „Сплетник“. Но корреспонденция эта далеко не отличается основательностью.

Впрочем, протоиерей Илларионов, как я и ожидал, очень недолго оставался при Институте: в сентябре он подал прошение об увольнении его от занимаемых им при Институте должностей. Совет Института не замедлил его увольнением и 11-го октября, за № 921, обратился ко мне с отношением следующего содержания:

„Законоучитель и Настоятель церкви Харьковского Института благородных девиц протоиерей Алексей Илларионов прошением поданным 23-го сентября просил Совет Института уволить его по болезни от должностей Законоучи-

–798–

1878 г.

теля и Настоятеля церкви институтской. Совет, уволив его Илларионова по болезни от службы при Институте, имеет несть представить о том Вашему Преосвященству и почтительнейше просить Вас, Преосвященнейший Владыко, рекомендовать достойного и способного иерея для занятия должностей Законоучителя и Настоятеля церкви Харьковского Института благородных девиц“.

Получив эту бумагу, я поручил Ректору Семинарии спросить преподавателей Семинарских, не пожелает ли кто из них занять должность Законоучителя и Настоятеля церкви при Институте, но желающих не оказалось.

Затем, Совет Института, кажется, сам пригласил к преподаванию Закона Божия помощника Настоятеля ближайшей к Институту церкви (Крестовоздвиженской-Мироносицкой), священника Павла Григоровича, который, хотя так же, как и Илларионов, не получил академического образования, но человек очень дельный и способный. Но поскольку Григорович, как приходский священник, не мог совместить при Институте двух должностей – законоучительской и настоятельской, он утверждён был только Законоучителем, а на настоятельское

место к Институтской церкви переведён был мной из заштатного города Чугуева протоиерей Андрей Дюков¹⁶⁹.

16-го ч. получено было мной от Обер-Прокурора Св. Синода, графа Д. А. Толстого, конфиденциальное письмо от 12-го ч., за № 184, следующего содержания:

„Секретари Харьковской духовной Консистории Коллежский Советник Буханцев и Херсонской – Надворный Советник Рогачевский обратились ко мне с прошением о перемещении их одного на место другого, первого в Херсонскую, а последнего в Харьковскую Консисторию. При сём Буханцев объясняет, что вследствие тяжких трудов в течение почти 25-ти лет непрерывной службы и в том числе 16-тилетней службы в должности Секретаря Харьковской Консистории, он чувствует некоторое ослабление в силах, а потому для него было бы благодеянием перемещение на ту же должность в Херсонскую епархию, где он мог бы морскими купаньями восстановить

–799–

1878 г.

свои силы. Что же касается Рогачевского, то, по его объяснению, побуждением к ходатайству о перемещении в Харьков для него служит с одной стороны болезненное состояние жены, уроженки г. Харькова, для которой климат г. Одессы, по мнению медиков, оказывается вредным, а с другой то обстоятельство, что перешедшее к жене его от родителей её недвижимое имущество в г. Харькове остаётся без надлежащего надзора.

Предварительно каких либо распоряжений, сообщая о вышеизложенном Вашему Преосвященству, долгом поставляю покорнейше просить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, почтить меня уведомлением, не встречается ли с Вашей стороны препятствий к удовлетворению ходатайства Рогачевского о перемещении его на должность Секретаря в Харьковскую Консисторию“.

На это отвечал я двумя письмами – конфиденциальным и секретным.

Вот что изложено в *конфиденциальном* письме, за № 119-м; „Ваше Сиятельство,

Милостивый Государь!

Конфиденциальным письмом от 12-го текущего октября за № 184 Ваше Сиятельство изволите требовать от меня уведомления, не встречается ли с моей стороны препятствий к удовлетворению ходатайства Секретаря Херсонской Д. Консистории о перемещении его на должность Секретаря в Харьковскую Консисторию.

Прежде, чем изложу свой ответ на предложенный мне вопрос, долгом поставляю принести Вашему Сиятельству глубокую благодарность за оказанное мне в настоящем случае доверие.

Затем позвольте мне изложить пред Вами, Сиятельнейший Граф, со всей искренностью и прямою мои мысли по настоящему предмету.

Двенадцатилетний опыт самостоятельного управления моей второй уже епархией достаточно убедил меня, как затруднительно для начальника иметь на административной службе лиц туземного происхождения. При всех, иногда отличных качествах – умственных и нравственных, административное лицо, окружённое родством, дружбой и

—800—

1878 г.

знакомством, редко может, при исполнении своих служебных обязанностей, отрешиться от личных привязанностей и пристрастий, а это всегда, более или менее неблагоприятно, отражается на ходе служебных дел. В епархиальном управлении особенно это должно заметить относительно Консисторских Секретарей, в руках коих сосредоточены все формальные дела епархиального управления.

Настоящий Секретарь подведомой мне Консистории Буханцев – способный и сведущий в делах: но поскольку он уроженец здешней епархии и имеет немало близких родных, а также сверстников и товарищей по семинарскому и академическому образованию, то, говоря откровенно, он не чужд пристрастия и не всегда направляет дела законным порядком. Бывали нередко случаи, что я с трудом мог давать

тому или другому делу законное движение и направление, и даже возникали иногда у меня помыслы писать к Вашему Сиятельству и просить об устранении от Харьковской Консистории секретаря-туземца. Теперь, если г. Буханцев будет перемещён Вашим Сиятельством в Херсонскую Консисторию, я буду рад и за себя и тем более за него, ибо он вне своей родины, в новой и чуждой для него среде, может действовать свободнее и беспристрастнее.

Но радуясь устранению одного, я, к сожалению, не могу с такой же радостью изъявить желание принять к себе на службу другого.

Так как г. Рогачевский уроженец также Харьковский (хотя он и не из духовного происхождения – его отец крещёный из евреев), и так как он состоял уже здесь на службе около 15-ти лет, сначала в должности Столоначальника Консистории, а затем – домашнего Секретаря при моём предшественнике, архиепископе Нектарии, и следовательно имеет немалый круг знакомых и друзей, то, в случае перемещения его сюда на должность Секретаря Консистории, я могу быть поставлен в отношении к нему в такое же затруднительное положение, в каком нахожусь теперь по отношению к г. Буханцеву.

Что касается семейных и хозяйственных обстоятельств г. Рогачевского, требующих будто бы его пребывания в

–801–

1878 г.

Харькове, против сего можно заметить, что небольшая будет разность, если он вместо Харькова поселится, например, в Полтаве, или Екатеринославле, так как в этих городах климат не хуже, если не лучше Харькова, я при нынешних путях сообщения очень удобно можно иметь и оттуда надзор за недвижимым имуществом, находящимся в Харькове.

Вот всё, что я мог и должен был по совести сказать Вашему Сиятельству в ответ на Ваше почтеннейшее письмо“.

Содержание *секретного* письма следующее:

„Сиятельнейший Граф!

Позвольте мне, независимо от официального ответа на Ваше письмо, секретно сообщить, к сведению Вашего

Сиятельства, нечто особое относительно Секретаря Херсонской Консистории Рогачевского.

Г. Рогачевский, после пятнадцатилетней службы в Харькове, оставил здесь по себе очень недобрую память как между духовенством, так и между другими сословиями. Занимая около пяти лет должность домашнего Секретаря при покойном Архиепископе Нектарии и вкравшись в его доверие, он крайне злоупотреблял этим доверием. Никто из просителей или подчинённых не мог иметь к Преосвященному доступа помимо Рогачевского и ни одно почти дело не выходило из его рук без надлежащей оплаты. Заведуя канцелярскими письменными делами при архиепископе, он в тоже время был полным распорядителем по делам хозяйственным архиерейского дома. Без его ведома и участия не производилась по дому ни одна постройка, ни одна более или менее значительная покупка. С 1872 по 1874 г. произведено было, по распоряжению покойного архиепископа Нектария, разных построек по архиерейскому дому тысяч на семьдесят, и хотя для производства этих построек существовал Строительный Комитет, но главным руководителем и распорядителем этого дела, как уверяли меня оставшиеся в живых Члены Комитета, был Рогачевский.

Последствием столь близких отношений к покойному Преосвященному и столь близкого участия в хозяйственных делах архиерейского дома было для г. Рогачевского

—802—

1878 г.

то, что он сам сделался, в непродолжительном времени, владельцем нескольких каменных домов в Харькове. По указателю домовладельцев г. Харькова, составленному в 1876 г. и напечатанному в Харьковском Календаре 1877 г., Рогачевский значится владельцем двух каменных домов с двумя такими же при них флигелями на Коцарской улице под №№ 28 и 30. Об этих домах в прошении г. Рогачевского к Вашему Сиятельству, как видно, не упомянуто.

Что же касается упомянутого в прошении недвижимого имущества в г. Харькове, перешедшего будто бы к жене его,

Рогачевского, от её родителей, то и это показание не вполне точно. Имущество это действительно принадлежало родителю жены г. Рогачевского, купцу Бакунину, но оно перешло к дочери не по наследству и не по дару, а было на её имя куплено с аукционного торга, производившегося вследствие расстройства коммерческих дел Бакунина, и куплено, без сомнения, на счёт её мужа.

Всё это мне сделалось известным тотчас по прибытии моём, в январе 1875 г., в Харьков, и потому я не захотел оставить при себе Рогачевского на должности домашнего Секретаря.

После сего Ваше Сиятельство сами изволите рассудить, могу ли я быть спокойным, если г. Рогачевский займёт при мне должность более прежней значительную и влиятельную.

Я был бы Вашему Сиятельству весьма благодарен, если бы Вы благоволили назначить в подведомую мне Консисторию Секретаря не из уроженцев Харьковской епархии“.

Пока я оставался в Харькове, оставались и Секретари Буханцев и Рогачевский на своих местах, но, после моего перемещения на Тверскую кафедру, Рогачевский переведён был в Курскую Консисторию, а Буханцев на его место – в Херсонскую.

19-го ч. писал я в Киев протоиерею Н.И. Флоринскому, в ответ на его письмо от 6-го числа:

„Приношу Вам искреннюю благодарность за приветствие меня со днём ангела и за Ваши благожелания.

Сожалею, что Вы не заняли в нашем Харьковском Институте должности Законоучителя, но с другой стороны

—803—

1878 г.

Вам нельзя было конечно пренебречь отеческим советом Вашего Богомудрого Архипастыря. После Вас делано было приглашение на законо-учительскую должность преподавателям здешней Семинарии, но никто из них не изъявил согласия. Теперь выбор остановился на одном приходском священнике, хотя с семинарским только образованием, но тем не менее

обладающем достаточными богословскими познаниями и хорошим педагогическим тактом.

В заключение позвольте обратиться к Вам с следующей усерднейшей просьбой. При встрече у вас с сельским о. Благочинным я узнал, что при Киевской Консistorии существует особая постоянная Комиссия для рассмотрения церковных документов, ежегодно представляемых в Консistorию приходскими принтами. Желал бы я знать, с какого времени существует у вас эта комиссия и на каких началах она учреждена, с разрешения ли Св. Синода, или по распоряжению Епархиального Начальства; какие, именно, документы рассматривает Комиссия и какими при этом руководствуется правилами и наставлениями; не напечатаны ли эти правила в Епархиальных Ведомостях и за какой, именно, год?

Если бы Вы, достопочтеннейший о. протоиерей, потрудились собрать и доставить мне эти сведения о помянутой Комиссии, очень много обязали бы меня. По примеру Киева учредил бы я и у себя подобную Комиссию“.

20-го ч. имел я честь получить письмо из Ялты от попечителя Его Императорского Высочества, В. Кн. Сергея Александровича, Контр-Адмирала Дмитрия Сергеевича Арсеньева. Вот что он писал мне от 14-го числа:

„Преосвященнейший Владыко!

Простите мне великодушно, что так долго не отзывался на любезное письмо Ваше от 10-го февраля и на посылку Великим Князьям Сергию и Павлу Александровичам и мне 3-х экземпляров сочинения Вашего: „Воспоминания о Преосвящ. Леониде“. Великие Князья приняли книги с большим удовольствием и поручили мне очень благодарить Ваше Преосвященство за столь любезное к Ним внимание. Я виноват, что столь замедлил порученье Их Величеств исполнить; но замедление это было не без при-

—804—

1878 г.

чин; я всё ожидал, чтобы Великие Князья прочитали Вашу книгу, желая сообщить Вам кроме благодарности Великих Князей и впечатление, произведённое на Них Вашей книгой. Их

Высочества прочли её с живейшим интересом и большим удовольствием; Им отрадно было вспомнить многие обстоятельства своих отношений с покойным Владыкой и видеть как эти отношения отражались в его нежном и добром сердце; – кроме того Великим Князьям были очень интересны многие подробности особенностей и порядков службы Московских викариев и отношений их к Высокопреосв. Филарету, а равно и многие черты нравов и жизни нашего монашескующего духовенства и, наконец, изложение Ваших отношений и дружбы Вашего Преосвященства с покойным Владыкой Леонидом, – отношений, которые показывают всю возвышенность чувств обоих друзей и заставляют любить и уважать обоих.

Вот впечатления, вынесенные великими Князьями из чтения „Воспоминаний“, которые возбуждают в Великих Князьях „надежду“ и желание лично познакомиться с их почтенным автором. Великие Князья поручают мне Вам сказать, Владыко, что они будут очень рады, когда представится Им случай с Вами встретиться и познакомиться.

Позвольте прибавить, что моё впечатление от „Воспоминаний“ вполне сходно с мнением моих Высоких воспитанников и что я тоже с нетерпением жду случая лично познакомиться с Вами.

С глубочайшим почтением, имею честь быть Вашего Преосвященства покорным слугой“.

Я не замедлил ответить на такое любезное и утешительное для меня письмо, и вот что писал я Дмитрию Сергеевичу от 22-го числа:

„Приношу Вашему Превосходительству искреннейшую сердечную благодарность за Ваше драгоценное для меня, письмо. И чем оно нечаяннее для меня, тем утешительнее.

Получив столь лестный отзыв Их Императорских Высочеств о моём посильном труде в память моего в Бозе почившего друга и брата, Преосвященного Архиепи-

–805–
1878 г.

скопа Леонида, я почитаю себя вполне вознаграждённым за этот труд.

Покорнейше прошу Ваше Превосходительство изъяснить Их Высочествам чувства моей глубокой благодарности за Их милостивое и благосклонное воззрение на мой литературный труд.

День, в которой я буду иметь счастье лицезреть Их Императорские Высочества, будет для меня днём радости и торжества.

Призывая на Вас и на Ваше высокое служение Отечеству воспитанием Августейших сынов Царёвых Божие благословение, с глубоким почтением и преданностью имею честь быть Вашего Превосходительства, Милостивого Государя, покорнейшим слугой и усердным Богомольцем“...

20-го же числа получил я письмо из села Мосолова, Тульской губ., от помещицы Елизаветы Ив. Богаевской, урождённой Капнист, которой, по её желанию, послана была мной 30-го августа моя книга „Воспоминания об Архиепископе Леониде“, с собственноручной надписью. Она писала мне от 14-го числа:

„Преосвященнейший Владыко,

Милостивейший Архипастырь и Отец Савва!

„С глубочайшим чувством признательности и благодарности, с молитвой о здравии Вашего Преосвященства и за упокой незабвенного Отца и Архипастыря Леонида Ярославского, приняла и прочла Ваши Воспоминания, проникнутые сердечными, дружескими, святыми чувствами. 5-го сентября, в день моего ангела, получила я, Преосвященный, Вашу книгу, – подарок незаслуженный, но для меня драгоценный. Он дал мне возможность проследить мыслью и духом достойную удивления и благоговения подвижническую жизнь почившего Святителя. Благодарю Вас, Владыко, за дарованные мне чудные минуты. Молю Господа дать мне радость суметь на деле доказать Вам благодарные чувства, наполняющие душу мою.

Простите меня, Владыко Святой, я много виновата пред Вами: я не отвечала тотчас и не благодарила за надпись, но,

получив её с портретом моего благодетеля, предалась первой мысли написать Вам и описать в подробности, без утайки, всю мою жизнь бурную, светскую, испол-

—806—

1878 г.

ненную переворотов, потрясений, и принялась я за это дело не для того, чтобы, вспоминая прошлое, раздражать своё воображение, но, чтобы, Владыко, узнали и поверили бы мне, чем был для меня мой отец, наставник и друг — Высокопреосвященнейший Леонид. Много страниц написано мной... но вдруг мысль моя остановилась: как смею, подумала я, без благословения Вашего Преосвященства навязывать и утруждать Вас чтением жизни о женщине, оставленной всем прежним её обществом? Поэтому, Владыко Святый, письмо моё замедлило. Я предполагала сразу выслать много листов, но теперь осмеливаюсь просить Вашего позволения; тогда приложу все письма покойного архипастыря ко мне с объяснением каждого. Их всех около тридцати, а знала я Владыку всего десять лет.

Прося Ваших Святительских молитв и благословения мне и семейству моему, с чувствами искренней признательности и почтения остаюсь Вашего Преосвященства недостойная молитвенница и слуга Е. Богаевская“.

В ответ на это писал я от 5-го ноября:

„Душевно рад, что моя книга о Преосвящ. Леониде доставила Вам на несколько часов приятное и назидательное чтение. В этом — цель моего труда.

Если Вы доставите мне возможность прочитать письма покойного моего друга, адресованные к Вам, этим окажете мне самое приятное одолжение. Всё, что писано было им самим, или пишется теперь о нём, я читаю и перечитываю с особенным утешением.

А если Вы заблагорассудите сообщить мне сведения и об обстоятельствах вашей собственной жизни, то я приму это, как знак вашего ко мне доверия, хотя мною ещё и незаслуженного.

Призываю на Вас и на семейство Ваше Божие благословение“...

21-го ч. писал я в Москву Протоиерею Ст. Ив. Зернову, в ответ на его письмо от 30-го сентября:

„Приношу Вам искреннейшую сердечную благодарность за память о дне моего ангела и за все Ваши благие пожелания, в искренности коих я вполне уверен.

Ваше любезное послание меня чрезвычайно обрадовало. Долго не получая от Вас вестей, – простите, – я подумал.

–807–

1878 г.

не прогневался ли на меня достопочтеннейший Стефан Иванович, не огорчил ли я его своим последним письмом, и признаюсь, начал было скорбеть душой. Но теперь я успокоился духом, видя, что Вы не только не гневаетесь на меня, но даже, по своему великодушию, у меня просите прощения. Итак, да пребывает между нами выну мир Господень!

Между тем, позвольте мне объяснить Вам повод, по которому я обратил внимание на статью Душеполезного Чтения. Один из моих здешних знакомых – человек с высшим университетским образованием и с добрым, по-видимому, христианским направлением, занимающий притом высокий служебный пост¹⁷⁰, в беседах со мной не раз возбуждал вопрос о человеческой природе И. Христа в том, именно, смысле, в каком трактует оную автор статьи Душеполезного Чтения. Правда, не раз начиная об этом предмете беседу, мы никогда её не оканчивали, так как всякий раз кто-нибудь прерывал наш разговор¹⁷¹. И вдруг я вижу печатную статью об этом

–808–

1878 г.

именно предмете. Судите сами, мог ли я не обратить на неё внимания. Но я боюсь, чтоб эта статья не попала в руки моего почтенного собеседника и со-вопросника, иначе она окончательно может утвердить его в его неправильных мыслях. Впрочем, моё опасение, кажется, напрасно. Наша светская интеллигенция не только не читает наших духовных журналов, но и не знает о существовании многих из них.

Да, Ваше положение, как цензора, в настоящее время, не очень приятно и даже небезопасно. Да хранит же Вас Господь

от сетей авторских и редакторских!

Ваши опасения за мою книгу о Преосв. Леониде теперь, кажется, должны уже совсем миновать. Не далее, как вчера я получил от Двора довольно подробную рецензию на эту книгу, – рецензию, которою не могу не поделиться с Вами – моим достопочтенным цензором¹⁷².

Не правда ли, что такие лестные слова и для меня утешительны, и для Вас успокоительны?

От всей души поздравляю Вас с званием почётного члена академии, Вас воспитавшей и образовавшей“.

24-го ч. служил я в Институтской церкви литургию с панихидой пред оной по случаю 50-тилетней кончины Императрицы Марии Феодоровны¹⁷³.

25-го ч., по случаю вступления в Харьков, для временного пребывания, Имеретинского полка, возвратившегося из-за Кавказа и участвовавшего в геройском взятии неприступной крепости Карса, я совершал на Михайловской площади благодарственный молебен и говорил речь¹⁷⁴.

4-го Ноября из Киева получено было мною письмо от протоиерея Н. И. Флоринского. Он писал мне от 31-го октября:

„На вопрос, сделанный Вами в письме ко мне от

–809–

1878 г.

19-го сего октября месяца, имею честь отвечать Вам настоящим сим письмом:

1) При Киевской Дух. Консistorии существует два ревизионных Комитета, – один для поверки метрических книг Киевского уезда церквей. Метрики прочих уездов поверяются уездными протоиереями, с приглашёнными от них сотрудниками из духовенства. Другой Комитет имеет обязанностью своей поверять прихода-расходные книги церквей всей епархии за 1877-й год.

2) Первый Комитет учреждён при покойном Митрополите Арсении. Метрические книги издавна были поверяемы духовными правлениями. По закрытии этих правлений, годах в 1870-х, Консistorия Киевская определением своим от 2 мая 1877 г. положила возложить обязанность просматривать метрики

церковные на лица из духовенства менее занятые. И я в настоящее время в числе сих поверителей состою с 1877-го года.

3) Комитет для поверки прихода-расходных книг Церквей Киевской Епархии учреждён в текущем году таким образом.

Некоторые благочинные прислали книги сии для поверки в Консисторию, на основании известного Вашему Высокопреосвященству указа Св. Синода от 24 дек. 1876 года, за № 9, в котором Указе сказано, чтобы, по введении новой формы книг, прежние по заключении оных по существующему порядку представлены были для поверки в Консисторию.

Получив от некоторых оо. Благочинных прихода-расходные церквей их ведомства книги для поверки, Консистория рассуждала и приказала:

„По множеству книг и по множеству дел Консистории, при ограниченном штате служащих, она не имеет возможности произвести поверку книг без замедления других дел. Консистория полагает для поверки книг прихода-расходных за 1876-й г. составить Комиссию, членами которой назначает протоиерея и троих при нём священников (NNNN), предписав им, чтобы журнал своих действий представили в Консисторию по каждому Благочинию отдельно“.

29-го апр. 1878 г. Преосвящ. Иоанн надписал на сей бу-
—810—

1878 г.

маге Консисторской: с мнением Консистории согласен. А 8-го мая утверждено мнение Консистории Митрополитом.

Вот Высокопреосвященнейший Владыко, сведения, кои смиреннейше представляю согласно Вашему требованию“.

Восьмого числа получено было мной от Историко-Филологического Общества при Харьковском Университете отношение, за подписью Секретаря Общества, Н. Андреевского, следующего содержания:

„Историко-Филологическое Общество при Императорском Харьковском Университете имеет честь пригласить Ваше Преосвященство пожаловать в заседание Общества для выслушания реферата члена Общества, А.С. Лебедева¹⁷⁵, сего

8-го ноября, в семь часов вечера. Содержание реферата следующее: а) „Историческая записка об архиве Курского Знаменского монастыря“; б) „Материалы к вопросу о крепостном владении приходских церквей“; в) „Синодальный Указ 1735 г. о временном удержании Вологодского Епископа Афанасия¹⁷⁶ не только от архиепископского, но и простого иерейского служения“; д) „Распоряжение Курского Епископа¹⁷⁷ (1804 г.) о встрече в Курском духовном училище г. Попечителя Харьковского Учебного Округа, графа Потоцкого“¹⁷⁸.

Так как я не получал формального уведомления об избрании меня Членом этого Общества (мне только словесно заявлял об этом профессор А.С. Лебедев), то я и не рассудил явиться в заседание Общества.

10-го ч. получил я письмо из Москвы от А.. Викторова. Он писал мне от 6-го числа:

„Вашему Преосвященству, конечно, давно известно о кончине приснопамятного бессребреника, отца Агапита¹⁷⁹, но едва ли Вы знаете о судьбе оставшейся после него библиотеки, а потому и спешу поделиться с Вами сведениями, которые я на днях собрал по этому предмету. Оказывается,

–811–

1878 г.

что о. Агапит предполагал подарить свою библиотеку Владимирской Семинарии, но письменного завещания составить не успел, а потому после его кончины библиотека его и осталась в монастыре. Но Преосвященный Иннокентий, снисходя к бедным родственникам о. Агапита, которым никакого после него наследства не осталось, велел отдать им его библиотеку. Родные разделили библиотеку на три части, и две из них увезены во Владимирскую епархию, а третья, самая лучшая, осталась в Москве, и теперь распродаётся по частям. Случайно узнавши об этом, я поехал смотреть её и прежде всего спросил, нет ли рукописей. Мне сейчас же подали четыре фолианта дополненной Истории Российской иерархии, именно исторические описания монастырей, но за эти фолианты просят 300 руб., поэтому я сейчас же и отступился. Затем стал рассматривать каталог печатных книг. Разумеется оказались

книги Богословского содержания, которые для музея особого интереса не представляют. Но тут я пришёл к мысли, не захотите ли Вы купить что-либо из библиотеки о. Агапита, и потому взял листок почтовой бумаги и сделал из каталога выписки. Этот листок и посылаю к Вам.

Я выписывал из каталога буквально, и если названия книг не особенно точны, то это не от меня зависело. Цен в каталоге не означено, и продавец сам не знает, какие назначить им цены. На случай, если Вы захотите приобрести что-либо, прибавляю адрес продавца, родственника о. Агапита, некоего Фёдора Алексеевича Виноградова, занимающегося адвокатурой (Сущ. ч. 3-го квартала, на Долгоруковской улице, д. Виноградовой, подле острога). Я говорил ему, что Вы может быть будете в числе покупателей, и, если Вы потребуете, он вышлет Вам полный каталог.

Не писал Вам долго, вопреки обещанию, потому что все хотел явиться к Вам с списком книг, рассеянных по монастырям и церквам Харьковской епархии, – книг, которые нам могли бы быть очень полезны. Помните, Вы обещали, что может быть дадите нам что-нибудь из этих книг. У меня очень залегло это в памяти, как залегают всё касающиеся музея. Но описания Харьковской епархии я не успел ещё пересмотреть“.

–812–

1878 г.

На дружеское письмо это я не замедлил ответом и вот что писал я от 12-го числа:

„Очень Вам благодарен за сообщение сведений о библиотеке, оставшейся после смерти о. Архим. Агапита. Такова печальная судьба бóльшей части библиотек нашей учёной братии. Боюсь, как бы и с моей библиотекой не случилось того же.

Хотел бы и я посмотреть рукописные фолианты, о коих Вы пишете. Но согласится ли г. Виноградов прислать их мне, разумеется, на мой счёт, для рассмотрения и сличения с печатным изданием Истории Р. Иерархии? Может быть я и приобрёл бы их с некоторой уступкой, конечно, из назначенной

цены. Переговоривши с владельцем рукописей об этом, напишите мне поскорее о результате переговоров.

Вы пишете, что у Вас очень залегло в памяти моё обещание относительно старопечатных книг; но, видно, улетучилось дорогой из вашей памяти ваше собственное обещание доставить мне, для прочтения, мемуары Графа М.Н. Муравьева¹⁸⁰ и вашу статью в защиту моих палеографич. снимков, напечатанную в С.-Петербургских Ведомостях. Позвольте же Вам, Милостивый Государь, напомнить об этом.

Что скажу Вам о себе и о своих занятиях? Слава Богу, моё здоровье удовлетворительно, хотя вступаю уже на праг старости: в будущем марте исполнится 60-ть лет. Извольте принять это к сведению. Однако ж не без успеха продолжаю свою „Хронику“; довёл её уже до 74-го года.

Скажите, пишется ли на мою книгу о Преосвящ. Леониде критика, которой мне угрожали?

Ваш усердный Богомолец“

16-го ч. приезжал в Харьков для совета с врачами и у меня обедал архимандрит Полтавского архиерейского дома Полиевкт, светского происхождения, уроженец Нижегородской губернии, пострижен в монашество в Киево-Печерской Лавре, где и был близок к Полтавскому Преосвященному Иоанну¹⁸¹, бывшему тогда Наместником

—813—

1878 г.

Лавры. В беседе со мной он, вспоминая о своей родине – Нижнем Новгороде, где он был до монашества на гражданской службе, рассказал мне несколько анекдотов о Ректоре Нижегородской Семинарии, архимандрите Аполлони и о Преосвященном Иеремии¹⁸², бывшем Нижегородском.

Так, однажды Преосвящ. Иаков¹⁸³, бывший Епископ Нижегородский, во время св. Четыредесятницы хотел совершить литургию Преждеосвященных даров в Семинарской Церкви. Ректор Аполлоний, отличавшийся своенравием, не хотел допустить этого под тем предлогом, что в Семинарской церкви нет запасного Агнца. Преосвященный велел принести

Агнец из своей Крестовой церкви и распорядился служением; но Ректор отказался от участия в богослужении.

В другой раз, приезжает в Семинарию ревизор, Инспектор Казанской академии, архимандрит Антоний¹⁸⁴, бывший Инспектор Нижегородской Семинарии и сослуживец архимандрита Аполлония, который не иначе называл его, как вором, грабителем. Когда доложили Аполлонию о приезде ревизора, он не захотел с ним даже видеться. Когда доведено было об этом до сведения высшего Начальства, Аполлоний удалён был от должности и послан в Московский Симонов монастырь. Это было в 1850 году.

Преосвященный Иеремия, раз заезжая в Великий Пяток в Кафедральный Собор к вечерне мимо градского Благовещенского Собора, и увидев, что в лавках, устроенных под колокольней этого собора, производится в эти часы торговля, так разгневался, что, призвав после вечерни Кафедрального Протоиерея, дал ему свою именную печать и приказал запечатать Благовещенский Собор. Служба в соборе прекратилась в столь великие дни, к крайнему удивлению и огорчению как причта, так и прихожан. Собор оставался запечатанным до половины светлой седмицы.

В 1864 г. Епископ Иеремия, получив приглашение быть

—814—

1878 г.

Начальником Алтайской Миссии, охотно согласился на это предложение и обратился уже к некоторым из знакомых ему архиереев с письмами о пособии, в котором ему и не было отказано. Но когда он узнал, что ему надлежало быть в некотором подчинении у местного (Томского) Епископа, он поспешил отказаться от предложенной ему чести, не возвративши однако собранных субсидий, хотя он всем известен по своему бескорыстию.

23-го числа писал я во Владимир преосвященному Иакову. в ответ на его письмо от 1-го октября:

„Простите, что запоздал принести Вам мою душевную благодарность за Ваше братское поздравление меня с 1-м числом октября. Зато спешу явиться вовремя к Вам с моим

усерднейшим приветствием по случаю дня Вашего ангела и пожелать Вам здоровья, долгоденствия и преуспения в подвигах Вашего архипастырского служения на пользу вручённой Вам родственной мне паствы.

От Полтавского о. Архимандрита Полиевкта получил я Ваши брошюры, за которые приношу искреннюю благодарность, и сведение о Вашем здравии. Но он удивил меня, сказавши, что Вам уже 67 лет от рождения. Правда ли это? Я полагал, что Вы старше меня не более, как двумя – тремя годами; а мне и 60-ти ещё нет (в будущем марте исполнится 60 л.).

Слышно, что Владимирской кафедры домогаются Кишиневский и Подольский; ужели она так завидна? А в самом деле, желал бы я знать, какие, в настоящее время, имеет средства Владимирский архиерейский дом? В прежнее время, при Преосвященном Парфении, средства его, как я слыхал, были довольно ограничены.

От вопроса экономического обращусь к предмету церковному. Спрашиваете, делал ли покойный Митрополит какие-либо отступления от чинопоследования при освящении антиминсов? Я видел его священнодействие на сей раз только однажды и не заметил никакого отступления; и сам я совершаю освящение антиминсов с буквальной точностью по печатной книге. Любопытно бы знать, сам ли покойный Владыка Антоний выдумал исправление молитв, или заимствовал от кого-нибудь?

По вопросу относительно училища девиц духовного (не-
—815—
1878 г.

звания – это нынче не допускают) происхождения имею честь объяснить Вашему Преосвященству, что в Харькове такое училище существует с пятидесятих годов; в нём воспитанниц около 280-ти; средства достаточны и содержание воспитанниц удовлетворительно; по крайней мере я не слышу никаких жалоб.

Рекомендуемую Вами статью о расколе в журнале „Слово“ имею под руками, но ещё не читал. Да всего, что пишется и печатается, нельзя и перечитать. Я получаю ежегодно более 20-ти журналов и газет, независимо от множества разных

непериодических книг и изданий; где же всё прочитать? Я люблю иметь книги под руками для справок, на всякий случай.

При всём иногда желании прочитать что-нибудь интересное, не находишь довольно свободного времени. Не говоря уже о служебных ежедневных занятиях, я немало должен употреблять часов на частную переписку, которая год от году более и более расширяется. У меня постоянно 10–15 писем лежат пред глазами и неотступно напоминают об ответе. Часто также похищают дорогое время как утром, так и вечером, посетители, хотя сам я весьма редко выезжаю из дома; по возвращении с дачи, в течение двух месяцев, я выезжал по вечерам не более двух раз.

У меня в доме, по милости Божией, мирно, но в городе не совсем. На прошедшей неделе негодяи – ветеринары поколотили одного из своих наставников, и теперь производится суд и расправа. К их мятежу пристала и вольница университетская. К нашему Харькову велено, по Высочайшему повелению, применить Петербургские полицейские меры. Вот какой чести удостоился Харьков!..

Прошу Вас помолиться Владимирским чудотворцам о моем недостоинстве“.

24-го числа получил я письмо из села Мосолова, Тульской губ., от известной уже Е.И. Богаевской. – Вот что она писала мне от 20-го ч., в ответ на моё письмо от 5-го ноября:

„Посылаю 28 писем и карточку Пр-го Леонида; они, быть может, укажут Вам, Святейший Владыко, на некоторые, не совсем известные Вам, черты почившего Архипа-

–816–

1878 г.

стыря. Вывод один: жил не для себя и кончил жизнь не в своей любимой Москве, – на то воля Господня, да будет благословенно Имя Его! Смею просить Ваше Преосвященство – по прочтении их возвратить мне их: ими укрепляется часто падающий дух мой.

Описание моей отвратительной жизни приложено; писала по ночам: смысл и почерк достойны той, о ком пишется. Не

смею думать, что длинная история глупой жизни может заинтересовать Вас.

Описание первого свидания с Преосвящ. Леонидом начинается с 8-го листа; если найдёте ненужными и излишними первые, то с этого листа увидите, какую милость оказал мне Господь, послав меня на Саввинское подворье.

Поверьте, Владыко, что память о незабвенном Владыке для меня священна; счастлива, если могу говорить и думать о нём.

Что касается описания жизни моей, то покорнейше прошу Вас, Преосвященнейший, не возвращайте мне обратно“.

В ответ на это письмо писал я от 22-го декабря:

„Простите, писанное вами по ночам, я не без труда могу разбирать и днём, особенно при пасмурной погоде: так мелко Ваше писание, а моё зрение уже не так остро, как было в молодые годы. Вот причина, почему я не мог до сих пор прочить всего Вами присланного и почему не писал Вам.

Письма Преосв. Леонида позвольте мне на некоторое время удержать. Мне хотелось бы некоторые из них ещё раз перечитать: так они назидательны и такими исполнены добрыми, пастырски-любвеобильными к Вам чувствами“.

Упоминаемое в предыдущих письмах „Описание жизни Елисаветы Ивановны Богаевской, урождённой Капнист“, составленное ей самой, заключается на 15-ти почтовых листах мелкого письма¹⁸⁵. В нём очень много интересных и назидательных фактов, но ещё более горестных приключений и тяжких испытаний, коим подвергалась г-жа Богаевская.

25-го ч. писал я в Витебск А.П. Ушаковой:

h6C (Продолжение следует)h6C .

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1902 год // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 1. С.
337–400 (5-я пагин.)**

–337–

5) Беляева Михаила, волонтера из Владимирской сем.,
Соколова Виктора, присланного из Вологодской сем.,
Горностаева Николая, присланного из Вифанской сем.,
Макова Александра, присланного из Рязанской сем.,
Петрова Сергея, присланного из Могилевской сем.,
10) Титова Николая, присланного из Курской семинарии,
Суслова Алексея, волонтера из Тверской семинарии,
Чернявского Николая, присл. из Харьковской сем.,
Семидалова Владимира, присл. из Красноярской сем.,
Бартенева Александра, присл. из Ставропольской сем.,
15) Парнасского Василия, присланного из Орловской сем.,
Словинского Ивана, присланного из Новгородской сем.,
Зубарева Сергея, волонтера из Вифанской семинарии,
Якубовича Ивана, присланного из Литовской семин.,
Королева Аркадия, волонтера из Вифанской семинарии,
20) Часоводова Николая, свящ., вол. из Рязанской сем.,
Воскресенского Евгения, присл. из Тамбовской сем.,
Иванова Харитона, присл. из Екатеринославской сем.,
Мелиоранского Василия, волонтера из Рязанской сем.,
Лебедева Алексея, волонтера из Вифанской семинарии,
25) Перехвальского Сергея, волонтера из Рязанской сем.,
Соколова Петра, присланного из Московской семин.,
Смирнова Василия, волонтера из Владимирской семин.,
Лагова Петра, волонтера из Рязанской семинарии,
Тихомирова Александра, вол. из Московской 7-й гимн.,
30) Королева Михаила, свящ., волонтера из Тверской сем.,
Соколова Андрея, волонтера из Московской семинарии,
Успенского Андрея, волонтера из Костромской сем.,
Опоцкого Николая, свящ., вол. из Новгородской сем.,
Рождественского Николая, вол. из Владимирской сем.,
35) Лепехина Павла, волонтера из Московской семинарии,

Меньшикова Всеволода, волонтера из Псковской сем.,
Писаревского Николая, присл. из Полтавской сем.,
Пятницкого Нила, волонтера из Московской семинарии,
Краско Николая, волонтера из Московской семинарии,
40) Веретенникова Михаила, вол. из Московской 7-й гимн.,
Владиславлева Константина, вол. из Московской сем.,
42) Лебедева Виктора, волонтера из Костромской семин.

2) Явившихся к поверочным испытаниям в качестве волонтеров студентов Московской духовной семинарии
–338–

Александра Сокольского и Николая Покровского признать недостаточно подготовленными к слушанию академических лекций и выдать под расписки их документы. 3) Из принятых в Академию студентов – значащихся в списке под №№ 2–10, 12–33 зачислить на казенные стипендии, под №№ 1, 11, 34 и 35 – на частные стипендии (именно: Андрея *Крутикова* – на стипендию имени Святителя Арсения, Епископа Тверского, Алексея *Суслова* – на стипендию имени профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова, Николая *Рождественского* и Павла *Лепехина* – на стипендии Г.И. Хлудова), а остальным предоставить содержаться на свои средства. 4) Всех студентов поместить в зданиях Академии. 5) Предложить О. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму собрать от студентов, принятых в состав I курса, собственноручные заявления о желании их изучать предметы первой или второй группы, избрать один из древних и один из новых языков и слушать лекции по естественнонаучной апологетике. 6) Постановления, изложенные в п. п. 1, 3 и 4 сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений. 7) По утверждении журнала настоящего собрания Его Высокопреосвященством, представить Святейшему Синоду сведения о составе нового (LXI) академического курса с приложением: а) списка студентов духовных семинарий и других лиц, державших поверочные испытания в Академии, с обозначением достоинства их устных и письменных ответов и б) копий донесений экзаменационных комиссий. 8) Назначение стипендии имени диакона С.Ф. Каптерева отложить до следующего учебного года, для

причисления процентов к основному капиталу с целью увеличения последнего до размеров, обеспечивающих вполне содержание стипендиата в академическом общежитии.

II. *Рассуждали о распределении лекций и учебных часов в Академии на 1902–1903 учебный год.*

Справка: §§ 118–120 и 81 лит. а п. 2 устава духовных академий.

Определили: Распределить лекции и учебные часы по следующей таблице:

–339–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1902–1903 учебный год. Первый курс

дни.часы.I		II	
Пн.	9–10 Библейская история	Библейская история	
	10–11 Библейская история	Библейская история	
	11–12 Естественнаучная апологетика	Естественнаучная апологетика	
	12–1 Введение в богословских наук	кругВведение в богословских наук	круг
Вт.	1–2 Введение в богословских наук	кругВведение в богословских наук	круг
	9–10 Введение в богословских наук	кругВведение в богословских наук	круг
	10–11 Введение в богословских наук	кругВведение в богословских наук	круг
	11–12 Древние языки	Древние языки	
Ср.	12–1 Древние языки	Древние языки	
	1–2 Еврейский язык	Еврейский язык	
	9–10 Новые языки	Новые языки	
	10–11 Новые языки	Новые языки	
Чт.	11–12 Еврейский язык	Еврейский язык	
	12–1 Естественнаучная апологетика	Естественнаучная апологетика	
	1–2 Естественнаучная апологетика	Естественнаучная апологетика	
	9–10 Новые языки	Новые языки	
	10–11 Новые языки	Новые языки	

	11–12 ...	Новая гражд. история
	12–1 Метафизика	Метафизика
	1–2 Метафизика	Метафизика
Пт.	9–10 Метафизика	Метафизика
	10–11 Метафизика	Метафизика
	11–12	Древняя гражд. история
	12–1	Древняя гражд. история
	1–2 Теория слов. в истор. иностр. литер.	Новая гражд. история
Сб.	9–10 Библейская история	Библейская история
	10–11 ...	Древняя гражд. история
	11–12 ...	Древняя гражд. история
	12–1 ...	Новая гражд. история
	1–2 Теория слов. в истор. иностр. литер.	Новая гражд. история

–340–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1902–1903 учебный год. Второй курс

дни.часы. I

II

Пн.	9–10 ...	...
	10–11 Библейская археология	Библейская археология
	11–12 Библейская археология	Библейская археология
	12–1 Патристика	Патристика
	1–2 Патристика	Патристика
Вт.	9–10 Патристика	Патристика
	10–11 Патристика	Патристика
	11–12 Психология	Психология
	12–1 Психология	Психология
	1–2 ...	...
Ср.	9–10 Русск. и церк.-славянск. языки	
	10–11 Русск. и церк.-славянск. языки	
	11–12 Психология	Психология
	12–1 История философии	История философии
	1–2 История философии	История философии
Чт.	9–10 Русск. и церк.-славянск.	

		языки		
	10–11	Русск. и церк.-славянск. языки		
	11–12	Психология	Психология	
	12–1	История философии	История философии	
	1–2	История философии	История философии	
Пт.	9–10	Священное Писание Ветхого Завета	Священное Писание Ветхого Завета	
	10–11	Священное Писание Ветхого Завета	Священное Писание Ветхого Завета	
	11–12	Общая церковная история	Общая церковная история	
	12–1	Общая церковная история	Общая церковная история	
	1–2	Естественнонаучная апологетика	Естественнонаучная апологетика	
Сб.	9–10	Священное Писание Ветхого Завета	Священное Писание Ветхого Завета	
	10–11	Священное Писание Ветхого Завета	Священное Писание Ветхого Завета	
	11–12	Древние языки	Древние языки	
	12–1	Общая церковная история	Общая церковная история	
	1–2	Общая церковная история	Общая церковная история	
	–341–			

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1902–1903 учебный год. Третий курс.

дни.часы. I

Пн.	9–10	Гомилетика
	10–11	Древние языки
	11–12	Древние языки
	12–1	Патристика
	1–2	Патристика
Вт.	9–10	Патристика
	10–11	Патристика
	11–12	Церковное право
	12–1	Русская церковная история
	1–2	Русская церковная история

II

Гомилетика
Древние языки
Древние языки
Патристика
Патристика
Патристика
Патристика
Церковное право
Русская церковная история
Русская церковная история

Ср.	9–10	Русская история	церковная	Русская история	церковная
	10–11	Русская история	церковная	Русская история	церковная
	11–12	История русского раскола		История русского раскола	
	12–1	История русского раскола		История русского раскола	
	1–2	История исповеданий	западных	История исповеданий	западных
Чт.	9–10	Гомилетика		Гомилетика	
	10–11	Церковное право		Церковное право	
	11–12	История русского раскола		История русского раскола	
	12–1	История русского раскола		История русского раскола	
	1–2	История исповеданий	западных	История исповеданий	западных
Пт.	9–10	Священное Нового Завета	Писание	Священное Нового Завета	Писание
	10–11	Священное Нового Завета	Писание	Священное Нового Завета	Писание
	11–12	Педагогика		Педагогика	
	12–1	Педагогика		Педагогика	
	1–2	История исповеданий	западных	История исповеданий	западных
Сб.	9–10	Священное Нового Завета	Писание	Священное Нового Завета	Писание
	10–11	Священное Нового Завета	Писание	Священное Нового Завета	Писание
	11–12	Церковное право		Церковное право	
	12–1	Церковное право		Церковное право	
	1–2	История исповеданий	западных	История исповеданий	западных
–342–					
Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1902–1903 учебный год. Четвёртый курс.					
дни.часы. I			II		
Пн.	9–10	...	...		
	10–11	...	...		
	11–12	...	...		

	12–1	Догматическое богословие	Догматическое богословие
	1–2	Догматическое богословие	Догматическое богословие
Вт.	9–10	...	...
	10–11	...	...
	11–12	Догматическое богословие	Догматическое богословие
	12–1	Догматическое богословие	Догматическое богословие
	1–2	Пастырское богословие	Пастырское богословие
Ср.	9–10	...	...
	10–11	...	...
	11–12	Пастырское богословие	Пастырское богословие
	12–1	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика
	1–2	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика
Чт.	9–10	...	...
	10–11	...	...
	11–12	...	...
	12–1	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика
	1–2	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика
Пт.	9–10	...	...
	10–11	...	...
	11–12	...	...
	12–1	Нравственное богословие	Нравственное богословие
	1–2	Нравственное богословие	Нравственное богословие
Сб.	9–10	...	...
	10–11	...	...
	11–12	...	...
	12–1	Нравственное богословие	Нравственное богословие
	1–2	Нравственное богословие	Нравственное богословие
	–343–		

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Сент. 7. По ст. 1. Поименованных лиц в количестве сорока двух разрешается принять в число студентов 1-го курса Академии. Прочее утверждается.“ –

Того же 4 сентября 1902 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессора В. Ключевского.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Июня 27. В Совет Московской Духовной Академии“, – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 24 июня за № 4871:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 28 минувшего мая за № 356, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об увольнении заслуженного экстраординарного профессора Академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, Статского Советника Иерофея *Татарского*, согласно его прошению, по болезни, от службы при академии, с правом ношения в отставке мундира, занимаемой им должности присвоенного. **Приказали:** Заслуженного экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, Статского Советника, Иерофея Татарского уволить, согласно его прошению, по болезни, от службы при академии, с правом ношения в отставке мундира, занимаемой им должности присвоенного; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Сообщить (и сообщено) Правлению Академии о последовавшем увольнении от службы заслуженного экстраординарного профессора Иерофея Татарского и выдать последнему, по назначении пенсии, установленный аттестат о службе.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Июля 27. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 23 июля за № 5554:

–344–

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 4 мая сего года за № 300, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении

преподавателя Холмской духовной семинарии, кандидата богословия, Михаила *Кобрина* в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „День очищения в Ветхом Завете. Библейско-археологическое исследование“, и 2) отзыв о названном сочинении Преосвященного Казанского, от 21 минувшего июня за № 190. **Приказали:** Преподавателя Холмской духовной семинарии, кандидата богословия Михаила *Кобрина*, удостоенного Советом Московской Духовной Академии степени магистра богословия за вышеназванное сочинение, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Казанского, в таковой степени, о чём для зависящих распоряжений послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Изготовить для преподавателя Холмской духовной семинарии Михаила *Кобрина* магистерский диплом и выдать его по принадлежности.

III. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Авг. 10. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 5 августа за № 6019:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 14 сего июля за № 17115, по ходатайствам южно-славянских уроженцев о принятии их в духовно-учебные заведения, с назначением на содержание синодальных стипендий. Приказали: Рассмотрев настоящее предложение, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Московской духовной академии допустить сербских уроженцев: *Радислава Крупежевича*, *Иосифа Цветановича*, *Боголюба Павловича* и болгар *Павла Голубова* и *Афанасия Николаева* к приённым испытаниям для поступления в число студентов I курса названной академии, с назначением, в случае принятия их в академию, стипендий, в установленном размере, на счёт духовно-учебного капитала по отд. I § 2 специальной сметы

–345–

расходов ведомства Святейшего Синода; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Сент. 3. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 31 августа за № 6695:

„По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 24 сего августа за № 6895, в коем изложено, что, на сделанное, согласно Синодальному определению, от 24 апреля – 8 мая сего года № 1739, сношение с Министерством Иностранных Дел по вопросу о неимении препятствий к прибытию в Россию болгарских иеродиаконов *Климента Сапунджиева*, Ангелария Константинова и Бориса Беширова, для поступления в духовные академии, получено сообщение, что со стороны названного Министерства не встречается препятствий к прибытию в Россию означенных лиц. Приказали: Согласно ходатайству Преосвященного Экзарха Болгарского, разрешить стипендиатам Болгарского Священного Синода, окончившим курс учения в Константинопольской духовной семинарии, иеродиаконам Клименту Сапунджиеву, Ангеларию Константинову, и Борису Беширову поступить, по выдержании ими установленного экзамена, первому в Московскую и двум последним в Казанскую духовные академии; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству и Преосвященному Казанскому указы“.

Определили: Принять к сведению.

IV. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Авг. 16. В Совет Московской Духовной Академии к руководству“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 14 августа за № 6245:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: прошение вольнослушателя С.-Петербургской духовной академии турецкого подданного Богдана Обрадовича об освобождении его

на вступительных испытаниях в названной академии от экзамена по древним языкам. Приказали: Разрешить Со-
–346–

вету С.-Петербургской духовной академии освободить Богдана Обрадовича на приёмных в академию испытаниях от экзамена по древним языкам, *предоставив при сём Советам духовных академий право освобождать от такового экзамена и от изучения в академии древних языков ходатайствующих о том иностранных уроженцев*, с тем, чтобы для получения степени кандидата богословия или звания действительного студента, согласно § 101 Уст. дух. акад., они сдали, по окончании курса академического учения, экзамен по одному из древних языков, о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству, Преосвященным Митрополиту Киевскому, Архиепископу Казанскому и Епископу Ямбургскому указы“.

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Авг. 19. В Совет Московской Духовной Академии к руководству“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 14 августа за № 6264:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: прошение болгарского уроженца Афанасия *Николаева* об освобождении его на приёмных в Московскую Духовную Академию испытаниях от экзамена по древним языкам и истории русской церкви. Приказали: Предоставив Совету Московской духовной академии освободить Афанасия Николаева от вступительного экзамена по древним языкам, ходатайство Николаева об освобождении его от приёмного испытания по истории русской церкви отклонить; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Припать к сведению и руководству.

V. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета 4 июня: „1902 г. Июля 16. По ст. VI. Действительный студент Академии Александр Успенский утверждается в степени кандидата с правом не держать устного испытания при искании степени магистра. По ст. VII. Разрешается на текущий 1902-й год, в пособие на издательское

дело Академии, получить из сумм Перервинского монастыря 2000 рублей. Прочее смотрено и утверждается“.

Справка: В ст. III означенного журнала представлено
–347–

было, между прочим, на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства определение Совета Академии о перемещении исправляющего должность доцента по кафедре нравственного богословия Николая *Городенского* на кафедру теории словесности и историй иностранных литератур, освободившуюся за выходом, по болезни, в отставку заслуженного экстраординарного профессора Иерофея Татарского, и о приглашении на кафедру нравственного богословия преподавателя Рижской духовной семинарии Михаила *Тареева*.

Определили: 1) Просить Его Высокопреосвященство принять выражение глубокой признательности Совета Академии за милостивую поддержку, оказанную издательскому делу Академии. 2) Резолюцию Его Высокопреосвященства сообщить (и сообщена) лицам, коих она касается, и редакции академического журнала „Богословский Вестник“. 3) Об утверждении действительного студента Академии Александра Успенского в степени кандидата богословия сообщить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде.

VI. а) Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Июня 27. В Совет Московской Духовной Академии“ – отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода от 22 июня за № 5314:

„Вследствие отношения от 29 января сего года за № 89 имею честь уведомить Ваше Преосвященство, что Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 15 текущего июня за № 50 экстраординарный профессор Московской духовной академии, Коллежский Советник, *Спасский* произведён за выслугу лет в Статские Советники со старшинством с 1 декабря 1901 года и экстраординарный профессор той же академии *Попов* утверждён по занимаемой им должности в чине Коллежского Советника с 7 августа 1898 года“.

б) Отношение Московской Духовной Консистории от 13 июня за № 4331:

„Московская Консистория имеет честь уведомить, что Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от мая сего 1902 года за № 46 произведены за выслугу лет из Коллежских Секретарей в Титулярные Совет-

–348–

ники: Библиотекарь Московской Духовной Академии *Попов* со старшинством с 13 ноября 1901 года и помощник инспектора сей Академии *Покровский* – с 22 апреля 1901 года“.

в) Отношение Московской Духовной Консистории от 20 августа за № 6081:

„Московская Консистория имеет честь уведомить, что Высочайшим приказом по гражданскому ведомству, от 1 августа 1902 года за № 66, утверждены в чине Коллежских Секретарей: помощник библиотекаря Московской Духовной Академии *Крылов* со старшинством с 31 марта 1901 года и помощник секретаря Совета и Правления той же Академии *Бенеманский* со старшинством с 2 марта

1902 года. При сём прилагается диплом Крылова за № 172 и диплом Бенеманского за № 582“.

Определили: О производстве за выслугу лет и утверждении в чинах экстраординарных профессоров *А. Спасского* и *И. Попова*, библиотекаря *К. Попова*, помощника инспектора *А. Покровского*, помощника библиотекаря *С. Крылова* и помощника секретаря *М. Бенеманского* внести в формулярные о службе их списки“.

VII. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 26 июля за № 6025: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 27 июня 1902 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде действительный студент Московской духовной академии *Василий Таланкин* определён на должность помощника инспектора в Витебскую духовную семинарию“.

б) от 26 июля за № 6030: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 июня 1902 года докладу

Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Павел *Левитов* определён на должность преподавателя греческого языка в Костромскую духовную семинарию“.

в) от 26 июля за № 6041: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 20 июня 1902 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Димитрий *Холмогоров* определён на должность помощника инспектора в Архангельскую духовную семинарию“.

–349–

г) от 14 августа за № 6583: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 2 августа 1902 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Лебедев* определён на должность помощника инспектора в Вифанскую духовную семинарию“.

д) от 21 августа за № 6799: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 8-го августа 1902 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Вячеслав *Снегирёв* определён на должность помощника инспектора в Владимирскую духовную семинарию“.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящих распоряжений“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем вышепоименованным лицам дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VIII. Представленный экстраординарным профессором по кафедре патристики Иваном *Поповым* отчёт о его занятиях за границей в течение 1901–1902 учебного года:

„Мои занятия за границей в течение 190½ учебного года стояли в прямом соответствии с той программой, которая была намечена мною в прошении о заграничной командировке. Целью своей поездки я ставил: 1) ознакомление с

преподаванием в германских университетах предмета моих специальных занятий – патрологии, 2) изучение некоторых вспомогательных курсов на филологическом факультете, 3) ознакомление с организацией преподавания богословия за границей вообще и с постановкой практических занятий профессоров с студентами в частности. В виду того, что конфессиональные особенности не могут не отражаться так или иначе на постановке преподавания богословия, я решился разделить время своего пребывания за границей между двумя важнейшими университетами Германии – протестантским в Берлине и католическим в Мюнхене. Это дало мне возможность составить себе ясное представление о направлении и духе преподавания богословия в том и другом университете.

–350–

I. Патрология в качестве отдельного самостоятельного предмета в протестантских университетах Германии обыкновенно не преподаётся. Её заменяют здесь, во-первых, чтения по истории догматов, во-вторых, специальные курсы, посвящённые одному или нескольким выдающимся церковным писателям, в-третьих, практические занятия, состоящие в чтении памятников древнехристианской литературы.

История догматов имеет в настоящее время большое сродство с патрологией. Одной из важнейших задач патрологии служит прагматическое изложение учения отцов церкви, состоящее с одной стороны в характеристике особенностей учения отдельных писателей и религиозного мирозерцания отдельных эпох, с другой – в выяснении генетического отношения между писателями и эпохами. С своей стороны и история догматов оставила устаревший приём расположения материала по отдельным догматам, заменив его генетической историей целостных догматических воззрений отдельных, наиболее влиятельных лиц и эпох. Так как главнейшим содержанием творений отцов церкви служит раскрытие догматов веры, то патрология со стороны изложения учения отцов церкви стоит в настоящее время в тесном соприкосновении с историей догматов. Поэтому курс истории догматов, прочтённый в течение зимнего семестра в Берлине

проф. Зеебергом, имел прямое отношение к цели моей поездки и был для меня очень полезен.

Подобное же значение имели для меня практические занятия, которые велись профессором Гарнаком. Участники этих занятий разделялись на две группы: действительных членов и слушателей. Первые были обязаны принимать активное участие в занятиях, готовиться к ним дома, составлять письменные работы на предложенные темы; вторые – не были связаны никакими обязательствами. Предметом занятий служило чтение писем св. Киприана, их порядок был следующий. Все действительные члены практических занятий по церковной истории должны были прочесть дома в подлиннике известное, заданное профессором количество писем. Занятия начинались тем, что профессор предлагал одному из них рассказать содер-

–351–

жание очередного письма. Затем следовал целый ряд вопросов: профессор предлагал одному из студентов перевести на немецкий язык тёмное место; отмечая важный в историческом смысле отрывок, он спрашивал другого, какой вывод можно сделать из указанных слов; третьему он предлагал припомнить параллельное, поясняющее место в ранее прочитанных письмах, четвёртому задавал вопрос из церковной истории и т. д. Вызвать самостоятельность учащихся было главной задачей руководителя. Он давал свои объяснения лишь в том случае, если никто из студентов не мог дать правильного ответа на его вопрос. В заключение каждый студент мог предложить профессору вопрос, если находил для себя ещё что-нибудь неясное в прочтённом и разъяснённом письме. По окончании анализа одного письма приступали к чтению следующего и т. д. Результаты и общие выводы записывались секретарём и читались в качестве протоколов в начале следующего собрания.

Каждый из действительных участников практических занятий по церковной истории должен был представить письменную работу на тему, имеющую отношение к изучаемому памятнику. Вот некоторые из этих тем: 1) Власть римского

епископа над карфагенской церковью и отношение к нему св. Киприана. 2) Состояние римской церкви на основании писем Киприана и к Киприану. 3) Характеристика экзегетики Киприана. 4) Религиозное мирозерцание и богословие Киприана. 5) Таинство, заслуга, жертва по учению Киприана. 6) Черты энтузиазма в христианской церкви во время Киприана и у Киприана. 7) Хронология писем Киприана. Письменные работы представлялись каждым студентом к определённому сроку, прочитывались профессором и подвергались краткому обсуждению на собраниях.

Патристическим характером отличались также практические занятия, посвящённые истории христологии, которые я регулярно посещал в Берлине. Здесь постановка была несколько иная. В начале семестра каждому студенту, заявившему о своём желании принять участие в письменных работах, профессором дана была определённая тема. Последовательный ряд письменных работ, составленных на эти темы, должен был исчерпать историю христологии.

—352—

Занятия начинались чтением очередного реферата, за которым следовало его обсуждение со стороны профессора при участии студентов. Так было изложено учение о лице Иисуса Христа мужей апостольских, апологетов, монархиан, Оригена, ариан, Афанасия Великого, полуариан, Каппадокийцев и т. д. в хронологическом порядке.

Во время прошедшего летнего семестра в Мюнхене патрологии было посвящено два курса. Содержанием одного из них служили сочинения мужей апостольских. Проф. Зиккенбергер, читавший этот курс, сообщал студентам последние выводы науки по вопросам о подлинности и времени происхождения сочинений, связанных с именами мужей апостольских, читал их греческий текст, переводил его на немецкий язык и комментировал. По своему характеру и методу чтения Зиккенбергера относились скорее к экзегетике, чем к истории.

Гораздо более интереса представляли для меня чтения проф. Веймана о новейших открытиях и спорах в области

древне-церковной литературы. Произведения патристической литературы всё более и более обращают на себя внимание филологов. В последнее время всё чаще и чаще появляются в печати исследования филологов о языке и источниках произведений патристической литературы. Само собою понятно, насколько важно это в научном отношении. Когда за изучение сочинений отцов и учителей церкви, служивших до последнего времени предметом занятий одних только специалистов – богословов, берутся специалисты другой категории, они естественно освещают предмет совершенно с другой точки зрения. Так напр. именно филологам патрология обязана многими учёными исследованиями, устанавливающими объём эрудиции церковных писателей. Реконструкция древних флорилегий и энциклопедических словарей, в которых учёные александрийские грамматики собирали и располагали по известным рубрикам плоды своей начитанности, дала возможность установить тот факт, что большинство буквальных цитат из сочинений классических писателей, приводимых в произведениях патристической литературы, заимствовано из этого источника. К числу филологов, посвятивших свои силы изучению творений отцов церкви со стороны историко-

–353–

литературной, относится проф. мюнхенского университета Вейман, заявивший о себе целым рядом исследований, журнальных статей и ценных рецензий. Предметом чтений проф. Веймана о новейших открытиях и спорах в области древне-церковной литературы служили, во первых, новейшие издания сочинений латинских церковных писателей, их критика и историко-литературное истолкование избранных текстов, во вторых, обсуждение некоторых спорных вопросов из области патрологии в связи с обзором новейшей литературы, посвящённой выяснению этих вопросов.

В течение прошедшего летнего семестра общего курса по патрологии в Мюнхене не читалось, но она входила в программу семестра католического лицея в Регенсбурге, который по правам и программе равняется богословским факультетам. Чтобы познакомиться с методом преподавания

патрологии в высших католических богословских школах, я обратился к ректору лицея с просьбой позволить мне присутствовать на нескольких лекциях по patroлогии. Разрешение было получено, и я был принят в лицее очень предупредительно. Однако, постановка здесь преподавания patroлогии представляла для меня мало интересного: она носит традиционный католический характер и стоит в тесной связи с планом устаревших католических учебников patroлогии. Введением служит определение терминов отец и учитель церкви и несколько лекций о значении патристики в ряду других богословских наук, о правилах чтения и толкования сочинений отцов церкви и о пособиях для этого. Сам курс состоит в сообщении сведений о жизни и сочинениях отцов церкви и в поглавном изложении их творений. Некоторые отрывки текстов, особенно важные в догматическом отношении подвергаются специальному обзору. В течение всего семестра студентам были сообщены таким образом сведения только о трёх авторах: Минуции Феликсе, Тертуллиане и Киприане.

II. На филологическом факультете в Берлине и Мюнхене я посещал различные курсы, имеющие вспомогательное значение для изучения патристической литературы. Сюда относятся чтения проф. Дольтея в Берлине по истории

–354–

философии, чтения проф. Пёльманна по истории упадка Рима. Из подобных курсов, имеющих косвенное отношение к patroлогии, для меня был особенно важен курс греческой и латинской палеографии, который читал во время летнего семестра в Мюнхене проф. Вёльфлин (Wölfflin). По расписанию на этот курс было назначено четыре часа в неделю. Но так как этого времени было недостаточно для изложения такого содержательного курса, то профессор предложил тем из студентов, которые интересуются его предметом, собираться к нему ещё по субботам и читал еженедельно ещё 1½ –2 часа лишних gratis.

Содержание курса состояло в следующем. Несколько вступительных лекций было посвящено сообщению предварительных сведений о письменных материалах

(папирусе и пергамене), способе переписки книг, книгоиздательстве и книготорговле в древности. История палеографии и литература науки служили переходом к изложению самого предмета. Преподавание велось по наглядному методу, и студенты знакомились с древним шрифтом практически. Для этого филологический факультет в Мюнхене обладает богатым собранием фотографических образцов в 5-ти и более экземпляров каждый. Уроки палеографии состояли в систематическом чтении образцов, причём профессором давались необходимые разъяснения. Уже после окончания чтения образцов известной группы, сведения, усвоенные студентами практически, обобщались и излагались профессором в системе. Таким образом теория служила как бы выводом из практики.

В течение первой половины семестра изучались фотографические снимки с греческих рукописей. Образцы, изучаемые всегда в хронологическом порядке, были разделены на три группы: майюскулы, минускулы и скоропись. Так как чтение майюскулов не представляет затруднений, то всё внимание было направлено на изучение минускулов и особенно скорописи. По окончании чтения греческих образцов была изложена история греческого алфавита и систематическое обозрение важнейших лигатур и сокращений. Вторая половина семестра была посвящена изучению образцов латинского древнего письма. По недостатку времени ломбардское и западно-готическое письмо не вошли

—355—

в программу курса. Изучались только образцы французской и ирландской скорописи. При этом чтение французских образцов разделялось на три отдела: скоропись меровингского периода, реформа Карла Великого и каролингские рукописи, фрактуры, как начало готического шрифта. Так как шрифт восковых табличек вследствие особенностей орудия и материала письма имел в основе своей совершенно своеобразный алфавит, изучение которого невозможно в короткое время, то о нём было дано только самое общее понятие на основании 2–3 образцов. Более времени было уделено сообщению общих сведений о

происхождении и сущности латинской тахиграфии. Изучение 5000 знаков римской стенографии требует продолжительных специальных занятий. Поэтому проф. Вёльфлин ограничился чтением отрывков из одного древнего рукописного стенографического словаря, которое служило лишь иллюстрацией к теоретическому изложению общих сведений о древней стенографии. По окончании чтения образцов латинских рукописей была сообщена история латинского алфавита и систематический перечень важнейших сокращений. Заключительные лекции, служившие как бы выводом из всего курса, были посвящены изложению общих принципов применения палеографии к критике древних текстов.

Не менее важны для меня были лекции проф. Крумбахера, известного филолога и специалиста в области византийской литературы. Предметом их были общие основы грамматики народного греческого языка. Во вступительных чтениях была выяснена необходимость изучения народного греческого языка для правильного понимания памятников греческой литературы византийского периода. Общие положения иллюстрировались многочисленными примерами недоразумений и ошибок, часто встречающихся даже в лучших учёных изданиях вследствие незнания лексикона и форм народного греческого языка. Сами чтения состояли в выяснении причин и законов постепенного изменения древнегреческого языка и образования форм новогреческого.

III. Я перечислил курсы, имеющие непосредственное или косвенное отношение к предмету моих специальных занятий. Правильное и постоянное посещение их служило

—356—

моей главнейшей задачей. Кроме этого, я старался воспользоваться своим пребыванием за границей, чтобы познакомиться с организацией, методами и техническими приёмами преподавания богословия в высших учебных заведениях на Западе. С этой целью я посещал лекции почти по всем богословским предметам, но не регулярно, а по мере того, насколько для этого посещения у меня оставалось ещё свободного времени и насколько оно было совместимо с

регулярным посещением лекций, имевших для меня непосредственный интерес.

Исторические исследования вообще должны быть конечно проникнуты духом научного беспристрастия и чужды тенденциозности. В действительности, однако, едва ли какой-нибудь исследователь способен удержаться на почве этого абстрактного беспристрастия. Обыкновенно в основе исторических исследований лежат некоторые конфессиональные тенденции или общие положения известной богословской школы. Знание этих тенденций необходимо для понимания литературы по разным отраслям так называемого исторического богословия. Это особенно важно по отношению к протестантскому богословию, имеющему свои твёрдые исторические традиции и развивавшемуся в ряде преемственно сменявшихся богословских систем. Это побудило меня уделить часть времени изучению истории немецкого богословия путём самостоятельного чтения и путём посещения специального курса, посвящённого этому предмету и прочтённого Воббермином в Берлине в течение зимнего семестра. Лекции Воббермина обнимали период от Шлейермахера до настоящего времени. Особенное внимание было обращено на выяснение причин возникновения системы А. Ричля, её изложение и критику.

Ближайшее знакомство с постановкой практических занятий в германских университетах приводит к убеждению, что их успех зависит всецело от таланта и научного авторитета профессора. Чтение источников церковной истории под руководством проф. Гарнака ведётся очень оживлённо и приносит несомненную пользу студентам: оно обновляет их знания в церковной истории, знакомит с методами анализа источников, развивает научную проницательность и умение находить в памятнике такие стороны.

—357—

которые освещают эпоху, породившую его, приучает обдумывать каждое слово памятника, пристально всматриваться в каждое выражение. В течение зимнего семестра под руководством Гарнака были прочтены письма св.

Киприана. Для летнего семестра было назначено чтение сочинений мужей апостольских. Есть студенты, принимающие участие в практических занятиях в течение 4–5 семестров. За это время они успевают методически изучить целый ряд важнейших памятников и выносят из университета не только формальную подготовку к чтению источников, о которой я говорил раньше, но и основательное знакомство с содержанием целого ряда памятников. Далеко, однако, не все профессора руководят практическими занятиями с таким же успехом. У некоторых число посетителей ограничивается 5–6 человеками, сами занятия ведутся вяло, слушатели принимают в них лишь пассивное участие и всё дело сводится к изготовлению очередным студентом реферата на заданную тему и критических замечаний к нему профессора.

Поездка за границу принесла мне большую пользу. Она обогатила меня новыми сведениями, расширила мой научный кругозор и познакомила меня с тенденциями немецкого богословия, которые так ясно сказываются на месте и так старательно скрываются за мнимо объективными доводами в книгах. В заключение этого отчёта я позволю себе высказать мою глубокую благодарность Совету Академии, по ходатайству которого состоялась моя заграничная командировка, и всем лицам, оказавшим мне содействие в этом деле“.

Определили: Принять к сведению.

IX. а) Отчёт профессорского стипендиата Дмитрия Коновалова о его занятиях в течение 1901–1902 учебного года по изучению греческого языка и его словесности на историко-филологическом факультете Московского и С.-Петербургского Университетов¹⁸⁶.

б) Отзыв об означенном отчёте ординарного профессора по кафедре Священного Писания Нового Завета и вре-

–358–

менного преподавателя греческого языка и его словесности Митрофана Муретова:

„Из отчёта г. Коновалова видно, что его автор употребил свой стипендиатский год целесообразно, работал в Московском и С.-Петербургском Университетах прилежно и подготовился к

преподаванию греческого языка и его словесности в нашей Академии многосторонне“.

Определили: 1) Принять к сведению. 2) Предложить профессорскому стипендиату Дмитрию Коновалову, предназначенному Советом Академии к замещению вакантной кафедры греческого языка и его словесности, прочесть, согласно § 50 академического устава, в присутствии Совета, две пробные лекции по означенному предмету: одну на тему по собственному избору, другую – по назначению Совета Академии.

Х. Отчёт профессорского стипендиата Академии Александра *Мишина* о его занятиях в течение 1901–1902 учебного года¹⁸⁷.

Определили: Отчёт передать для рассмотрения и отзыва экстраординарному профессору Академии по кафедре патристики Ивану *Попову*.

XI. Прошение преподавателя Харьковской духовной семинарии Сергея *Чистосердова*:

„Представляя при сём в Совет Академии рукописное сочинение под заглавием: „Церковная история Сократа, как источник патрологии“ на соискание учёной степени магистра богословия, почтительнейше прошу Ваше Преосвященство дать делу надлежащий ход“.

Справка: 1) Преподаватель Харьковской духовной семинарии Сергей Чистосердов окончил курс в Московской Духовной Академии в 1899 году со степенью кандидата богословия и правом при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. – Переработка кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию дозволена была ему, согласно ходатайству Совета Академии, резолюцией Его Высокопреосвященства от 22 апреля 1900 г. 2) § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий.

Определили: Магистерскую диссертацию преподавателя
–359–

Харьковской духовной семинарии Сергея Чистосердова передать для рассмотрения экстраординарному профессору по кафедре патристики Ивану *Попову*.

XII. Заявление Преосвященного Ректора о том, что вторым рецензентом магистерской диссертации кандидата Сергея Чистосердова он назначает члена Совета – экстраординарного профессора по кафедре общей церковной истории Анатолия Спасского.

Определили: Принять к сведению.

XIII. а) Отношение Преосвященного Антония, Епископа Тобольского и Сибирского, от 11 июня за № 2157, с просьбой выслать на шестимесячный срок, для научных занятий по изъяснению Псалтири, рукопись фундаментальной библиотеки за № 315-м.

б) Отношение Г. Председателя Археографической Комиссии при Министерстве Народного Просвещения от 23 июля за № 203 с просьбой о доставлении в Комиссию на некоторое время рукописи под № 30 (98).

Справка: Требуемые рукописи высланы по принадлежности при отношениях Совета Академии от 19 и 27 июля за №№ 539 и 543. – В получении их имеются уведомления: Преосвященного Епископа Антония от 29 июня за № 2906 и Археографической Комиссии – от 5 августа за № 211.

Определили: Принять к сведению.

XIV. Отношение Совета 2-го Епархиального женского училища в г. Елабуге:

„Вследствие заявления вновь назначенного преподавателя училища Владимира Михайловича Григорьева, ныне окончившего курс в Московской Духовной Академии, Совет Елабужского Епархиального женского училища имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать на месячный срок для научных занятий вышеозначенного преподавателя книгу: „*Testamentum Domini nostri Iesu Christi, nunc primum edidit Ignatius II Ephr. Rahmani*“.

Определили: Выслать в Совет Елабужского Епархиального женского училища означенную в отношении книгу на месячный срок.

XV. Отношения:

а) Г. Управляющего Московской Синодальной Типогра-
–360–

фией от 25 июля за № 11753 с уведомлением о получении возвращённых Советом Академии рукописей Типографской библиотеки за №№ 206, 207 и 209.

б) Совета Киевской Духовной Академии от 27 июля за № 766 с уведомлением о получении возвращённых Советом Академии Чиновников архиерейского священнослужения 1677 и 1721 гг.

в) Правления Черниговской духовной семинарии от 29 июля за № 790 с уведомлением о получении возвращённых Советом Академии рукописей фундаментальной библиотеки семинарии за №№ 131, 50 и 90.

Определили: Принять к сведению.

XVI. Отношения:

а) Саратовской Губернской Учёной Архивной Комиссии от 31 июля за № 179:

„Озабочиваясь пополнением своей библиотеки, Саратовская Учёная Архивная Комиссия имеет честь покорнейше просить Правление Московской Духовной Академии сделать зависящее распоряжение о высылке в Комиссию Академических изданий, вышедших до настоящего времени.

По получении книг, изданных Московской Духовной Академией, в библиотеку оной будут высланы издания Архивной Комиссии“.

б) Правления Иркутской Духовной Семинарии от 7 июля за № 589:

„Ученическая библиотека Иркутской Духовной Семинарии слишком бедна книгами богословского и церковно-исторического содержания, а средств для её пополнения нет никаких. Посему Правление Семинарии обращается с усерднейшей просьбой к Совету Академии, не найдёт ли он возможным пожертвовать в означенную библиотеку какие-нибудь из академических изданий“.

Определили: Предложить гг. профессорам и преподавателям Академии, не пожелает ли кто-либо из них выслать свои печатные труды и издания в библиотеки: Саратовской Губернской Архивной Комиссии и ученическую Иркутской духовной семинарии.

XVII. Отношения: а) Императорского Русского Археологического Общества от 30 июня за № 301; а) Восточного Института во Владивостоке от 28 июня за № 527; в) Прав-
–361–

ления Владимирской Духовной Семинарии от 2 июля за № 682; г) Канцелярии Императорского Казанского Университета от 31 июля за № 2248; д) Г. Попечителя Кавказского Учебного Округа от 7 августа за № 9452; е) Московского Архива Министерства Юстиции от 16 августа за № 223; ж) Императорской Археологической Комиссии от 17 августа за № 1461, и з) С.-Петербургского Лесного Института от 31 августа за № 3337, при которых препровождены в дар Академии различные книги и брошюры.

Определили: Книги и брошюры сдать в фундаментальную академическую библиотеку, а за пожертвование их выразить от Совета Академии благодарность.

XVIII. Записки О. Инспектора Академии Архимандрита Евдокима, профессоров А. Шостыина и А. Спасского и и. д. доцента иеромонаха Иосифа о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIX. Прошения окончивших в текущем году курс и оставленных при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр, кандидатов богословия:

а) Николая *Пограницкого-Сергиева*: „В качестве профессорского стипендиата прошу разрешения у Совета Академии посвятить наступающий учебный год ближайшему ознакомлению с условиями жизни низшего духовенства на Руси в XIV–XVIII вв.“

б) Митрофана *Войцеховича*: „Желая стипендиатский год посвятить специальным занятиям по русской истории, по которой я писал и кандидатскую работу, я осмеливаюсь войти в Совет Академии с покорнейшей просьбой прикомандировать меня на этот год к историко-филологическому факультету

Московского Императорского Университета. Основаниями для такой моей просьбы служат как желание в своих занятиях непосредственно пользоваться указаниями и руководством такого специалиста по избранной мной науке, как проживающий в Москве Василий

–362–

Осипович Ключевский, под руководством которого писана и моя кандидатская работа, – так и сознанный мной необходимость полнее ознакомиться с кругом родственных исторических наук, методами исторического исследования (исторической методологией) и общими вопросами исторического изучения. В частности же, для дальнейшей разработки моего кандидатского сочинения моё пребывание при Московском Университете даст мне возможность иметь под руками такие материалы из университетской библиотеки, которыми я при написании сочинения в течение академического года не имел возможности пользоваться. Если Совет Академии найдёт возможным удовлетворить мою просьбу, то покорнейше прошу ходатайствовать пред Советом Университета о разрешении мне бесплатно посещать и слушать лекции историко-филологического факультета и пользоваться университетской библиотекой“.

Определили: 1) Одобрив сделанный профессорскими стипендиатами Николаем Пограницким-Сергиевым и Митрофаном Войцеховичем выбор предметов для специального изучения, руководство их в научных занятиях в течение 1902–1903 учебного года поручить: первого – исправляющему должность доцента по кафедре русской церковной истории Сергею Смирнову, второго – заслуженному ординарному профессору по кафедре русской гражданской истории Василию Ключевскому. 2) Просить Совет Императорского Московского Университета о допущении профессорского стипендиата Митрофана Войцеховича в 1902–1903 учебном году к слушанию лекций на историко-филологическом факультете Университета и к пользованию университетской библиотекой, с освобождением от платы за слушание лекций.

XX. Прошение кандидата Академии выпуска текущего 1902 года, сербского уроженца, венгерского подданного Бранислава Повольни:

„Прошу академический Совет исходатайствовать мне у Его Высокопреосвященства разрешение обработать своё кандидатское сочинение „Значение Тридентского собора в истории религиозной реформации“ в магистерскую диссертацию под заглавием „Тридентский собор и его значение в истории религиозной реформации“.

–363–

Справка: 1) Указ Святейшего Синода от 5 июня 1895 года за № 2565. 2) Кандидатское сочинение. Бранислава Повольни отмечено было баллом 4½.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении кандидату Академии Браниславу Повольни переработать его кандидатское сочинение для соискания степени магистра богословия, с указанным в его прошении изменением формулировки темы.

XXI. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что действительные студенты Академии: Корсунский Василий (выпуска 1894 года), священник Речкин Иоанн (выпуска 1896 года), Багрецов Леонид (выпуска 1898 года), Ивановский Михаил (выпуска 1900 года), Грот Иустин и Таланкин Василий (выпуска 1901 года), Валюженич Владимир, Воробьёв Владимир, Никольский Алексей, Остроумов Николай и Попов Леонид (выпуска 1902 года) – удовлетворительно выполнили поставленные им при окончании академического курса условия для получения степени кандидата богословия, а именно:

Корсунский Василий представил кандидатское сочинение (отмеченное баллом 5–);

Священник Речкин Иоанн представил кандидатское сочинение (4);

Багрецов Леонид представил семестровое сочинение по церковному праву (4) и сдал устные испытания: по Священному Писанию Ветхого Завета (4+), Священному Писанию Нового Завета (4+), введению в круг богословских наук (4½), догматическому богословию (4+), нравственному богословию

(4), патристике (4), общей церковной истории (4), пастырскому богословию (4), церковному праву (4), метафизике (4), истории философии (4+), психологии (4), истории и обличению русского раскола (4), теории словесности и истории иностранных литератур (4½) и русскому и церковно-славянскому языкам (с палеографией) и истории русской литературы (4+);

Ивановский Михаил представил семестровое сочинение по библейской археологии (3) и проповедь (3½);

Грот Иустин представил кандидатское сочинение (4–), семестровые сочинения по библейской истории (3) и общей церковной истории (3) и проповедь (3½);

–364–

Таланкин Василий представил кандидатское сочинение в исправленном виде (4+);

Валуженич Владимир представил семестровое сочинение по библейской археологии (3½);

Воробьёв Владимир представил семестровое сочинение по древней гражданской истории (4) и проповедь (4+);

Никольский Алексей представил семестровые сочинения по истории философии (3+) и библейской археологии (3½) и две проповеди (3½ и 4–);

Остроумов Николай представил семестровое сочинение по нравственному богословию (4½);

Попов Леонид представил кандидатское сочинение (4½).

Кроме того, воспитанник Академии выпуска 1901 года *Сахаров Сергей*, по болезни не державший выпускного испытания по пастырскому богословию и посему оставленный без присуждения степени, удовлетворительно сдал означенное испытание (3) и представил кандидатское сочинение (4+).

б) Отзыв экстраординарного профессора Анатолия Спасского о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Василия Корсунского* на тему: „Очерк сношений св. Василия Великого с Западной Церковью“.

„Главная трудность, предлежавшая автору при выполнении его работы, состояла в установке хронологии писем св. Василия Великого, относящихся к истории сношений его с Западом. Как ни много сделано новыми и старыми учёными для изучения

переписки св. Василия, – этого важнейшего памятника церковной жизни второй половины IV века, – однако, в области хронологии, и доселе не достигнуто прочных результатов в приложении даже к важнейшим письмам Василия. Сколь далеко простирается здесь разногласие историков, видно из сравнения двух новейших работ по этому вопросу – Эрнста и Лоофса, – совпадающих между собой разве в двух или трёх датах. Отсюда понятно, что всякое исследование, основывающееся в своих выводах на письмах Василия, должно начинать своё дело с хронологических изысканий касательно времени их появления.

Г. Корсунский так и поступает, отводя первый отдел своего сочинения решению этой задачи (7–191 стр.). Выбрав, –365–

соответственно своей теме, лишь письма, имеющие связь с сношениями Василия с Западом, он разделяет их на восемь отдельных групп, по единству обсуждаемых в них лиц и фактов, и определяет хронологическое положение каждого письма внутри его группы; затем, исследует взаимное отношение групп, и в заключении первого отдела даёт, так сказать, хронологический остов всех событий, обнимающих собой сношения Василия с Западом (см. таблицу, стр. 185–190). Второй, более обширный, отдел сочинения (стр. 192–514) излагает саму историю этих сношений в её последовательном развитии. Предпослав ей пространное введение, содержащее в себе характеристику состояния церковных дел на Востоке ко времени избрания Василия в епископы, автор различает в ней два периода, по различию вопросов, занимавших Василия, подробно описывает поводы, обстоятельства и ход каждого посольства на Запад; указывает их результаты и отмечает отношение к ним Василия и значение их в условиях тогдашнего положения восточных церквей. Сочинение заканчивается изображением заслуг св. Василия Великого в борьбе за православие.

Из представленного очерка содержания сочинения г. Корсунского видно, что центр его научной тяжести лежит в первом отделе его, значимостью которого обуславливаются и достоинства второго отдела. Насколько автору удалось внести

свет в запутанную хронологию писем Василия? В суждении об этом вопросе нужно иметь в виду, что история двух последних посольств на Запад не вызывает больших недоумений, так как даты их отчасти указаны в письмах Василия, отчасти хорошо определяются из современных им исторических обстоятельств. Споры касаются главным образом ранних попыток Василия завязать сношения с Западом, но в этом-то именно пункте выводы автора и страдают наибольшей неточностью. Так, произвольно истолковав смысл 63 письма Василия к Афанасию Александрийскому, он заставил диакона Дорофея, посланца Василия, два раза путешествовать из Кесарии в Александрию и обратно в течение одной зимы, что само по себе невероятно и не оправдывается источниками. Правильно установленный им факт, что

—366—

Дорофей в 371-м году не был в Риме, повлёк за собой неправильное заключение, что и посольство Дорофея осталось без всякого успеха. Отсюда и прибытие на Восток диакона Собина в 372 году с посланием римского собора, прямо отвечавшим на просьбу Василия, оказалось у него не мотивированным. Вызывают недоумения также и рассуждения автора о деятельности Санктиссима по составлению нового посольства на Запад, относимой у него к 374 году, вопреки мнению всех прежних исследователей. Так как посольство отправлено было только в конце 376 года, то все эти старания Санктиссима в 374 году, окончившиеся по автору ничем, являются каким-то странным эпизодом, нарушающим последовательную связь событий. Наконец, неоправданным осталось у автора и принятое им разделение сношений на два периода. Основание для такого деления он находит в том наблюдении, что в первый период сношений до 374 года предметом главных жалоб Василия является арианство, во втором же его сменяют внутренние распри самих противников арианства. На деле же, во всех письмах Василия на Запад арианство занимает первое место, за исключением только последнего послания, отправленного в 377 году, но выделять это посольство в особый период, очевидно, нет побуждений.

Но отмечая эти недочёты, мы отнюдь не намерены ставить их в особую вину автору. В такого рода сложных и запутанных вопросах, как хронология писем Василия, недосмотры и ошибки всегда возможны и даже неизбежны. Само качество указанных выше недочётов свидетельствует о том, что они возникли на почве стремления автора к наибольшей самостоятельности своей работы и объясняются не недостатком изучения источников, а желанием сказать своё слово. Вообще же говоря, сочинение г. Корсунского имеет немало добрых сторон. В исследовании хронологии писем Василия он, как выше сказано, применил свой метод, разбив письма на отдельные группы, и этим достиг значительного упрощения вопроса, сообщив своим выводам наглядную убедительность. В изложении сношений св. Василия с Западом он собрал богатый материал, ценный для истории внутренней церковной жизни за малоизученную ещё эпоху второй половины

–367–

IV века. Вся его работа основана на источниках и проникнута независимостью от авторитетов; по исправлении указанных и некоторых других недосмотров она могла бы быть одобренной даже к печати.

Для получения степени кандидата богословия сочинение вполне удовлетворительно“.

в) Отзыв экстраординарного профессора Александра Шостына о кандидатском сочинении действительного студента Академии священника *Иоанна Речкина* на тему: „Творения св. Ефрема Сирина, как источник пастырского ведения“:

„Во вступительной части своего сочинения (стр. 1–75) о. Речкин рассуждает о значении для науки Пастырского Богословия святоотеческой аскетической литературы вообще и творений св. Ефрема Сирина в частности.

В главе I (стр. 76–125), обратив внимание на то, что пастырь называется у св. Ефрема „вождём в брани духовной“, он излагает мысли этого подвижника о сущности духовной брани и условиях её возникновения, причём касается в должной мере и общих психологических его воззрений.

Остальная часть работы (гл. II и III, стр. 126–213) посвящена довольно подробному изображению подвига „новоначальных“, начиная от зарождения в человеке под озарением благодати духовной жизни и кончая тем моментом, который характеризуется твёрдой решимостью отречься от всего земного для Господа. Здесь мы находим мысли св. Ефрема о различных опасностях, встречающихся человеку на этой ступени, и о тех средствах, которыми духовный руководитель (пастырь) может располагать для укрепления и воспитания в человеке указанной спасительной решимости.

Все эти мысли св. отца излагаются, по большей части, подлинными его словами и в надлежащем порядке. Заметно, что автор внимательно и с любовью изучал его творения и сумел выделить в них наиболее существенное.

Практические выводы автора в применении святоотеческих мыслей к современной пастырской деятельности представляются всегда достаточно обоснованными.

–368–

Для степени кандидата богословия труд о. Речкина может быть признан удовлетворительным“.

г) Отзыв ординарного профессора Митрофана Муретова о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Иустина Грота* на тему: „Коринфская церковь по посланиям Св. Апостола Павла и Деяниям Апостолов“:

„Сочинение состоит из введения, сообщающего сведения о Коринфе в эпоху апостольскую (стр. 1–26), – и трёх глав, из коих в первой говорится об основании Коринфской церкви Ап. Павлом и о его проповеди там (стр. 27–88), – во второй – изображается состояние коринфской церкви, её светлые стороны – духовные дары и тёмные – партии, нравственные недостатки и церковные нестроения, догматические заблуждения (стр. 81–176), – в третьей речь идёт об организации коринфской общины, о составе её членов, иерархических лицах, богослужении и управлении общиной (177–236).

Правда, сочинение г. Грота не представляет вклада в русскую научно-богословскую литературу, но для получения

автором степени кандидата богословия оно может быть признано удовлетворительным“.

д) Отзыв и. д. доцента Павла Соколова о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Василия Таланкина* на тему: „Происхождение идеи Божества (Опыт философско-психологического решения проблемы)“:

„Г. Таланкин представляет своё сочинение уже во второй раз. Теперь оно является в переработанном виде, вдвое короче, чем прежде, и приблизительно в такой же пропорции лучше. Правда, в нём и до сих пор много существенных недостатков. Приёмы автора ненаучны и его взгляды недостаточно обоснованы. Он по-прежнему продолжает смешивать Катехизис митр. Филарета с человеческим самосознанием и упорно продолжает возвращаться в логическом круге, доказывая объективную реальность данных самосознания на основании только этих самых данных. В его критических замечаниях, как и в его доказательствах, много вольных и невольных логических ошибок, недоразумений и софизмов. Его психологические знания недостаточны, а „Критика чистого разума“ до сих пор для него не писана. Но у него нет уже ни

–369–

прежних перлов невежества, ни прежнего самомнения, ни прежнего дурного тона. Он уже не открывает „новой Америки мыслей“ и, заимствуя эти мысли у проф. Несмелова, не присваивает их в полной мере себе. „Положительная часть нашего исследования, – говорит он на своём смешном языке, – есть ничто иное, как систематическое изложение дум автора под точкой зрения тех взглядов, какие он усвоил у автора книги „Наука о человеке“... Наше исследование лишь спектры того луча, который прошёл, как сквозь призму, через наше сознание и мысль“ (стр. 59–60). Автор мог бы прибавить, что присутствие этого „луча“ довольно заметно и в критической части его работы, но справедливость требует сказать, что у него уже нет более форменных плагиатов. Исповедуя взгляды своего учителя с прежней пламенной верой, он развивает их с гораздо большей самостоятельностью и вдумчивостью. Исправив значительную часть недостатков своего сочинения, г. Таланкин

дополнил его некоторыми новыми подробностями, которые иногда не лишены интереса. Так, в начале второй части он даёт недурной анализ понятия личности и пытается подвергнуть критике (хотя и недостаточной) навеянную ницшеанством и довольно модную в настоящее время мысль о „сверхличности“ Божества. Последние две главы сочинения написаны заново и посвящены догматическому и историческому оправданию излагаемой автором теории. Написаны они так же, как и всё остальное, но в них есть и дельные мысли. В общем, сочинение г. Таланкина обработано теперь гораздо разумнее и серьёзнее, чем прежде. Степени кандидата автор может быть удостоен“.

е) Отзыв экстраординарного профессора Александра Шостыина о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Леонида Попова* на тему. „Св. Киприан Карфагенский, как пастырь и учитель о пастырстве“:

„Названное сочинение г. Попова включает в себе, кроме введения, две части: историческую и теоретическую.

Во введении (стр. I–XIII), кратко охарактеризовав св. Киприана, как представителя практического направления христианской мысли и жизни, автор намечает задачи и

–370–

план своего исследования, также перечисляет свои источники и пособия.

В первой главе исторической части описывается жизнь св. Киприана до вступления его на епископскую кафедру (стр. 1–44), а во второй главе описывается его жизнь и деятельность в епископском сане (стр. 45–212).

Часть теоретическая также распадается на две главы: в первой излагается учение св. Киприана о единстве Церкви (стр. 213–250); в главе второй излагается и обсуждается его учение о пастырстве (стр. 251–362).

Эта последняя глава является лучшим отделом во всём сочинении. Здесь автор наиболее самостоятелен, основывается только на сочинениях св. Киприана, рассуждает отчётливо и здраво.

К сожалению, не такова бóльшая часть его работы. Вся историческая часть носит явный характер компиляции и

недостаточной обдуманности: есть мысли малообоснованные (напр. стр. 203–204), встречаются рассуждения и прямо противоречивые, и непримиримые друг с другом (срав. напр. стр. 187 с 201, 186 с 195–198). Впрочем, и здесь можно поставить в заслугу автору внимательное изучение существующей литературы о св. Киприане, не только русской, но и иностранной.

Для степени кандидата богословия труд г. Попова должен быть признан достаточным “.

ж) Отзыв и. д. доцента Сергея Смирнова о кандидатском сочинении воспитанника Академии *Сергея Сахарова* на тему: „Вопрошание Кирика“:

„Текст Вопрошания Кирика и присоединённых к нему Вопрошаний Или и Саввы нуждается в исследовании по рукописям, так как встречаются списки, отличающиеся от существующего в изданиях Калайдовича и Павлова, кроме того много вариантов представляют разбитые статьи памятника в сборниках канонического содержания – так называемых Зинарях. Поэтому задача, которая давалась автору при назначении темы, заключалась прежде всего в том, чтобы изучить текст Вопрошания по рукописям библиотек нашей академии, нашей лавры и московских, что для автора как москвича было удобно. Но он уклонился от этой работы и просмотрел всего четыре рукописи, не

–371–

давшие ему почти никаких вариантов. Руководясь изданным текстом, он изучает памятник со стороны содержания, со стороны источников, лёгших в основу его, и со стороны исторического значения. Небольшая литература о Вопрошании г. Сахарову хорошо известна. Наиболее интересная и самостоятельная часть его работы – исследование источников, которые легли в основу изучаемого памятника (IV глава). Здесь, между прочим, автор решительно становится на сторону проф. Суворова в вопросе о западно-католическом влиянии на русские памятники канонического права древнейшего времени и усердно сопоставляет статьи Вопрошания с текстами латинских пенитенциалов по изданиям Вассергилебена и Шмитца. Жаль

только, что автор не настолько знаком с епитимейной литературой востока, чтобы признать его выводы твёрдо и всесторонне обоснованными.

Встречаются ошибки, как следствие недостаточного знакомства с древним языком и письменностью, но, с другой стороны, есть удачные соображения и ценные данные. В общем сочинение г. Сахарова довольно аккуратная кандидатская работа“.

Справка: 1) Правил касательно значения неудовлетворительных баллов по ответам и сочинениям студентов Академии § 2: „Получивший в течение академического курса по одному какому-либо предмету балл ниже 2½, но не ниже 2, или по двум предметам балл 2½, по окончании полного курса удостоивается звания действительного студента с правом на получение степени кандидата богословия при окончании курса или в продолжение следующего учебного года под условием удовлетворительного ответа на новом устном испытании (причём балл должно получить не ниже 4), если неудовлетворительный балл поставлен за устный ответ, или по представлении удовлетворительного сочинения (причём балл должен быть получен не ниже 3), если неудовлетворительный балл поставлен был за сочинение. – *Примечание.* Право подвергаться испытанию предоставляется всего один раз“. 2) По § 81 лит. б п. 10 устава духовных академий „присуждение степени кандидата“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

–372–

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов Академии Корсунского Василия, священника Речкина Иоанна, Багрецова Леонида, Ивановского Михаила, Грота Иустина, Таланкина Василия, Валюженича Владимира, Воробьёва Владимира, Никольского Алексея, Остроумова Николая, Попова Леонида и воспитанника Академии Сахарова Сергея в степени кандидата богословия.

XXII. Заявление Преосвященного Ректора о том, что студенты II курса – Вертинский Георгий и I курса – Никольский Александр и Адамов Иван, которым Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было сдать устные испытания после летних каникул, исполнили требуемое и получили следующие баллы: *Вершинский Георгий* – по истории философии – 3+, по психологии – 4+; *Никольский Александр* – по введению в круг богословских наук – 5, по древней гражданской истории – 5; *Адамов Иван* – по введению в круг богословских наук – 5, библейской истории – 3½, метафизике – 3½, еврейскому языку – 5–, теории словесности и истории иностранных литератур – 5, греческому языку – 5 и немецкому языку – 4½.

Справка: По § 81 лит. а п. 5 устава духовных академий „перевод студентов из курса в курс“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Студентов Георгия Вершинского (II курса), Александра Никольского и Ивана Адамова (I курса) перевести в следующие курсы и дать соответствующие их успехам и поведению места в списках.

XXIII. Прошения на имя Преосвященного Ректора Академии:

а) окончившего курс с аттестатом зрелости в Сергиевской Сергиево-Посадской гимназии Сергея *Нарбекова*:

„Желая получить высшее богословское образование в Московской Духовной Академии, но чувствуя себя ещё не вполне подготовленным к прохождению академического курса в качестве студента, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство принять меня в число вольнослушателей вверенной Вам Академии“.

б) окончившего курс Московского Коммерческого Училища Алексея *Никонова*:

„Имею честь почтительнейше просить Ваше Преосвящен-
–373–

ство зачислить меня вольнослушающим во вверенную Вашему Преосвященству Московскую Духовную Академию.

К этой просьбе побуждает меня развившееся ещё в детстве в душе моей стремление к изучению богословской науки и

горячее желание служить Церкви Христовой“.

Справка: § 115 устава духовных академий: „Сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академических лекций и посторонние лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного“.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении допустить окончивших курс: в Сергиевской Сергиево-Посадской гимназии – Сергея Нарбекова и в Московском Коммерческом Училище – Алексея Никонова к слушанию академических лекций, без предоставления им каких-либо прав по отношению к соисканию академических степеней и званий.

XXIV. Рассуждали: *о назначении студентам сочинений на наступивший 1902–1903 учебный год.*

Справка: §§ 123–126 устава духовных академий: „В течение года в первых трёх курсах студентам назначается не менее трёх сочинений. Кроме того, для студентов всех курсов обязательно составление проповедей в том количестве, какое будет определено Советом Академии. Сочинения пишутся по всем наукам, преподаваемым в академии, но по наукам богословских сочинений должно быть не менее двух третей общего их количества. Студенты IV курса, для получения учёной степени, пишут одно особое сочинение на тему богословского содержания. Темы как семестровых сочинений, так и для диссертаций на учёную степень, предлагаются преподавателями и, по рассмотрении, утверждаются Ректором“.

Определили: 1) Назначить студентам I, II и III курсов по три сочинения по следующим предметам:

В I курсе:

а) По метафизике и б) По введению в круг богословских наук – для студентов обеих групп.

в) По теории словесности и истории иностранных литератур (для студентов первой группы) и древней гражданской истории (для студентов второй группы).

–374–

Во II курсе:

а) По патристике; б) По Священному Писанию Ветхого Завета и в) По психологии – для студентов обеих групп.

В III курсе:

а) По истории и обличению русского раскола; б) По истории и разбору западных исповеданий и

в) По церковному праву – для студентов обеих групп.

2) Предоставить гг. наставникам Академии избрать темы семестровых сочинений для студентов первых трёх курсов и представить их на утверждение Преосвященному Ректору Академии.

3) Для написания сочинений студентам I, II и III курсов назначить следующие сроки: для первого сочинения – с 12 сентября по 31 октября, для второго – с 1 ноября по 21 декабря 1902 года и для третьего – с 13 января по 28 марта 1903 года.

4) Предложить студентам IV курса избрать темы для кандидатских сочинений из числа данных в конце минувшего учебного года наставниками Академии и утверждённых Его Высокопреосвященством. – Сроком подачи кандидатских сочинений назначить 30 апреля 1903 г. – Не подавшие сочинений к сроку выпускаются из Академии с званием действительного студента.

5) Согласно § 12–13 „Правил об обязанностях учащихся в Московской Духовной Академии“ требовать, чтобы все студенты представляли свои сочинения аккуратно к определённым срокам о. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму, который, пометив время подачи, безотлагательно имеет передавать их тому или другому преподавателю; студенты же первых трёх курсов, не подавшие сочинений к сроку, – немедленно представляли в Правление Академии объяснение причин несвоевременной подачи.

6) для студентов всех курсов назначить по одной проповеди. – Преподавателю гомилетики – о. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму поручить составить расписа-

–375–
ние проповедей и представить оное на утверждение Преосвященному Ректору Академии. – Требовать, чтобы

студенты представляли свои проповеди не позднее 7-ми дней до их произнесения.

7) О назначении сочинений сообщить наставникам Академии и объявить студентам.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Сент. 27. По ст. XX. Кандидату Академии Повольни разрешается переработать его сочинение на соискание степени магистра. По ст. XXI. Действительные студенты Академии; Корсунский Василий, Речкин Иоанн (священник), Багрецов Леонид, Ивановский Михаил, Грот Иустин, Таланкин Василий, Валуженич Владимир, Воробьев Владимир, Никольский Алексей, Остроумов Николай, Попов Леонид и воспитанник Академии Сахаров Сергей утверждаются в степени кандидата богословия. Прочее утверждается“.

6 сентября 1902 года

Присутствовали, под председательством и. д. Ректора Академии Архимандрита Евдокима, члены Совета Академии, кроме профессоров; В. Ключевского, П. Цветкова, А. Шостына, А. Введенского и И. Андреева.

В собрании сём преподаватель латинского языка в Рижской духовной семинарии, магистр богословия, Коллежский Советник Михаил *Тареев* прочитал, согласно определению Совета Академии от 4 июня текущего 1902 года, две пробные лекции по нравственному богословию; одну на тему по собственному избранию: „Типы религиозно-нравственной жизни“, другую – по назначению Совета Академии: „Религия и нравственность“. – Обе лекции, прочитанные преподавателем Тареевым, признаны были Советом Академии удовлетворительными.

Справка: 1) Магистр богословия Михаил Тареев, по окончании в 1891 году полного курса наук в Московской Духовной Академии оставлен был, с 16 августа того же года, при Академии на год для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр; 8 октября 1892 года назначен преподавателем Псковской духовной

–376–

семинарии; 21 января 1899 года перемещён на таковую же должность в Рижскую духовную семинарию и, таким образом,

состоит на духовно-учебной службе более 11 лет. – Препятствий к перемещению его на должность преподавателя Московской Духовной Академии со стороны Правления Рижской духовной семинарии не встречается. 2) В настоящее время в Московской Духовной Академии, за увольнением, по болезни, от службы заслуженного экстраординарного профессора Иерофея Татарского, одна из 9-ти положенных по штату православных духовных академий вакансий экстраординарного профессора остаётся свободной. 3) По § 46 устава духовных академий „экстраординарными профессорами могут быть и имеющие степень магистра богословия“. 4) По § 81 лит. в. п. 4. того же устава „избрание кандидатов на должности профессоров“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Рижской духовной семинарии, магистра богословия, Коллежского Советника Михаила Тареева в должности экстраординарного профессора Московской Духовной Академии по вакантной кафедре нравственного богословия со дня избрания его в эту должность Советом Академии, т. е. с 6-го сентября 1902 года. 2) Копию послужного списка преподавателя Тареева и краткий список с сведениями о нём для представления в Инспекторский Отдел Собственной Его Императорского Величества Канцелярии приложить к журналу настоящего собрания.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Сент. 11. Согласен“.

9 сентября 1902 года

Присутствовали, под председательством исправляющего должность Ректора Академии Архимандрита Евдокима, члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Беляева, С. Глаголева, А. Шостына, А. Голубцова, А. Введенского и В. Мышцына.

В собрании сём окончивший курс в Московской Ду-

–377–

ховной Академии в 1901 году и оставленный при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр, кандидат богословия Дмитрий Коновалов прочитал, согласно определениям Совета Академии от 5 июня и 4 Сентября текущего 1902 года, две пробные лекции по греческому языку и его словесности, одну на тему по собственному избранию: „Мимиамбы Герода, как памятник битового реализма греко-александрйской поэзии“, другую – по назначению Совета Академии: „*Κοινή διάλεκτος* (Происхождение и характер).“ – Обе лекции, прочитанные профессорским стипендиатом Дмитрием Коноваловым, признаны были Советом Академии удовлетворительными.

Справка: 1) По § 81 лит. б. п. 4 устава духовных академий избрание кандидатов на должность доцента значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного. 2) По § 48 того же устава „для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра“. 3) Согласно § 55 академического устава лицам, определяемым на вакантные кафедры с званием исправляющих должность доцентов, до окончательного утверждения в степени магистра, срок для получения ими сей степени назначается не более двух лет со дня поступления на должность.

Определили: 1) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении профессорского стипендиата, кандидата богословия, Дмитрия Коновалова исправляющим должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности. 2) Объявить кандидату Коновалову, что для определения на должность доцента по означенной кафедре он должен получить степень магистра богословия не позже двух лет со дня утверждения настоящего журнала Его Высокопреосвященством.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Сент. 15. Г. Коновалов утверждается исправляющим должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности“.

18 сентября 1902 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Шостыина, А. Введенского, А. Спасского, В. Мышцына и И. Андреева.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Сент. 9. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 6 сентября 1902 года за № 6859:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Курского, от 19 августа за № 518, в коем ходатайствует об увольнении инспектора Курской духовной семинарии, Статского Советника Василия Ключарева, согласно его прошению, от занимаемой им должности и о назначении на сию должность помощника инспектора Московской духовной академии иеромонаха Бориса. **Приказали:** 1) Уволить инспектора Курской духовной семинарии, Статского Советника, Василия Ключарева, согласно его прошению, от духовно-учебной службы; 2) предоставить Преосвященному Курскому войти с ходатайством, в установленном порядке, о назначении Статскому Советнику Ключареву пенсии, и 3) помощника инспектора Московской духовной академии *иеромонаха Бориса* назначить инспектором Курской духовной семинарии; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству и Епископу Курскому указы“.

б) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 9 сентября: „1902 г. Сент. 15. Г. Коновалов утверждается исправляющим должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности“.

Определили: О назначении помощника инспектора Академии иеромонаха Бориса (Шипулина) на должность инспектора Курской духовной семинарии и утверждении профессорского стипендиата Дмитрия Коновалова исправляющим должность доцента Академии по кафедре

греческого языка и его словесности внести в формулярные о службе их списки и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

II. Предложение Ректора Академии Арсения, Епископа Воло-

–379–

коламского: „По случаю имеющего быть 1-го октября сего года торжественного акта в Академии честь имею предложить Совету Академии войти в рассуждение об избрании лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими заслугами церкви и учёными трудами, – в звание почётных членов Академии“.

Справка: 1) По § 9 устава духовных академий „Академия имеет право избирать в звание своих почётных членов на основании устава“. 2) По § 81 лит. в п. 3 того же устава „избрание в звание почётных членов Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Избрать и просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почётных членов Академии:

1) *Высокопреосвященного Арсения, Архиепископа Казанского и Свияжского*, – во уважение его многоплодной педагогической, пастырской и Архипастырской деятельности и просвещённого содействия к изданию богословских учёных трудов;

2) *Преосвященного Епископа Нафанаила, Управляющего Московским Спасо-Андрониевым монастырём*, – во внимание к его свыше 50-летней педагогической, пастырской и Архипастырской деятельности;

3) *Преосвященного Иоанна, Епископа Аксайского*, викария Донской епархии, – во уважение его профессорской службы в Академии и учёных трудов по истории древней церкви и современных инославных исповеданий, и сект;

4) *Благочинного придворных соборов в Москве, настоятеля Верхоспасского собора протоиерея Николая Васильевича*

Благоразумова – во уважение его долговременной педагогической и духовно-административной деятельности и богословско-литературных трудов;

5) Заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии (в отставке), Действительного Статского Советника Григория Александровича *Воскресенского* – во уважение к тридцатилетнему профессорскому служению его в Академии и многочисленным и плодотворным научным трудам его по современному славяноведению, по русской

–380–

литературе и особенно по исследованию истории древнеславянского рукописного Новозаветного текста;

6) Заслуженного экстраординарного профессора Академии (в отставке), Статского Советника Иерофея Алексеевича *Татарского* – во внимание к двадцатисемилетней профессорской деятельности его в Академии и учёно-литературным трудам.

III. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 6 сентября за № 7245: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 15 августа 1902 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Сергей Афанасьев* определён, с 16 августа, на должность учителя латинского языка в Курганское духовное училище“.

б) от 9 сентября за № 7312: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 22 августа 1902 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Владимир Егоров* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Старооскольского духовного училища.

Канцелярия Обер-Прокурора при Святейшем Синоде долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии кандидатам С. Афанасьеву и Вл. Егорову дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

IV. а) Отношение Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде от 24 августа за № 19689: „Председатель учреждённой при Министерстве Народного Просвещения Комиссии по международному обмену изданий по части наук и художеств, намереваясь приступить к печатанию каталога официальных изданий Министерств, Управлений, статистических Комитетов и учёных учреждений и обществ, обратился в Министерство Народного Просвещения с ходатайством о сношении со всеми министерствами и главными управлениями относительно сообщения ему данных о их изданиях по следующей программе: 1) Точное

–381–

и полное заглавие издания и его цена; 2) сколько раз в год выходит названное издание; 3) сколько экземпляров издания возможно было бы предоставить каждому из шести государств, с которыми Россия заключила конвенции об обмене (Бельгия, Италия, Нидерланды, Северо-Американские соединённые штаты, Франция и Швеция с Норвегией); 4) следует ли это число считать предельным, или было бы возможно увеличить его в случае надобности, напр., если будут заключены конвенции ещё с другими государствами; 5) установлен ли уже обмен с иностранными изданиями, и если установлен, то с какими именно; 6) возможно ли будет удовлетворять ходатайства иностранных учреждений о получении издания за прежние годы и, если возможно, то в каком размере, и 7) какие иностранные издания учреждение желало бы получить в обмен за свои издания. При этом Председатель означенной Комиссии изъявил желание иметь и впредь сведения о всех переменах, напр., в сроках выхода или в наименовании издания, о прекращении такового и о появлении новых изданий, с тем, чтобы все просимые им сведения были направляемы непосредственно в Комиссию, по адресу: „Императорская Публичная Библиотека, Комиссия по международному обмену изданий“.

Управляющий Министерством Народного Просвещения, сообщая о вышеизложенном, в отношении на имя Г. Обер-Прокурора Св. Синода, от 9 апреля сего года за № 10042,

просит сделать распоряжение о доставлении надлежащими лицами и учреждениями духовного ведомства, по указанному адресу, сведений, просимых Комиссией по международному обмену изданий.

По поручению Г. Обер-Прокурора Св. Синода, сообщая о сём Совету Московской Духовной Академии, Хозяйственное Управление имеет честь покорнейше просить Совет Академии не оставить распоряжением о сообщении Комиссии по международному обмену изданий по части наук и художеств просимых ею по изданию „Богословского Вестника“ сведений непосредственно по указанному ею адресу“.

б) Донесение редакции академического журнала „Богословский Вестник“ от 15 сентября: „На запрос учреждённой при Министерстве Народного Просвещения Комиссии по
–382–

международному обмену изданий по части наук и художеств редакция имеет честь ответить следующее:

1) При Московской Духовной Академии издаётся журнал под названием: „Богословский Вестник, издаваемый Московской Духовной Академией“, подписная цена восемь руб. с пересылкой, за границу – десять руб.

2) Выходит ежемесячно один раз.

3) В виду недостаточных средств редакции и ограниченного количества печатаемых ею экземпляров журнала, в обмен может быть предложено лишь небольшое число их – до 50 экземпляров, но под условием получения взамен их такого же количества иностранных изданий; в противном же случае, в качестве даровых экземпляров может быть высылаемо не более, как по одному на каждое государство.

4) В случае специальных требований на обмен с „Богословским Вестником“ редакция найдёт возможность удовлетворить их.

5) В настоящее время редакция обменивается с следующими иностранными изданиями: 1) *Echos d'Orient; Redaction mission de l'assomption, Constantinople; Administration, Paris*; 2) *Bessarione, publicatione periodica di studi orientali. Roma*; 3) *Alt-katolisches Volksblatt. Bonn*; 4) *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. Ἐν*

Κωνσταντινουπόλει; 5) *Ἀνάπλασις Ἐν Ἀθήναις*; 6) *Ἱερὸς σύνδεσμος· Ἐν Ἀθήναις* и предполагается вступить в обмен с журналом „La papauté et les peuples. Revue internationale des sciences sociales, d'histoire et de droit public chrétien“. *Paris*. Широкий обмен ведётся с газетами и журналами славянских государств, а также и с изданиями австрийских славян.

6) За прежние годы журнал может высылаться лишь в исключительных случаях, в виду крайне ограниченного количества экземпляров, имеющихся в запасе.

7) В обмен на журнал желательно было бы получать издания учёные, преимущественно посвящённые изучению истории христианства или его современного состояния, и вообще издания богословские, исторические и философские“.

Определили: Изложенное в донесении редакции академического журнала „Богословский Вестник“ сообщить Комиссии по международному обмену изданий по части наук и художеств.

—383—

V. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии профессора богословия в Императорском Харьковском Университете протоиерея Тимофея *Буткевича* от 8 сентября:

„Сего числа я отправил по почте Вашему Преосвященству три экземпляра своего сочинения – „Религия, её сущность и происхождение (обзор философских гипотез). В двух книгах. Книга 1-я. Харьков 1902 г.“ Покорнейше прошу Ваше Преосвященство принять это сочинение на соискание степени доктора богословия и дать делу надлежащее движение“.

Справка: 1) Протоиерей Тимофей Буткевич степени магистра богословия удостоен Советом Московской Духовной Академии за представленное и удовлетворительно защищённое им сочинение под заглавием: „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“, Москва, 1883 г. и утверждён в этой степени указом Святейшего Синода от 29 января 1885 года за № 370. 2) § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий.

Определили: Докторскую диссертацию протоиерея Тимофея Буткевича передать для рассмотрения ординарному

профессору по кафедре введения в круг богословских наук Сергею *Глаголеву*.

VI. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторым рецензентом диссертации протоиерея Буткевича он назначает члена Совета – экстраординарного профессора по кафедре метафизики и логики Алексея *Введенского*.

Определили: Принять к сведению.

VII. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности Дмитрия *Коновалова*. „Чсть имею покорнейше просить Совет Академии дозволить мне, согласно установившейся в Академии практике, ограничиваться в текущем академическом году чтением только двух лекций в неделю“.

Справка: § 59 устава духовных академий: „Профессоры и прочие преподаватели должны употреблять на изложение своего предмета столько часов в неделю, сколько назначено будет Советов“.

Определили: В виду того, что греческий язык и его словесность преподаются студентам трёх первых курсов Академии, разрешить исправляющему должность доцента

–384–

Дмитрию Коновалову читать вместо пяти, назначенных по расписанию, – три лекции в неделю, по одной на каждом курсе.

VIII. Сданное Его Высокопреосвященством прошение на имя Его Высокопреосвященства студента Костромской духовной семинарии священника *Иоанна Звездкина*:

„В 1901–2 учебном году я состоял вольнослушателем в Московской Духовной Академии, имея в виду подготовку к экзамену на звание студента семинарии и к приёмным экзаменам на поступление в число студентов Академии. Экзамен на звание студента семинарии я держал при Костромской духовной семинарии в сентябре месяце текущего года, который и кончил благополучно 6-го числа означенного месяца. Но с экзаменом в семинарии я опустил время испытаний в Духовных Академиях. Имея искреннее желание продолжать богословское образование, я, как пропустивший срок приёмных испытаний в Духовных Академиях по

вышеозначенной причине, не могу вступить в число студентов Академии с наступившего учебного года. Ждать приёмных испытаний в Духовных Академиях до следующего учебного года мне весьма неудобно: нужно или на один год поступить на приход или каким-либо иным образом заботиться о своём содержании.

Посему осмеливаюсь обратиться к Вам, Всемилостивейший Архипастырь и Отец, со всепокорнейшей просьбой об оказании мне Вашей Архипастырской милости распоряжением о том, чтобы Совету Московской Духовной Академии разрешено было произвести мне испытание на поступление в Академию в течение текущего сентября месяца вместе с иностранцами, для которых ещё не было испытаний“.

На прошении резолюция Его Высокопреосвященства за № 4199: „1902 г. Сент. 10. Разрешается Совету Академии допустить о. Звездкина к испытанию вместе с иностранцами“.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению.

IX. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Июля 19. В Совет Московской Духовной

—385—

Академии для представления требуемых сведений“ — отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 14 июля за № 5749:

„Представлением Святейшему Правительствующему Синоду от 14 минувшего июня за № 402 Ваше Высокопреосвященство изволили ходатайствовать об освобождении от чтения лекций в предстоящем (1902–1903) году заслуженного ординарного профессора Московской духовной академии по кафедре русской гражданской истории Действительного Статского Советника *Ключевского* для окончания начатых им научных работ.

В дополнение к сему имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство сообщить мне, кем предполагается заменить Ключевского в академии в течение года и почему Ключевскому испрашивается сохранение содержания,

получаемого им по службе, между тем как в его собственном прошении о сѣм не упомянуто“.

Определили: Представить Его Высокопреосвященству, что: 1) в замене профессора Академии по кафедре русской гражданской истории Василия Ключевского, ходатайствующего об освобождении его от чтения лекций в 1902–1903 учебном году для окончания начатых им научных работ, каким-либо временным преподавателем этого предмета не представляется никакой надобности, так как в следующем 1903–1904 учебном году ему предполагается поручить чтение лекций по русской гражданской истории одновременно студентам двух курсов Академии. 2) Неупоминание в прошении профессора Ключевского о сохранении за ним содержания, получаемого по службе, объясняется тем, что как он сам, так и академическое начальство смотрели на его отпуск, как на временную командировку с научной целью, при которой выдача жалованья не прекращается.

На сѣм журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Сент. 27. По ст. II. Об утверждении в звании почётных членов Московской Академии поименованных лиц согласен ходатайствовать. Прочее утверждается“.

–386–

1 октября 1902 года

Присутствовали: Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владимир, Митрополит Московский и Коломенский, Ректор Академии Арсений, Епископ Волоколамский, Инспектор Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессора В. Ключевского.

В собрании сѣм, в день воспоминания об основании Московской Духовной Академии, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт в следующем порядке: ординарным профессором Академии по кафедре введения в круг богословских наук Сергеем *Глаголевым* произнесена была составленная им, по поручению Совета, речь на тему: „О бессмертии прошедшего“; Преосвященным Ректором Академии провозглашены были имена лиц, вновь избранных Советом в звание Почётных Членов Академии; затем

прочитан был секретарём Совета отчёт о состоянии Московской Духовной Академии в 1901–1902 учебном году, и, наконец, в заключение акта розданы были Его Высокопреосвященством лучшим студентам IV, III и II курсов награды деньгами и книгами, присуждённые им, с утверждения Его Высокопреосвященства, Правлением Академии.

Определили: Почтительнейше представить о совершении акта Его Высокопреосвященству.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1902 г. Нояб. 2. Донести (и ныне же доношу) о сём Св. Синоду“.

15 октября 1902 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и Члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, Н. Заозерского, С. Глаголева и А. Введенского.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Сент. 18. В Совет Московской Духовной Академии“, – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 сентября 1902 года за № 7083:

–387–

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1, представление Вашего Преосвященства, от 18 мая сего года, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении экстраординарного профессора сей Академии, магистра богословия, Алексея Введенского в степени доктора богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии“. Москва 1902 г., и 2., рапорт Преосвященного Финляндского, от 27 минувшего августа за № 940, с отзывом о сём сочинении. **Приказали:** экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, магистра богословия, Алексея Введенского, удостоенного Советом Московской Духовной Академии степени доктора богословия за

вышеозначенное сочинение, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Финляндского, в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: 1) Изготовить для экстраординарного профессора Академии Алексея Введенского докторский диплом и выдать его по принадлежности. 2) Об утверждении профессора Введенского в степени доктора богословия внести в формулярный о службе его список.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Сент. 28. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 24 сентября за № 7388:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 17 минувшего августа за № 19250, по возбуждённому Директором Русского Археологического института в Константинополе, Действительным Статским Советником Успенским, вопросу о *командировании кандидатов и магистров духовных академий в Константинополь для учёных занятий под руководством сего института.* Приказали: В виду тесной связи нашей церковной науки с Византийской, изучение последней на

–388–

месте, по сохранившимся литературным и вещественным памятникам её, представляется, по отзыву Советов духовных академий, весьма важным и полезным в смысле довершения богословского образования, и потому желательно воспользоваться открывшеюся возможностью командирования кандидатов и магистров духовных академий для учёных занятий при Русском Археологическом институте в Константинополе; но принимая во внимание, что учреждение для сей цели двух особых стипендий по 1.500 руб. в год каждая и тем более по одной такой стипендии при каждой из четырёх духовных академий, по состоянию средств духовно-учебного капитала в настоящее время, является затруднительным, Святейший Синод, согласно настоящему предложению, признаёт

возможным воспользоваться для этой цели существующим при духовных академиях учреждением профессорских стипендиатов и посему определяет: ежегодно одного стипендиата одной из духовных академий, вместо оставления при академии в течение одного года, командировать на это время для учёных занятий при Русском Археологическом институте в Константинополе, с назначением на его содержание 1500 руб. в год, вместо стипендиатского оклада в 700 руб., и с сохранением за ним всех прав службы по званию профессорского стипендиата, причём дополнительный к стипендиатскому окладу расход по восьмисот руб. в год отнести на счёт духовно-учебного капитала по Отд. 1 пар. 1 ст. 2 сметы расходов специальных средств Святейшего Синода, с тем, чтобы сумма эта ассигновалась поочерёдно в распоряжение академий: С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской; о чём и послать Вашему Преосвященству и Преосвященным Митрополитам С.-Петербургскому и Киевскому и Архиепископу Казанскому указы“.

Определили: Принять к сведению.

III. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Окт. 5. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 30 сентября за № 7544:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление

–389–

Вашего Преосвященства, от 11 сего сентября за № 620, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии, об утверждении преподавателя Рижской духовной семинарии, магистра богословия, Михаила *Тареева* экстраординарным профессором сей академии по кафедре нравственного богословия на вакансию экстраординарного профессора, освободившуюся за выходом в отставку Статского Советника Иерофея Татарского. **Приказали:** Избранного Советом Московской Духовной Академии на должность экстраординарного профессора академии по кафедре нравственного богословия преподавателя Рижской духовной семинарии, магистра богословия, Коллежского Советника

Михаила Тареева утвердить в означенной должности с 6 сентября сего года, дня избрания его Советом Академии; о чём для зависящих распоряжений послать Вашему Преосвященству указ, уведомив таковым же Преосвященного Рижского.

б) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на отношении Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 2 октября за № 1730 о неимении со стороны Центрального Управления духовно-учебного ведомства препятствий к перемещению помощника инспектора Могилевской Духовной Семинарии Дмитрия Чистилина на таковую же должность в Московскую Духовную Академию: „1902 г. Окт. 7. Помощник инспектора Могилевской Духовной Семинарии Дмитрий Чистилин перемещается на таковую же должность в Московскую Духовную Академию, о чём и уведомить Г. Обер-Прокурора, а отношение сие препроводить в Совет Московской Академии“.

Определили: Об утверждении преподавателя Рижской Духовной Семинарии Михаила *Тареева* в должности экстраординарного профессора и помощника инспектора Могилевской Духовной Семинарии Дмитрия *Чистилина* – в должности помощника инспектора Академии внести в формулярные о службе их списки и сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

IV. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 4 сентября 1902 года: „1902 г. Сент. 27. По ст. XX. Кандидату Академии Повольни разрешается переработать его сочинение на соискание степени магистра. По ст. XXI. Действительные

–390–

студенты Академии: Корсунский Василий, Речкин Иоанн (священник), Багрецов Леонид, Ивановский Михаил. Грот Иустин, Таланкин Василий, Валуженич Владимир, Воробьев Владимир, Никольский Алексей, Остроумов Николай, Попов Леонид и воспитанник Академии Сахаров Сергей утверждаются в степени кандидата богословия. Прочее утверждается“.

Справка: В ст. XXIII означенного журнала, между прочим, представлено было на утверждение Его Высокопреосвященства

ходатайство Совета Академии о принятии в число вольных слушателей академических лекций окончивших курс: в Сергиевской Сергиево-Посадской гимназии – Сергея *Нарбекова* и в Московском Коммерческом училище – Алексея *Никонова*,

Определили: 1) Принять к сведению. 2) Об утверждении поименованных в резолюции Его Высокопреосвященства лиц в степени кандидата богословия сообщить (и сообщено) в Учебный Комитет при Святейшем Синоде и выдать им установленные дипломы на означенную степень.

V. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 25 сентября за № 7710: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 сентября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Александр *Платонов* определён на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию“.

б) от 25 сентября за № 7723: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 сентября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Николай *Драчев* определён на должность помощника инспектора в Костромскую духовную семинарию“.

в) от 30 сентября за № 7861: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 сентября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Виктор *Романов* определён на должность учителя латинского языка в Починковское духовное училище“.

–391–

г) от 4 октября за № 7977: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 26 сентября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Сергей *Лебедев* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Починковского духовного училища“.

д) от 8 октября за № 8061: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 3 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Пётр *Третьяков* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Веневского духовного училища“.

е) от 10 октября за № 8088: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 3 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Николай *Пискарев* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Солигаличского духовного училища.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем поименованным лицам дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VI. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в *сентябре* месяце текущего года, из которой видно, что экстраординарный профессор *Василий Мышцын* опустил 4 лекции, заслуженный ординарный профессор *Василий Соколов* – 2 и экстраординарный профессор *Александр Шостын* – 1 лекцию – по болезни.

Определили: Ведомость записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VII. Отзыв экстраординарного профессора на кафедре патристики *Ивана Попова* об отчёте профессорского стипендиата Академии *Александра Мишина* о его занятиях в течение 1901–1902 учебного года:

–392–

„Занятия г. Мишина в течение прошедшего учебного года, как это видно из представленного им отчёта, были связаны с переработкой его кандидатского сочинения „Догматическое учение *Евсевия Кесарийского*“. Переработка эта состояла в

составлении новых отделов, в восполнении и переделке прежних, в более тщательной обработке деталей. Эта задача потребовала от г. Мишина тщательного изучения источников и литературы предмета. К числу источников относятся прежде всего подлинные сочинения Евсевия. Они были проштудированы, г. Мишиным ещё раз и с особенным вниманием изучены в тех отделах, с которыми по известным обстоятельствам он был знаком прежде довольно поверхностно. Стремясь понять догматическое учение Евсевия в его сходстве и различии с учением других христианских писателей доникейского и посленикейского периода, а также в связи с общей историей тринитарных споров, г. Мишин посвятил много времени изучению творений апологетов, Иринея, Тертуллиана, Ипполита, Оригена, Мефодия, Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского.

Широте изучения источников вполне соответствует и обширность изучения литературы. Г. Мишин прочёл не только все исследования о Евсевии Кесарийском, какие только мог разыскать в различных библиотеках, но и очень много курсов и монографий, имеющих косвенное отношение к его теме. Им прочитаны важнейшие курсы истории догматов, много специальных исследований, посвящённых выяснению сущности и истории отдельных богословских направлений – арианства, монархианства, полуарианства, – ряд сочинений о влиянии греческой философии на церковных писателей, значительное количество монографий об отдельных отцах и учителях церкви. В своём отчёте г. Мишин даёт краткую характеристику прочитанных им курсов и монографий. Эти краткие характеристики свидетельствуют о серьёзности занятий автора и о зрелости его литературных вкусов и суждений.

Хотя занятия г. Мишина были связаны с переработкой его кандидатского сочинения, но они получили такую широкую постановку, что далеко не были простым изучением

–393–

одного специального научного вопроса, а скорее были посвящены изучению церковной истории первых четырёх веков

вообще. Из всего этого видно, насколько интенсивны и плодотворны были занятия г. Мишина. Год, проведённый им при Академии в качестве профессорского стипендиата, несомненно принёс ему большую пользу“.

Определили: Принять к сведению.

VIII. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 4 октября за № 1753:

„Окончивший в 1901 году курс кандидат Московской Духовной Академии Александр *Мишин*, состоявший в 1901–1902 учебном году профессорским стипендиатом в означенной Академии, в прошении, от 19 сентября, изъяснил, что слабое его здоровье не позволяет ему в настоящее время поступить на должность преподавателя в духовную семинарию или духовное училище и посему ходатайствует об отсрочке назначения его на духовно-учебную службу впредь до выздоровления.

Вследствие сего Учебный Комитет имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии сообщить Комитету свой отзыв по содержанию просьбы Мишина“.

Определили: Уведомить Учебный Комитет при Святейшем Синоде, что хотя, в виду отсутствия свободных кафедр в Академии, профессорский стипендиат Александр Мишин и подлежит, согласно § 56 устава духовных академий, назначению на преподавательскую должность в духовной семинарии, но в виду его усиленных занятий в течение стипендиатского года и слабости здоровья действительно нуждается в настоящее время в продолжительном отдыхе.

IX. Отношение Г. Ректора Императорского Московского Университета от 4 октября за № 8570:

„Вследствие отношения от 19 сентября сего года, за № 724, имею честь уведомить Совет Академии, что кандидат богословия Митрофан *Войцехович* допущен Правлением Университета к слушанию лекций в Императорском Московском Университете и к пользованию книгами Университетской библиотеки бесплатно“.

Определили: Принять к сведению.

–394–

Х. Отношения: а) Императорской Публичной Библиотеки от 24 сентября за № 1582, б) Г. Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел от 18 сентября за № 999 и в) Русского Археологического Института в Константинополе от 7 августа за № 422, при которых препровождены: Отчёт о деятельности Библиотеки за 1898 год, IV-й выпуск „Обзора внешних сношений России“ Н. Н. Бантыш-Каменского и третий выпуск седьмого тома „Известий“ Института.

Определили: Книги сдать в фундаментальную академическую библиотеку и уведомить, по принадлежности, о получении их с выражением благодарности.

XI. Записки гг. профессоров Академии Д. Голубинского, В. Соколова и И. Попова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XII. Прошение экстраординарного профессора Академии по кафедре нравственного богословия Михаила Тареева:

„Имею честь просить Совет Московской Духовной Академии разрешить мне читать в текущем учебном году две недельных лекции“.

Справка: § 59 устава духовных академий: „Профессоры и прочие преподаватели должны употреблять на изложение своего предмета столько часов в неделю, сколько назначено будет Советом“.

Определили: Разрешить экстраординарному профессору по кафедре нравственного богословия Михаилу Тарееву читать в 1902–1903 учебном году вместо четырёх, положенных по расписанию, – две лекции в неделю.

XIII. Прошение члена С.-Петербургского Духовно-Цензурного Комитета иеромонаха Александра (Григорьева):

„В виду появления новых печатных трудов касательно предмета моей кандидатской работы „Послание Иакова“, представленной в Совет Академии на соискание магистерской

степени, а также и вследствие перемены моих служебных обстоятельств, дающей возможность большую, чем прежде, для научных работ, покорнейше прошу Совет Москов-

—395—

ской Духовной Академии выслать мне представленную мною в Совет рукопись „Послание Иакова“ для необходимых исправлений и дополнений и для последующего её печатания с разрешения С.-Петербургской Духовной Цензуры под моей личной ответственностью за научные качества сочинения“.

Справка: По определению Совета Академии от 2 сентября 1900 года представленное иеромонахом Александром (Григорьевым), в рукописи, на соискание степени магистра богословия сочинение под заглавием: „Соборное послание св. Ап. Иакова, брата Господня“ (введение и толкование) передано было для рассмотрения ординарному профессору по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофану Муретову.

Определили: Возвратить иеромонаху Александру (Григорьеву) рукопись его магистерской диссертации и дело о соискании им степени магистра богословия считать прекращённым, о чём сообщить и рецензенту.

XIV. Заявление Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского:

„Честь имею довести до сведения Совета Академии, что, по окончании приёмных испытаний студентов духовных семинарий и других лиц, явившихся в августе месяце текущего 1902 года для поступления в состав I академического курса, прибыли в Академию следующие лица, также желавшие поступить в число студентов I курса Академии: 1) стипендиат Болгарского Священного Синода, окончивший курс в Болгарской духовной семинарии в Константинополе *иеродиакон Климент (Сапунджиев)*, которому указом Святейшего Синода от 31 августа текущего 1902 г. за № 6695 разрешено поступить в Московскую Духовную Академию по выдержании установленных испытаний; 2–3) сербские уроженцы, окончившие курс в Белградской духовной семинарии, *Павлович Боголюб* и *Цветанович Иосиф*, которых Совету Академии указом Святейшего Синода от 5 августа сего года за № 6019

разрешено было допустить к приёмным испытаниям для поступления в число студентов I курса, с назначением, в случае принятия их в Академию, стипендий, в установленном размере, на счёт духовно-учебного капитала; 4) сербский уроженец,

–396–

окончивший курс в Белградской духовной семинарии, *Видакович* Любомир, заявивший, что он является в Академию вместо товарища своего по семинарии *Крупезевича* Радисава, упоминаемого в вышеозначенном указе Святейшего Синода за № 6019, но не представивший в том никакого письменного удостоверения; 5) сербский уроженец, окончивший курс с аттестатом зрелости в Ново-Садской (в Венгрии) сербской гимназии *Тирич* Иван, представивший рекомендацию от Преосвященного Митрофана, епископа Новосадско-Бачского, и 6) студент Костромской духовной семинарии священник *Звездкин* Иоанн, которого Совету Академии резолюцией Его Высокопреосвященства от 10 сентября сего года за № 4199 разрешено было допустить к приёмным испытаниям вместе с иностранцами.

Все означенные лица подвергнуты были 4, 7 и 8 октября сего года – письменным и 9 октября – устным (пред особо для сего назначенными комиссиями из наставников Академии) испытаниям по указанным в определении Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939 предметам академического курса, причём допущены были следующие отступления от общего порядка: а) все иностранные уроженцы, в виду слабого знакомства их с русским языком, представили письменные работы каждый на своём родном языке, вследствие чего рассмотрение и оценка означенных работ поручена была временному преподавателю русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, заслуженному ординарному профессору Григорию Воскресенскому; б) сербские уроженцы *Павлович* Боголюб, *Цветанович* Иосиф и *Видакович* Любомир, на основании указа Святейшего Синода от 14 августа текущего 1902 года за № 6245, освобождены были от устного испытания по одному из древних языков.

Из прилагаемой при сём сводной ведомости баллов, полученных экзаменовавшимися на устных и письменных испытаниях, видно, что, несмотря на обнаруженные некоторыми из иностранных уроженцев весьма неудовлетворительные познания в отдельных предметах богословского образования, – в среднем выводе все подвергавшиеся испытаниям лица имеют тот минимальный балл (3 –),

–397–

который установлен был Советом Академии в текущем 1902 году при приёме в состав I академического курса студентов русских духовных семинарий“.

Справка: 1) Определением Святейшего Синода от 8–20 августа 1901 года за № 3031, между прочим, постановлено: „В виду того, что в допущенных Святейшим Синодом, с целью возможно большего привлечения воспитанников из иностранцев, облегчения для них как при приёме в духовно-учебные заведения, так и во время прохождения курса, ныне не представляется надобности, – а) предоставить училищным начальствам делать снисхождение воспитанникам из иностранцев только при вступительном экзамене и в продолжении первого года, в течение которого каждый иностранец может достаточно ознакомиться с русским языком; б) воспитанников из иностранцев, изъявивших желание, по окончании курса в русской семинарии, поступить в Академию для получения высшего духовного образования, подчинить всем тем постановлениям, какие установлены для русских“. 2) По § 81 лит. б п. 1 устава духовных академий, „зачисление в студенты Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного. – 3) „Дополнительных правил о приёме в студенты Академии“ § 3: „Иностранцы могут быть принимаемы и сверх нормы, но каждый раз по представлению ректора, с особого разрешения Митрополита, и под тем неременным условием, если имеют указанный минимальный средний балл“. – 4) Нормой для I курса, согласно § 1 вышеозначенных „Дополнительных правил“ считается 50 человек; в настоящее время на I курсе числится 44 студента (2 оставленных на

повторительный курс и 42 принятых вновь после поверочных испытаний). – 5) Циркулярным указом Святейшего Синода от 31 августа 1901 года за № 10 предписано начальствам духовно-учебных заведений „при приёме иностранцев в означенные заведения на собственные средства отбирать от них подписки в том, что они не будут просить стипендий на их содержание из Синодальных сумм, и за сим не возбуждать ходатайств о назначении таковым своекоштным воспитанникам Синодальных стипендий“.

–398–

6) В виду возникших разногласий вопрос о принятии державших испытания лиц в число студентов Академии поставлен был на баллотировку и большинством голосов членов Совета (9 против 4) решён был в положительном смысле.

Определили: 1) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять студента Костромской духовной семинарии священника Иоанна Звездкина, болгарского уроженца иеродиакона Климента Сапунджиева, и сербских уроженцев Боголюба Павловича, Иосифа Цветановича, Любомира Видаковича и Ивана Тирича в число студентов I курса Академии. – 2) В случае удовлетворения означенного ходатайства, о времени поступления в академическое общежитие сербских уроженцев Боголюба Павловича и Иосифа Цветановича сообщить Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде для высылки на их содержание Синодальных стипендий, а от иеродиакона Климента Сапунджиева и сербских уроженцев Любомира Видаковича и Ивана Тирича отобрать подписки в том, что они не будут просить стипендий на их содержание в Академии из Синодальных сумм. – 3) Просить, установленным порядком, руководственных на будущее время указаний Святейшего Синода по следующим вопросам: можно ли допускать к приёмным испытаниям для поступления в число студентов I курса Академии иностранных уроженцев – а) являющихся непосредственно в Академию без разрешительных указов Святейшего Синода, с рекомендательными письмами от

своих епископов, а иногда даже и без всяких рекомендаций; – б) являющихся хотя и с разрешения Святейшего Синода, но поздно, по окончании приёмных испытаний для воспитанников русских духовных семинарий и в) не имеющих возможности, по недостаточному знакомству с русским языком, давать на нём устные ответы и представлять письменные работы?

Особое мнение экстраординарного профессора Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василия Мышцына по вопросу о принятии студентов-иностранцев (ст. XIV):

„Постановлением Совета Академии от 15 октября при-
–399–

няты в число студентов первого курса пять иностранцев. Присоединяясь к постановлению Совета относительно Л. Видаковича, И. Цветановича и иеродиакона Климента, я, при всей снисходительности к иностранцам, не могу признать достаточно подготовленными к слушанию академических лекций Б. Павловича и Ив. Тирича в виду их изумительно скудных познаний по Св. Писанию, обнаруженных ими на приёмном испытании. Оба они на вопросы, предложенные им экзаменационной комиссией, не дали почти ни одного удовлетворительного ответа. Так, на вопрос, какими словами начинается Евангелие Иоанна, они отвечали, что наизусть не знают этого. Спрошенные, есть ли какая-либо видимая разница в учении об оправдании у Ап. Павла и Ап. Иакова, отвечали: „нет“, причём Павлович не мог сказать, кому принадлежат слова: „вера без дел мертва“. Оба не могли припомнить ни одной из заповедей блаженства. На вопрос, о чём говорится в посланиях к Коринфянам и Галатам, отвечали, что без книги сказать этого они не могут. На вопрос, есть ли у пр. Исаии messiанские пророчества, оба отвечали только, что пр. Исаия предсказал рождение, страдание и смерть Спасителя; на вопрос же, где, в каких главах и словах выражены эти пророчества, сказали, что они этого не учили. Оба не могли привести ни одного пророчества о Мессии ни из пр. Исаии, Захарии, Михея и др. пророков, ни из пророческих псалмов. На вопрос, о чём говорится в книге пр. Даниила, Тирич отвечал: „о

пр. Илии“. Это всё, что он мог сказать о книге пр. Даниила. Вообще когда просили их передать содержание той или другой священной книги или отдела её, оба с выражением искреннего недоумения говорили, что, не заглядывая в Библию, они сделать этого не могут.

Столь невежественные ответы гг. Павловича и Тирича производили на меня впечатление чего-то комического и в то же время глубоко обидного, и притязания их на получение высшего богословского образования казались и кажутся мне почти оскорбительными для чести русской академии.

Вот почему я не нахожу возможным для себя присоединиться к постановлению Совета о принятии их в число студентов академии“.

—400—

Заявление по тому же вопросу Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского:

„И я участвовал в этой испытательной комиссии. Не отрицая слабых познаний по Священному Писанию, обнаруженных ныне поступающими в Академию иностранцами, особенно же Павловичем и Тиричем, я склонен объяснять отчасти их неудовлетворительные ответы незнанием ими русского языка, а отсюда недостаточным взаимопониманием экзаменующих и экзаменующихся. Притом же, совершенно нет никакого основания, да и было бы несправедливо, относиться к иностранцам строже, чем к своим. По правилам для С.-Петербургской Духовной Академии, предложенным Его Высокопреосвященством к руководству и Московской, Совет Академии устанавливает минимальной средний балл, которому должны удовлетворять ищущие поступления в Академию. Экзаменовавшиеся теперь иностранцы не только удовлетворяют этому условию, но некоторые из них, как напр. Тирич, обнаруживший такие слабые познания по Священному Писанию, значительно превысили этот средний балл.

Вот почему принятие Советом в Академию этих иностранцев не может служить бесчестьем для неё. Бесчестье было бы в том случае, если бы они обнаруживали подобное незнание во время обучения в ней, или по окончании курса.

Во избежание этого бесчестия и нужно обращать на них особенное внимание, – оно и обращается, – во время прохождения ими академического курса. Это предусматривает и указ Святейшего Синода, когда предписывает училищным начальствам (училищам, семинариям и академиям) делать снисхождение воспитанникам из иностранцев только при вступительном экзамене и в продолжение первого года, в течение которого каждый иностранец может достаточно ознакомиться с русским языком“.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства „1902 г. Окт. 28. Утверждается“.

Февраль

Никифор, архиеп. Константинопольский, свт.
Краткая история со времени правления после
Маврикия / Пер. И.Д. Андреева; под редакцией М.Д.
Муретова // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С.
385–400 (1-я пагин.). (Продолжение.)

–385–

осаждал его долгое время и пригласил императора для переговоров. Император согласился и переправился к нему с царской свитой и пышностью. Увидев его, Саит поднялся с своего сидения и, простёршись на землю, поклонился ему. Император же с своего судна, на котором приплыл, поздоровался с ним и оделил его подарками. Саит сказал ему следующее: „Желательно, государь, чтобы цари Римский и Персидский не разногласили между собой в мыслях и отнюдь не выступали друг против друга, а установили бы с готовностью дружбу и договоры (что и прежде и теперь приятно и отрадно всем людям, как лучшее основание жизни спокойной и благоустроенной), и чтобы договор пребывал в силе во всё время существования империи. Ведь мы знаем, что никогда не будет государства, равного с этими державами. Не следует поэтому, имея возможность благоразумно и рассудительно укрепить взаимное расположение и дружбу, поднимать оружие друг против друга и разорять без причины и заставлять бедствовать подданных. Что может быть в конце всего этого? Если вы установите согласие и мир, то каждый из вас будет счастливее других людей и во всю свою жизнь будет заслуживать почтение и удивление; и труды и заботы для вас будут сменяться покоем и радостью. Если же вы, пренебрегая этим, пожелаете уничтожить величайшее благо – мир, будете считать его для себя бесполезным, предпочтёте взаимную ненависть и вражду, то вы сделаетесь виновниками многих войн, что ненавистно и отвратительно уже само по себе, возьмёте на себя величайшие труды и тягости, а также даром израсходуете множество людей и денег. Одним словом, война приведёт вас к великому

—386—

бедствию. Это вы можете видеть и теперь: с того времени, как я сделал вторжение в Римскую землю, она испытала ужасы и страдания. Отсюда в конце концов дела ваши придут в весьма жалкое и плачевное состояние“. Говоря это, он клялся, что серьёзно старается о том, чтобы державы Римская и Персидская пришли к соглашению. Император выказал готовность поступить так, но прибавил, что для уверенности в том, в чём клялся Саит, нужно и согласие Хосроя. Саит сказал: „если мне верите, то вы пошлёте со мной послов по этому делу к Хосрою (я убеждён, что и он будет того же мнения), заключите с нами договор и. установите на всё последующее время твёрдый, ненарушимый мир“.

Император Ираклий, услышав это, тронутый и очарованный дружескими и заманчивыми словами Саита, обещал сделать всё с готовностью и охотой. На совете по этому делу в пользу его действовали и одобряли патриарх и вельможи. Посему тотчас же были выбраны послы – Олимпий, чином префект преторий, Леонтий, градоначальник и Анастасий, эконом великой церкви, именуемой Софией.

Взяв их, Саит отступил от Халкидона и удалился к пределам Персии. Пока он шёл по Римской земле, послам он оказывал уважение и почтение, но, когда вступил в Персию, заковал их в железо и представил Хосрою. Когда Хосрой узнал, что Саит принял Ираклия, как царя, и воздал ему почести вместо того, чтобы привести его к нему пленником (что он спал и видел), сильно вознегодовал на него и наконец, содрав с него кожу на мех, осудил его на ужасную и жестокую смерть. А Римских послов, разме-

—387—

стив каждого порознь, он подверг строгому заключению и величайшим истязаниям.

Это очень огорчало и тревожило императора. К тому же в государстве в то время появился сильный голод, ибо Египет уже перестал поставлять хлеб, вследствие чего царские запасы хлеба почти истощились. В то же время на жителей столицы напала заразная болезнь и многих из них губила. Всё это

наводило на императора уныние и отчаяние. По сей причине он хотел удалиться в Ливию и уже выслал туда множество сокровищ, золота, серебра и драгоценных камней. Но весьма многое из этого было погребено морскими волнами в гавани во время сильной бури. Узнав о таком намерении императора, горожане, насколько это было в их силах, старались удержать его. И патриарх, призвав царя в храм, заставлял его дать клятву, что не оставит столицы. Уступая им, он, хотя и скорбел по поводу наступивших бедствий, согласился на их просьбу против собственного желания.

По прошествии некоторого времени вождь Гуннов с начальниками и свитой пришёл в Византию и просил царя принять его в христианство. Царь принял его с радостью, и при крещении вельможи Римские были восприемниками вельмож Гуннских, а супруги первых воспринимали жён последних. Затем царь почтил новокрещённых царскими дарами и чинами. Начальника их он удостоил звания патриция и дружески отпустил их на родину.

После этого и вождь Аваров отправил к Ираклию послов для переговоров о мире. Весьма обрадованный этим, Ираклий ответил ему дарами и отправил к нему послов – Афанасия патриция и ещё Косму, имевшего чин, как его называют, кве-

–388–

стора, которые были уполномочены передать ему решение императора. Авар, притворяясь другом, льстиво и вкрадчиво беседовал с ними, убедил их, что он друг Римлян, и обещал прийти к царю для заключения союза. Послы по возвращении поставили царя в известность о его расположении к Римлянам. Ираклий принял это с великой радостью и решил встретиться с Аваром в городе Ираклее, как это было условлено между ними. Он отправил вперёд сценические принадлежности, подготовлял к его приёму конские состязания и вёз с собой великолепную одежду для него и для его свиты. Прибыв в город Силимврию, он остановился, а спустя три дня в Ираклею явился каган с великим множеством Аваров. Отделив отряд из своих, какие были посильнее и похрабрее, каган разместил их по лесам и ущельям, поднимавшимся от так называемых долгих стен, и

рассыпал их по горам, поросшим кустарником, чтобы, находясь в тылу царя, они легко могли схватить его и его спутников. Когда Ираклий узнал об этом, страшно поражённый неожиданностью, он снял с себя пурпурную одежду, надел бедное и жалкое платье, чтобы при встречах казаться простым человеком, а царскую корону, привязав к руке, тотчас же обратился в постыдное бегство и, едва спасшись, прибыл в Византию. Авары же с ожесточением бросились преследовать и, достигнув равнины пред городом, которая называется Эвдомоном, расположились там. Отсюда они доходили до моста на реке Варниссе, опустошали окрестности, избивали во множестве Римлян, захватили царские одежды и украшения, а также театральные принадлежности и тех, которые сопровождали их.

—389—

Забрав великое множество пленных, они вернулись домой. Число всех пленных обоего пола достигало двухсот семидесяти тысяч, как об этом согласно доносили некоторые убежавшие из плена.

При таком общегосударственном замешательстве и расстройстве Ираклий не заботился о благоустроении и своих частных дел. Преступно и вопреки законам Римским он женился на племяннице Мартине. Эта Мартина была дочерью сестры его Марии, и отцом своим имела Мартина, который был мужем Марии прежде Евтропия. От неё Ираклий имел двух сыновей – Флавия и Феодосия. Но Правосудие наказало беззаконность этого брака, ибо шея старшего сына была свёрнута так, что он не мог повернуть головы в другую сторону, а младший был лишён слуха и немым. Во время конских ристаний члены партии зелёных ругали это нечестивое сожитие, тогда как члены партии голубых одобряли и поощряли его. Византийский патриарх Сергей в письме настойчиво внушал Ираклию, чтобы он оставил сожитие с этой женщиной. Ираклий же так отвечал ему: „что ты говоришь, это очень хорошо, – ты исполнил свой долг архиерея и друга, – а как поступить, это будет зависеть от меня“. В то же время были проданы сокровища из церквей для уплаты дани варварам.

Но и Хосрой, царь Персидский, снова вооружился против Римлян и назначил начальником войск Варвара, который опустошил весь Восток. В правление тогдашнего Иерусалимского патриарха Модеста он захватил в святых местах животворящее древо спасительного креста. В то же время Персы готовились и старались дойти до Халкидона. Тревожимый Персами и Аварами, когда вместе с

—390—

этим Римское государство страдало и от голода, и от губительной заразы, Ираклий призывает патриарха Сергия, вельмож и простой народ, передаёт им своих детей, вручает управление делами патрицию Бону и, отплыв по Эвксинскому морю, пытается вторгнуться в Персию через землю Лазов. Здесь у него родился сын от Мартины (он взял её с собой), которого назвал Ираклием. Отсюда он послал дары вождю Турок, приглашая его к совместным действиям против Персов. Приняв дары, вождь обещал помощь. Узнав об этом, Ираклий сам направился к нему. А тот, когда услышал о приближении царя, вышел к нему навстречу со множеством Турок и, сойдя с коня, поклонился царю в землю. Тоже сделали вместе с ним и все его люди. Царь, видя такие почести, сказал, чтобы он, если дружба его нелицемерна, подъехал к нему, называя его своим сыном. Царь обнял его и, сняв с своей головы корону, возложил её на голову Турка, а после пира подарил ему всю посуду, которая употреблялась во время пиршества, царское одеяние и серьги, украшенные жемчугом. Точно также и бывших с ним вельмож он украсил собственноручно подобными же серьгами. Затем, опасаясь, как бы и этот не сделал того же, что сделал Авар, он сильнее скрепил союз с ним, показал ему портрет своей дочери Евдокии и сказал: „Бог соединил нас и в тебе указал мне сына, — вот эта — дочь моя, Римская августа, — если ты будешь содействовать и поможешь мне против врагов, я отдам её тебе в жёны“. Турок, полный восхищения пред красотой и великолепием портрета и желая обладать первообразом, ещё более стал усердствовать в

—391—

пользу союза. Немедленно же он передал царю военачальника и Турецкое войско. Вторгнувшись с ними в Персию, Ираклий разорял города и разрушал капища. В одном из этих последних было найдено, что Хосрой, считая себя богом, воздвиг свою фигуру в сидячем положении на крыше капища, как бы на небе, причём были изображены молния, солнце и луна, а кругом ангелы, – а также была устроена машина, чтобы производить гром и дождь, по желанию. Увидев эту мерзость, Ираклий поверг её на землю и превратил в пепел. Хосрой, услышав об этом и узнав, что Ираклию помогают Турки, известил письмом обо всём Сарвара и приказал ему, как можно скорее, возвратиться из Римской державы и вступить в борьбу с Ираклием, ибо он не может противостоять его войску. Но это письмо было перехвачено и доставлено Ираклию. Ираклий, прочитав и уничтожив его, составил от лица Хосроя другое письмо и запечатал его печатью Хосроя. Письмо это было следующего содержания: „кесарь Римский завязал дружеские связи с Турками и дошёл до Адорвадижана. Послав против него войско, я уничтожил его и Турок; немногие бежали. Посему не уходи из Римской земли, но осаждай Халкидон, бери в плен и грабь Римлян“. Получив это письмо, Сарвар начал осаду.

Между тем Авары, нарушив договор (Ираклий прежде, чем выступить против Персов, укрепил этот договор дарами, посланными Аварам, обещал, кроме того, доставить им 200,000 монет и в качестве заложников дал им одного из своих сыновей по имени Иоанна, а по прозванию Аталариха, незаконнорожденного от конкубины, – Стефана, своего

–392–

племянника, сына сестры Марии и Евтропия, – и другого Иоанна, сына патриция Бона, также рождённого от конкубины), явились под стенами Константинополя и немедленно выжгли все предместья. Таким образом, как бы разделив Босфор Фракийский, Персы грабили Азиатскую сторону, а Авары опустошали Фракийскую. Желая взять Константинополь, Авары построили осадные машины – деревянные башни и своды. Но когда эти сооружения были придвинуты к стенам, божественная

сила внезапно разрушила их и истребила бывших в них Аварских воинов.

Авары привели с собой много Славян и пользовались их помощью. Они сообщили им условный знак, состоявший в том, что как только Славяне увидят на передовой Влахернской стене, называемой Крылом, зажжённые факелы, они тотчас же должны были выступить на своих долблёных лодках, чтобы, плывя к городу, произвести сильное смятение, в то время как сами Авары, получив беспрепятственно доступ со стороны стен, явятся внутри города. Узнав об этом, патриций Бон снарядил двухрядные и трёхрядные вёсельные суда, вооружил и отправил их в место, которое было назначено Аварами и Славянами. Точно также послал он двухрядные суда и к противоположному берегу. Затем он приказал немедленно подать условленный между Аварами и Славянами знак. Увидев его, Славяне устремились из реки Варнисса и направились к городу. Но наши суда встретили их и быстро истребили, – морская вода сильно окрасилась кровью. Среди трупов убитых оказались и славянские женщины. При виде этого варвары оставили осаду и возвратились домой. Архиерей столицы с императором Константином, прибыв в храм

–393–

Богоматери во Влахернах, вознесли Богу благодарственные молитвы. Там немедленно построили стену и воздвигли крепость для ограждения этого святого храма. Так было с Аварами.

Хосрой, узнав, что Ираклий приближается к Персидской границе, выслал против него военачальника Ризата, человека храброго и опытного в военном деле. Ризат, построив войско в боевой порядок пред царём и выступив впереди своих рядов, вызывал охотника на одиночный бой. Не видя никого из своего войска готовым (принять вызов), Ираклий сам выступил против варвара. Последний, как опытный стрелок, пустив стрелу, ранил царя в верхнюю губу; потом второй стрелой он оцарапал ему колено. Но Ираклий выступил против него на коне, – и вот один из его телохранителей, предупредив его, отрубил Ризату плечо мечом, а Ираклий уже упавшего пронзил копьём и тотчас отсек

ему голову. Эта победа ободрила Римское войско, видевшее храбрость царя: оно тотчас дружно ударило на Персов и совершенно опрокинутых преследовало и избивало во множестве.

Начальники Персидские, узнав, что царь Римский жертвует своей жизнью ради своего государства, вместе с сыном Хосроя, Сироем задумали умертвить Хосроя за великое нерадение его о своём государстве. Они заключили его в одном из царских дворцов, не давали ему пищи и предлагали золото, серебро и множество драгоценных камней, говоря: „наслаждайся тем, о чём ты грезил, что любил и собирал“. Наконец, наголодавшегося они убили его, а Сироя, его сына, провозгласили царём Персидским. Сирой немедленно отправил к Ирак-

—394—

лию послов и дары для заключения мира. Он писал Ираклию, чтобы государства их были в союзе, имели мир от Бога и оба наслаждались тишиной. На это Ираклий отвечал, называя Сироя своим сыном, что у него никогда не было в мысли отнимать власть у царя, даже у Хосроя. „Пусть бы даже, писал Ираклий, Хосрой причинил ещё более бед Римлянам и Персам, я постарался бы, если бы он остался в живых, хотя бы я одолел его, снова поставить его на царство. Но Бог, зная намерения его, послал ему достойное наказание и для отвращения гибели многих даровал нам ныне согласие“. К этому Ираклий присоединил настойчивую просьбу о возвращении Животворящего Древа, взятого Сарваром в Иерусалиме. Сирой обещал возратить его, если оно найдётся. О послах же, которых Саит коварно доставил Хосрою, Сирой сообщил, что Леонтий умер естественною смертью, а других Хосрой замучил в колодах, когда узнал, что сам Ираклий вторгся в Персию.

Вскоре умер Сирой и царством Персидским овладел Кавой, который также спустя немного умер. После него над Персами воцаряется Ормизда. Он отправил к Ираклию послов и своего сына с деньгами и драгоценными подарками. В послании своём Ормизда писал: „как Бог ваш, по словам вашим, был передан в

объятия старца Симеона, так я передаю в руки твои твоего раба моего сына, – да ведает это Бог, Коего ты чтишь“. Ираклий принял его с большими почестями, а потом по смерти Ормизды сделал его Персидским царём.

Сарвар, услышав, что Хосрой, Сирой, Кавой и Ормизда умерли, удалился из Римской земли и в

–395–

письме к Ираклию оправдывался тем, что не по своей воле, а по распоряжению пославшего его так поступал он с Римлянами. Он просил позволения явиться к нему и быть его рабом. Удостоверенный честным словом царя, он обещал прибыть к нему и привезти из Персии денег, с которыми можно было бы восстановить то, что он разрушил в Римской земле. Между тем сын Ормизды пал жертвой заговора, и Сарвар стал просить у царя власть над Персами. Царь согласился на это под условием, чтобы возвращено было Римлянам всё, взятое у них Персами. По заключении мира, Сарвар немедленно возвратил Римлянам Египет и весь Восток, откуда Персы были удалены, а также прислал царю Животворящее Древо. Ираклий почтил Никиту, сына Сарвара, достоинством патриция, дочь его Нику взял в замужество за Феодосия, своего сына от Мартины. А Григорию дочь Никиты, вызвав из Пентаполя, сочетал браком с Константином, царём Римским. Она обручена была ещё при жизни своего отца.

В тоже время из Эфрива (это страна Счастливой Аравии) появились Сарацены и стали опустошать прилегающие местности. Ираклий приказал дочери своей Евдокии, которую он обещал Турку, отправляться из Византии. Но когда узнал, что Турок убит, он велел ей вернуться. Во время пребывания Ираклия в Персии у него умерли два сына и две дочери. Взяв с собой Животворящее Древо, остававшееся запечатанным в том виде, как оно было взято в плен, Ираклий отправился в Иерусалим и показал его патриарху Модесту и его клиру. Они признали печать целой. И так как оно сохранилось неприкосновенным для рук и недо-

–396–

ступным зрению нечестивых и скверных варваров, то они за это вознесли Богу благодарственное моление. Патриарх принёс остававшийся у него ключ от ковчега с древом, и, когда открыл его, все поклонились честному древу. После же воздвижения Древа царь немедленно послал его в Византию. Византийский патриарх Сергей встретил его с песнопениями из Влахернского храма Богоматери и, препроводив в великую церковь (Св. Софии), там воздвиг его. Всё это случилось во втором индиктионе.

Немного после Ираклий отправился в Византию и был принят городом с великой радостью и необыкновенными почестями. Он привёл с собой четырёх слонов, которых во время конских ристаний велел водить для удовольствия народа, а в торжественные дни празднования побед охотно раздавал щедрые дары. Так как он взял сокровища Великой Церкви, то приказал выдавать ежегодно деньги для неё и для её клира из царской казны. После того Ираклий возвёл своего сына Константина в консульство, а Ираклия, сына от Мартины, сделал кесарем.

Спустя немного времени Сарацины сделали набег на окрестности Антиохии. Ираклий немедленно же с женой Мартиной и сыном Ираклием отправился в восточные страны. Там он был разгневан братом своим Феодором, который, как некоторые утверждали, поносил царя из-за Мартины словами псалма (Пс.50:5), что „грех его пред ним выну“. Ираклий отослал его в Византию, написав сыну Константину, чтобы он, лишив его чести пред собранием народным, держал под стражей. А военачальником востока он назначил Феодора,

–397–

хранителя царских сокровищ, по прозванию Трифирия, ибо Сергей, бывший при Никите, умер при следующих обстоятельствах. Сарацины, сняв шкуру с верблюда, завернули в неё Сергия и зашили. По мере высыхания кожа сжималась и душила зашитого в ней, отчего и помер он в жестоких муках. Сарацины обвиняли его в том, что он уговорил Ираклия не позволять им выходить из Римской земли и высылать из Римской державы обычно доставлявшиеся им через торговый

обмен тридцать литр золота¹⁸⁸, за что они стали опустошать Римские земли. Ираклий запретил Феодору вступать в сражение с Сарацинами. Но они, устроив засады, начали перестреливаться с небольшим числом Римлян и, заманив их, внезапно бросились на них из засад, окружили и умертвили много воинов и начальников.

В это время Мария, сестра Ираклия, послала денег кагану Аварскому и возвратила своего сына Стефана. Довольный такими дарами, Авар просил магистра Антониана, чтобы и он прислал подарки и получил других заложников. Так это и было сделано.

В это же время Куврат, племянник Органы, вождь Унногундуrow, восстал против кагана, надругался над вверенными ему каганом народом и выгнал его из родной земли. Куврат отправил послов к Ираклию и заключил с ним мир, который они хранили до конца своей жизни. Ираклий послал ему дары и почтил его достоинством патриция.

Во время своего пребывания на Востоке Ираклий
—398—

назначил военачальником Иоанна Варкена и послал его против Сарацин Египетских, в сражении с которыми он пал. Также и Марин, начальник войск Фракийских, был побеждён в сражении с ними, потерял много войска и сам едва спасся. После него Ираклий назначил военачальником Мариана, имевшего римский чин кубикулярия. Он послал его в Египет с приказанием войти в сношения с патриархом Александрийским Киром и сообщая с ним обсудить отношения к Сарацинам. Кир убеждал царя заключить с Омаром, начальником Сарацин, мир на условии уплаты дани, причём полагал достать её путём пошлин на товары, не уменьшая того, что поступало в пользу царя. Советовали также обещать Омару Евдокию Августу или одну из дочерей царя, чтобы этим побудить Омара креститься и сделаться христианином. Омар и войско его слушались Кира, ибо очень любили его. Но всё это не понравилось Ираклию. Когда Мариан узнал об этом, он отверг планы Кира и вступил в сражение с Сарацинами, причём погиб сам и потерял много войска.

Тем временем Ираклий вернулся домой и жил в так называемом Иерийском дворце, боясь плыть по морю. И хотя сановники и горожане усиленно просили его войти в город, никак не могли уговорить. Во время праздников он посылал только сыновей, и они, выстояв в храме божественную литургию, немедленно возвращались к нему. Равным образом и после посещения конских состязаний они возвращались опять к отцу. В то время, как он пребывал там, ему донесли, что сын его Аталарих и магистр Феодор, сын Феодора,

—399—

брата царя, с некоторыми другими составили против него заговор. Доверяя доносчикам, Ираклий отрубил заговорщикам носы и руки и Аталариха сослал на остров Принкипо¹⁸⁹, а Феодора на остров Гавдомелет, приказав тамошнему правителю отрубить, когда он прибудет, одну из ног. Также были наказаны и их соучастники в заговоре.

По прошествии достаточного времени царские вельможи уговорили начальника города собрать побольше судов и, соединив их друг с другом, устроить мост через пролив, называемый Тесным, оградить его перилами и древесными ветвями, чтобы при проходе через него не было видно моря. Предприятие это скоро было приведено к концу, и царь на лошади, как по суше, переправился на берег залива Фидалии и, не проходя берегом, вошёл в Византию через мост на реке Варниссе. После этого кесаря Ираклия он короновал царём.

Двенадцатого индиктиона скончался Сергей, патриарх Константинопольский. Так как Ираклий был расположен к Пирру, называл его своим братом, как восприемник при божественном крещении сестры его, и так как знал, что он был близок к Сергию и жил с ним, то провозгласил его патриархом Византийским. Незадолго перед тем был призван в Византию патриарх Александрийский Кир. Царь взводил на него тяжёлое обвинение в том, что он продал Египет Сарацинам. Это обвинение было предъявлено при большом стечении народа. Патриарх защищался, говоря, что он никогда не был повинен в этом, что если бы его совет имел успех и если бы

—400—

Сарацинам были отданы пошлины с торговли, они успокоились бы, и доходы царя не были бы потеряны. В этом он обвинял других и утверждал, что его самого обвиняют напрасно. А Ираклий называл Кира язычником, ибо он советовал обещать дочь царя язычнику, богоборцу и врагу христиан, начальнику Сарацин Омару. С гневом на него и с угрозами убить его он передал его начальнику города для пытки.

После этого Ираклий сделал консулом сына своего Ираклия, сыновей Давида и Марина объявил кесарями, а дочерей Августину и Мартину августами. По прошествии некоторого времени Ираклий стал страдать водяной болезнью. Видя её неизлечимость (дело доходило до того, что когда он хотел спускать урину, то клал на низ живота дощечку, ибо детородный уд заворачивался и посылал мочу ему в лицо, – это было обличением преступления его и наказанием за то, что он женился на своей племяннице), он составил завещание, по которому его сыновья Константин и Ираклий должны были одинаково получить царское достоинство и чтить Мартину его жену, как мать и царицу. После этого он умер шестидесяти шести лет от роду, процарствовав тридцать лет четыре месяца и шесть дней. Погребён в храме всехвальных Апостолов. Гробница, приготовленная для его тела, оставалась открытой в течении трёх дней, как сам он приказал ещё при жизни, в присутствии прислуживавших ему евнухов.

После этого Августа Мартина пригласила патриарха Пирра, царских, сановников, собрала Византийский народ и показала им завещание Ираклия, содержащее распоряжение относительно её детей. Все

h6C (Продолжение следует)h6C .

Тихомиров П.В. Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению: (Несколько историко-канонических справок и соображений в дополнение к статьям Л.А. Тихомирова и проф. Н.А. Заозерского о церковном управлении и церковной власти) // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 217–247 (2-я пагин.). (Окончание.)

–217–

Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению¹⁹⁰

Б

Мы видели, что Духовный Регламент как на самом главном преимуществе узаконяемой им формы церковного управления, настаивает на её *соборности*. Что соборность действительно составляет главное достоинство церковного управления, и чем полнее в строе известной поместной церкви осуществлена идея этой соборности, тем выше, с канонической точки зрения, достоинство такого устройства – это бесспорно. „Не подлежит ни малейшему сомнению, говорит покойный проф. Соколов, что соборность церковного управления есть основное, характеристически-церковное, каноническое начало. С особенной настойчивостью и постоянством, при самых разнообразных условиях церковной жизни, оно проводится в церковном законодательстве, начиная с правил апостольских и до VII-го вселенского собора. Во весь этот период, – сколько ни разнообразились формы церковного управления, от христианских общин времён апостольских, с их старейшинами и братией, и до византийских патриархов, с придворным штатом чинов, их окружавших, – начало соборного управления непрерывно выдерживалось в церковном каноне и так

–218–

или иначе, с большей или меньшей полнотой, сохранялось в практике“¹⁹¹. Поэтому представляется вопросом чрезвычайной

важности, – действительно ли Петровская церковная реформа способствовала более полному осуществлению в строе нашего церковного управления идеи соборности.

Что такое каноническая соборность? – каковы её внутренние свойства?

„Да вси едино будут“ (Ин.17:21), молился Христос о Своих последователях, которых оставлял Он на земле. Этими словами Основателя Церкви дан был, так сказать, девиз, каким должна быть запечатлена её жизнь. И из книги Деяний апостольских мы не раз можем видеть, что жизнь первохристианской общины оставалась верна этому завету. Классическим местом в этом отношении является Деян.4:32: „у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа“ (ср. 1:14; 3:44; 4:34 и др.). Это начало взаимной любви и единения определяло собой все отношения в жизни христианской церкви апостольского времени, а следовательно, – и те отношения, сумму которых, по теперешней терминологии, мы называем *церковным управлением*. Как принцип, оно, конечно, хранится Церковью и до наших дней; но его реализация в жизни, к сожалению, стала далеко не полной. Поэтому, прежде чем делать применение этого принципа к условиям нашей церковной жизни вообще и к нашему церковному управлению в частности, нам надо рассмотреть, как он осуществлялся в жизни древней церкви, и это рассмотрение начать с апостольского века.

Церковное управление апостольского века было открытым, публичным, общественно-совещательным. Трудно, едва ли даже возможно отыскать в действиях св. апостолов какой-либо намёк на то, чтобы они когда-либо действовали секретно от верующих, предпринимали какие-либо меры, не посоветовавшись предварительно со всей церковью данного места. Напротив, в Деяниях апостольских находится множество свидетельств в пользу того,

–219–

что они раскрывали пред всем множеством свои планы и осуществляли их при общей с ними молитве, совещании с ними и при содействии их. Избрание семи диаконов произошло при

участии всего общества Иерусалимской церкви: „и угодно было это предложение всему собранию, и избрали Стефана“ и т. д. (Деян.6:5). В церкви Антиохийской один из пророков Агав предвозвестил в общем собрании христиан голод, имеющий последовать по всей вселенной, и братия постановили – „каждый по достатку своему послать пособие братьям, живущим в Иудее“ (11:29). Ап. Павел повелевает Коринфянам произнести приговор и наказание известному коринфскому грешнику „в общем собрании“ (1Кор.5:4)¹⁹². Вот как осуществлялся в церковном управлении апостольского времени завещанный Христом принцип. Собственно говоря, это нельзя даже назвать *управлением* или *администрацией* в нашем смысле. Это была просто общая единодушная деятельность в союзе любви. Впоследствии *положение дел* изменилось, но принцип всегда оставался один и тот же, по крайней мере, в православной церкви. Чтобы не вдаваться в ненужные подробности, изображая формулировку этого принципа в разные века церковной жизни вплоть до наших дней, мы прямо приведём свидетельство новейшего времени, которое, по справедливому замечанию Хомякова, имеет „весь авторитет вселенского свидетельства“¹⁹³. В § 16 Ответа восточных патриархов на окружное послание папы Пия IX читается: „Мы не имеем никакого светского надзирательства или, как говорит Его Блаженство, священного управления, а только соединены союзом любви и усердия к общей матери, в единстве веры и т. д.“ После такого прямого и решительного заявления мы уже имеем полное право, сделав *юридическую характеристику* этой идеальной формы церковного управления, требовать, чтобы *тип* её выдержан был и в нашей русской церкви.

Какую же *юридическую характеристику* должны мы дать для церковного управления апостольского века? Так как

–220–

эту характеристику возможно сделать только *при помощи аналогии с каким-либо из видов государственного управления*, то посмотрим, как различаются виды управления в юридическом государстве¹⁹⁴. Юристы различают три таких вида: а) *демократию* или *самоуправление*, б) *аристократию* и в)

монархию¹⁹⁵. Не трудно видеть, что церковное управление апостольского времени приближается к первому из этих типов¹⁹⁶. Чтобы нас не упрекнули в неприличном сближении понятий, мы считаем нужным сказать, что название церковных учреждений „демократическими“ отнюдь не есть новшество в канонической терминологии и сознательно употребляется авторитетными канонистами¹⁹⁷. В демократии различаются два вида: *чистая* демократия и *представительная*. В первой все полноправные лица соединяются в большое собрание для совещаний и принятия решений; во второй же граждане избирают из среды себя относительно небольшое число представителей, которым и передаётся пользование правами, принадлежащими всему народу¹⁹⁸. Продолжая начатое сравнение, мы должны будем в устройстве апостольской церкви признать нечто аналогичное чистой демократии. Но писания апостольские дают некоторые основания признать в перво-христианской общине и зачатки представительного управления, – ср. Деян.15:6–7; 20:17 и след.: 1Пет.5:3 и под. Какую же из этих форм мы должны признать наиболее характеристичной для церковного упра-

–221–

вления? Не трудно видеть, что первая наиболее удобна для *приходского* и, пожалуй, *париклиального* управления; для *областного* же надо предпочесть вторую¹⁹⁹. Она же, разумеется, должна считаться типичной и для управления целой *поместной церковью*.

Итак, церковное управление должно быть *самоуправлением* церкви, – в строгом смысле этого слова или через представительство. В этом и состоит *соборность* церковного управления. В каких же *формах* должна осуществляться эта соборность по канонам церковным и по практике древней церкви?

Каноны и практика древней церкви показывают нам четыре степени соборности: а) – в *приходах*, где она обнаруживалась в выборе прихожанами для себя пресвитера²⁰⁰, как представителя интересов прихода, и в участии прихожан в некоторых приходских делах²⁰¹; б) – в *епархиях*, где власть

епископа, представителя интересов целой епархии, „должна, как справедливо говорит проф. Соколов, проявляться в соборной же форме, т. е. непременно при обязательном содействии пресвитеров и под контролем и проверкой высшего собора“²⁰²; в) – в округах или

–222–

митрополиях, где дела решались собором всех епископов округа под председательством и руководством митрополита²⁰³; и г) – в управлении *целой поместной церковью* через патриарший синод и поместный собор²⁰⁴.

Сохранены ли в организации управления русской церковью свойства канонической соборности? Едва ли какой канонист затруднится дать на этот вопрос отрицательный ответ и искренно откажется подписаться под следующим суждением, находящимся в цитированной нами брошюре проф. Соколова: „Со времени учреждения св. Синода начало соборное весьма ослабело в нашем церковном управлении; на низших степенях, в приходских общинах, с уничтожением выборного порядка и с устранением мирян от участия в делах приходских, оно проявляется слишком слабо; в епархиях подменено началом коллегиальным, с совершенным уничтожением самостоятельности членов коллегии, и, можно сказать, совсем исчезло, уступив своё место единоличному управлению. Средней или окружной степени в управлении совсем нет, и наши митрополиты носят только имя без канонического значения. *На высшей ступени соборность, за исключением внешней формы, мало сохранила своих канонических свойств, лишена значения церковного представительства и подменена коллегиальностью, при–*

–223–

*том не основанною на выборном начале“*²⁰⁵. Здесь для нас особенно важно последнее положение; на раскрытии его мы и остановимся.

Мы видели, что неотъемлемое право церкви, определяющееся самым существом её, есть право на *самоуправление*. Осуществление этого права в управлении целой поместной церковью должно достигаться через

образование *представительства от епархий*. Вот этого-то именно и нет в созданной Петром системе высшего церковного управления. „Постоянный синод, говорит проф. Заозерский, – какую бы форму ни имел он, – есть во всяком случае только исполнительный орган целого собора архиереев поместной церкви. Его голос, обнаруживающийся в решениях, постановлениях, определениях, имеет обязательную силу при том *канонически необходимом условии*, что все прочие епископы безмолвно *согласны с этим голосом*“²⁰⁶. Древняя церковная практика, как видно из 19 правила Антиохийского собора, узаконила, как форму, в какой выражалось это согласие, – *присылку грамот* ²⁰⁷. Все это не имеет никакого места при нашем синодальном управлении. Члены св. Синода вовсе *не суть представители* от епархий, а только, как выражается Регламент, „*лица, от высочайшей власти* (т. е. императора) *учреждённые*“, которым „*подлежат ко управлению некоторые собственные* (т. е. особенные) *дела*“²⁰⁸. Другими словами, они образуют не „*правительство*“ церковное, как нередко называет их Регламент, а государственное *чиновничество*. Последний термин мы употребляем не в метафорическом или гиперболическом смысле, а в совершенно точном значении. Чиновниками, по Р. Молю, называются „лица, которые должны быть подчинёнными помощниками главы государства и по его указаниям совер-

–224–

шать известные правительственные действия“²⁰⁹. Это определение почти буквально сходно с определением в Регламенте членов духовной коллегии. А если сюда присоединить 3-ий пункт 1-ой части Д. Регламента (слова: „*коллегиум правительское под державным монархом есть и от монарха уставлено... на добро общее повелением самодержца собранные лица*“), то точность данной нами характеристики будет вне всякого сомнения. И в различных исследованиях по церковному и государственному праву мы действительно нередко можем встретить такой именно взгляд на Синод²¹⁰.

Если же юридическое положение членов духовной коллегии определяется, как положение государственных чиновников, то

спрашивается: каков же характер ведаемого ими, по поручению Государя, церковного управления? „Органы верховного владетеля государственной власти, говорит Р. Моль о чиновничьем управлении, должны иметь тот же характер, какой имеет он сам“²¹¹. С этой точки зрения, церковное управление, введённое Петром, которое „под державным монархом есть“, надо характеризовать, как *монаршеское*, – вопреки уверению 2-го пункта 1-ой части Регламента. А такой его характер совершенно противоречит основному каноническому требованию, чтобы церковное управление было *соборным*, т. е. *самоуправлением* церкви.

Ещё не так бы резко бросалась в глаза эта неканоничность в строе нашего церковного управления, если бы члены духовной Коллегии *избирались* правоспособными к тому членами самой церкви. Этим был бы сглажен государственно-монархический характер её, и она хоть немного получила бы вид церковного *представительства* ²¹². Но первые члены Синода, как и в настоящее время это бывает при на-

–225–

значении членов Синода, были *поставлены* в свою должность именным *царским указом*²¹³. Здесь уже и тени нет церковного представительства. Управление перестаёт быть соборным. Назначенные царским указом, члены дух. Коллегии, разумеется, и должны руководиться не столько желаниями церкви, сколько желаниями царя. Где же здесь самоуправление церкви?

Но, не смотря на сделанные разъяснения, нам всё-таки могут возразить: как же можно отрицать соборность введённого Петром церковного управления, когда всё-таки в нём *единоличная* власть патриарха заменена властью *собрания* многих лиц? – На это, во-первых, ещё раз скажем, что власть патриарха никогда не была и не могла быть единоличной: он – не правитель церкви, а только обязательный председатель на соборе её иерархов; вне этого собора он – такой же архиерей, как и всякий другой, и в церкви никакой власти не имеет. „*Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι*“, – весьма выразительно замечает о власти первого епископа поместной

церкви 34-ое апостольское правило. Этаже мысль была ясно выражена и на русских соборах 1667 и 1681 гг.²¹⁴. Во-вторых, надо сказать, что *коллегия – совершенно не то же, что собор*. Обыкновенно между этими понятиями не делается строгого различия, и потому ничего нет необычайного в том, что некоторые даже очень серьёзные писатели не видят оснований отрицать соборность нашего после-реформенного церковного управления. Идея соборности тождественна с идеей *самоуправления*. Где нет последнего, там нет и соборности. Соборность состоит не в том, что во главе правления стоит не одно лицо, а несколько; она состоит в том, что действия правительства выражают желания всех управляемых. Поэтому управление может быть соборным даже и в том случае, если во главе его стоит одно лицо, но от всех наделённое правительственными полномочиями и доверием; и наоборот, – даже состоя из многих лиц оно вовсе не будет соборным, если ему не будет гарантировано *всеобщее доверие и одобрение* (вспомним греческих олигархов).

–226–

Коллегиальность же характеризует лишь систему внутренней организации чиновничества. В *бюрократической* системе управление известным кругом государственных или общественных дел поручается одному чиновнику, который, уже за своей ответственностью, поручает те или другие части разным своим подчинённым и организует для этой цели разные канцелярии (*bureaux*); в *коллегиальной* же системе управление поручается вместе многим, т. е. власть заключается не в одном лице физическом, а в лице юридическом, называемом коллегией²¹⁵. В обоих случаях характер ответственности один и тот же: чиновники ответственны только пред верховной властью, их поставившей²¹⁶; равно и характер деятельности один и тот же: чиновники суть лишь *исполнительные органы* воли верховного правителя. Совсем не то – при самоуправлении, совершающемся через представительство. Там члены правительственного собрания ответственны каждый только пред своими доверителями; а по характеру деятельности такое собрание совершенно самостоятельно.

Надеемся, что мы в достаточной мере показали, как чужда идея соборности нашему после-реформенному церковному управлению. Но нам могут ещё сказать: пусть это так, пусть действительно при строгом анализе оказывается, что свойства канонической соборности не сохранились в строе нашего церковного управления; – но ведь сам этот вопрос-то имеет только формально-научный интерес, – для любителя юридических тонкостей, – и едва ли имеет какое-либо значение для внутренней жизни, церкви, для которой внешние юридические формы, в сущности, безразличны; пусть при утончённых юридических

–227–

различениях оказывается, что епископов точнее будет называть государственными чиновниками, чем представителями самостоятельной церковной власти; – ведь они от этого не перестают быть пастырями, а дело не в названии... Такие рассуждения очень часто приходится слышать. Это обстоятельство побуждает нас сказать несколько слов о том, что указанная нами измена принципу соборности имеет более чем формальное значение, что она повела за собой искажение самого духа церковной жизни.

„Мы не имеем никакого *надзирательства* или *управления*, а соединены союзом *любви* и т. д.“, – писали патриархи Востока. Таков дух церковной жизни вообще и в частности – той её стороны, которую обыкновенно называют (не в собственном смысле, а только приспособительно к выработанной в юриспруденции терминологии) церковным управлением. Этим ли духом дышит Регламент и со- принадлежащие с ним законодательные акты в своих предписаниях, касающихся собственно разных сторон внутренней церковной жизни? – отвечаем не колеблясь: нет!

Вот несколько оснований из Духовного Регламента, которые уполномочивают нас на такой ответ.

В именном указе Петра об открытии Синода читаем: „*Повелеваем... иметь сие за важное и сильное правительство... под великим за противление и ослушание наказанием против прочих коллегий*“²¹⁷. По общим началам

государственного права, повеление верховной власти гарантируется от нарушения, между прочим, *военной силой*²¹⁸. „Важным“ и „сильным“ церковное правительство, как видно из дальнейшего, называется отнюдь не в смысле „болий“ и „старей“ в Лк.22:25–26. „Великое наказание против прочих коллегий“, очевидно, может быть *тюрьмой, ссылкой в Сибирь и даже смертной казнью*; и, как увидим, в Синодальной практике относительно всего этого не без примеров.

Обращаясь к рассмотрению общих задач, какие определяет для деятельности Св. Синода Регламент, или
–228–

„дел общих“, как они там названы, мы просто поражаемся чисто внешним характером этих задач. Не рискуя впасть в слишком большую неточность, их можно бы назвать *полицейскими*. Вот они: „*разыскивать* вновь сложенные и слагаемые акафисты и молебны и иные службы“²¹⁹; „*искоренять* многочисленные моления“²²⁰; „*смотреть* историй святых, не суть ли некие от них ложно вымышленные“²²¹; „*прилежно разыскивать* вымыслы, которые человека в недобрую практику ведут“²²²; „*разыскивать* некие церемонии непотребные“²²³; „*разыскивать* о мощах святых, где какие быть сомнительными“²²⁴; „*о иконах святых смотреть*“²²⁵; преследовать явленные иконы²²⁶, многогласие в службах²²⁷, обычай давать молитву в шапку²²⁸ и т. п. Как будто читаешь отдел из Устава о предупреждении и пресечении преступлений²²⁹. И так определяются задачи церковного управления...

В частных предписаниях епископам и пресвитерам также весьма ясно сказывается эта полицейская точка зрения²³⁰. В главе о делах епископов статья 14 говорит: „*Ведал бы всяк епископ меру чести своея и не высоко бы о ней мыслил; и дело убо великое, но честь никаковая, почитай, в писании знатная определена... Убо точию внешнее (sic!) дело пастырское есть проповедати, настояти, запрещати благовременно и безвременно и обряды тайн святых строити. Дело же внутреннее, еже обращати сердца к покаянию и обновлению*

–229–

жития, есть единого Бога, благодатию Своею чрез слово и тайнодействие пастырское, аки чрез орудие (?), невидимо действующего²³¹. В главе о посещении епископом городов своей епархии в ст. 1 предлагается им ездить по епархии предпочтительно летом, а не зимой, так как летом корма дешевле; при этом выражено, что епископ может, не въезжая в город, – „недалече от города на поле в палатке время перестоять, чтобы не трудить священства или граждан“²³². В ст. 4 той же главы предлагается епископу „тайно у меньших церковников и аще кто иной удобный покажется спрашивать, как живут пресвитеры и диаконы“²³³. В ст. 8 сказано: „иные дела и поступки могут быть утаиваемы пред епископом... и о таковых тайно и искусно проведывать“²³⁴. Статья 10 гласит: „о правлении и поведении близких (аще где суть) монастырей лучше спрашивать в градах и селех от священства и мирян, нежели в самых монастырях о том же проискивать можно“²³⁵. Ст. 13 определяет: „Да весть всяк епископ, каковый он ни есть степенем, простой ли епископ или архиепископ или митрополит, что он духовному коллегіуму, яко верховной власти подчинен есть, указов оного слушать, суду подлежать и определением его довольствоваться должен“²³⁶. Статья 15 определяет: „Должен будет всяк епископ дважды в год (или как укажет о сём коллегіуму) присылать до коллегіуму репорты, си есть извещения о состоянии и поведении епархии своей, всё ли добре, или некое неисправление есть... Если бы извести, что всё добре, и отинуду бы показалось, что нечто в епархии его дееется суеверное, или явно богопротивное, епископ-бы, ведая тое, утаил и до Коллегіуму не донесл, то самого его позовёт на суд к себе Коллегіуму и, по довольном уличении, подвержет его наказанию, яковое уставлено будет“²³⁷.

„Итак, обязанности епископов, – говорит автор упо-
–230–

минавшейся уже нами статьи в Рус. вестн. за ноябрь 1891 г., – сведены в Регламенте к разного рода *внешним* действиям, способы выполнения которых самым подробным и точным образом указаны в том же Регламенте. Даже поучения к

духовенству и народу, которые вменялось епископам в обязанность говорить при объезде епархий, должны были быть сочинены в духовном коллегиуме, „понеже не всяк епископ может чистое слово сложить“, вернее же для того, чтобы епископы не говорили при этом чего-нибудь лишнего, конечно, с точки зрения составителей Регламента“²³⁸.

Если к приведённым выдержкам мы присоединим ещё пункт 17 из отдела о епископах, который узаконяет, „чтобы епископы смотрели, хранятся ли по епархии его от пресвитерей и монахов и прочих должныя оным заповеди, и чтоб имел на сие духовных фискалов; обаче, понеже сие не довольно есть, ибо и фискалы оные, дружа своим благодетелям или мзду емля, многое утаевают, того ради подобает епископу в год или два года единожды обйти и посетить епархию свою“²³⁹; – то без малейшего затруднения можем согласиться с таким обобщением только что цитированного нами автора: „главнейшими обязанностями епископов по Регламенту являются соглядатайство, тайное выслеживание и выпрашивание и доношение духовному коллегиуму, которому епископы отданы были в полную власть телом и душой“²⁴⁰.

Сколь далеко у творцов реформы заходило увлечение полицейскими задачами для деятельности иерархии, можно видеть из того поистине возмутительного требования, какое заявлено в ст. 10 „правил причта церковного“, где священникам вменяется в обязанность доносить тайной канцелярии и Преображенскому приказу об узнанных на духу злоумышлениях и о совершённых уже суеверных делах²⁴¹.

Церковное управление, преследующее полицейские задачи в своей деятельности, – соответствует ли это хоть сколько-
–231–

нибудь тому, что писали в § 16 патриархи Востока Пию IX? Сохраняется ли при таком порядке дух Христовой любви и братского единения? – Увы, нет! С переменой своего юридического обличья, наше церковное управление должно было переменить и дух свой. „Недаром, замечает проф. Заозерский, практика церковных полномочий в течение XVIII века Св. Синодом и епархиальными архиереями, навывнувшими

„духовной политики“, выработала официальные чуждые всякой иронии термины „духовной команды“ и „духовных командиров“. Недаром же св. Синод в течение почти всего XVIII века имел свою тюрьму и всегда большее или меньшее число своих колодников, равно как призревал на время и колодников других коллегий, а для применения к делу средств для обуздания непокорных, кроме духовных средств, имел в своём распоряжении гвардии сержанта и 26 солдат²⁴².

В

Переходим к вопросу о характере отношений между церковью и государством, созданных Петровской реформой. Здесь мы должны рассмотреть обычно высказываемые западными учёными и богословами против нашей церкви обвинения в *цезаре-папизме* ²⁴³. Русские богословы и канонисты употребляют очень много усилий, чтобы опровергнуть эти обвинения. Мы вполне понимаем эти старания, потому что действительно для христианского чувства православного человека ничего не может быть больнее и тяжелее, как согласиться, что Церковь, это „царство не от мира сего“, стоит в служебном, подчинённом отношении к царству мирскому, с его чуждыми духу Евангелия

–232–

задачами. Но надеемся, – всякий, кто читал эти апологии, согласится с нами, что в них невольно чувствуется недостаток полного убеждения у самих авторов, какая-то затаённая нотка сожаления о том, что действительное положение не вполне соответствует желаемому. Такое положение вопроса, кажется, даёт право уже *a priori* предположить, что он не допускает категорического решения в положительном или отрицательном смысле, а должен быть разложен на несколько частных вопросов, причём окажется, что и защита и нападение с известной точки зрения правы, и что, следовательно, в последней инстанции решение должно сводиться к вопросу о преимуществах такой или иной точки зрения.

Прежде всего, по нашему мнению, необходимо различать действительное отношение нашей церкви к государству от законодательной его формулировки. А затем, в том и другом

надо обращать внимание на перемены, какие приносили с собой течение нашей государственной и церковной жизни. В настоящем отделе этой главы мы только рассмотрим, на какое решение вопроса уполномочивает законодательство Петровского времени.

Г. Белогостицкий, касаясь этого вопроса, говорит: „не может не указать на то, что *цезаре-папизм* грозил нашей церкви при Петре, но только в том случае, если бы она, позабыв о дарованной ей благодати, молча и пассивно принимала все распоряжения своего *ктитора*, не отличавшегося, как известно, стойкостью убеждений, и если бы она не стремилась исправлять некоторых его крайностей, до каких иногда доходил великий преобразователь“²⁴⁴. Очевидно, он признаёт, что *законодательство Петрово вводило у нас цезаре-папизм*; но если наше церковное управление всё-таки можно не считать цезаре-папистическим, то лишь постольку, поскольку оно не оставалось и не остаётся верно началом этого законодательства. То же мнение высказывает и анонимный автор статьи в XI кн. „Русского Вестника“ за 1891 год. „Если церковь русская, говорит он, остаётся ещё не монаршеской, а соборной, то это – не благодаря Петровской реформе и Регламенту, а вопреки

–233–

им“²⁴⁵. Мы вполне согласны с таким мнением. Действительно, если судить по законодательству Петра I, то систему управления нашей церковью надо назвать цезаре-папизмом. Приведём несколько оснований в подтверждение этого.

В именном указе Петра Великого об учреждении Духовной Коллегии так мотивировано его решение преобразовать строй церковного управления: „Между многими, *по долгу богоданные нам власти*“²⁴⁶, попеченьями о исправлении народа нашего, и прочих подданных нам государств, посматривая и на духовный чин, и видя в нем многое нестроение и великую в делах его скудость, несуетный на совести нашей возымели мы страх, да не явимся неблагодарни Вышнему, аще толикая от Него получив благопоспешества во исправлении, как воинского, так и

гражданского чина, пренебрежем исправление и чина духовного... Того ради, образом прежних, как в Ветхом, так и в Новом Завете, благочестивых царей, *восприяв попечение о исправлении чина духовного*, а не видя лучшего к тому способа паче соборного правительства... уставляем духовную Коллегию и т. д.²⁴⁷. Здесь исправление духовного чина объявляется неотъемлемой принадлежностью Божественного права русского Государя²⁴⁸. Право это в отношении к церкви должно быть названо *верховным*, потому что приравнивается к правам относительно чина гражданского и воинского, а эти последние права суть верховные²⁴⁹. Получаем формулу, что *Государь русский имеет верховную богоданную власть в делах церковного устройства*

–234–

и управления. Далёк ли смысл этой формулы от следующего суждения одной немецкой брошюры 1725 года, написанной по поводу перевода Регламента на немецкий язык: „Пётр отменил патриаршество и, по примеру протестантских князей (sic!)“²⁵⁰, объявил себя самого верховным епископом своей страны“²⁵¹? Очевидно, Регламент живо напомнил немцам принцип протестантского цезаре-папизма, что государь есть „*summus episcopus*“.

Не менее, если не более, рассмотренного нами именного указа подавали и подают повод к обвинениям нашей церкви в цезаре-папизме следующие слова „присяги“ членам Духовной Коллегии: „*Исповедую же с клятвою крайняго Судию Духовныя сея Коллегии быти Самаго Всероссийскаго Монарха, Государя нашего Всемилостивейшаго*“²⁵². Много было разными апологетами Петровской реформы потрачено усилий на изъяснение термина „Крайний Судия“, – с целью показать, что он не содержит в себе ничего сходного с терминами „*summus episcopus*“ и „Глава церкви“, которые были бы уже достаточными основаниями для обвинения. Мы не будем здесь разбирать этих рассуждений. По нашему мнению, „крайний судия“ обозначает безапелляционного судью, т. е. наделённого правами верховной власти. Эта верховная компетенция юрисдикции весьма способна напомнить неограниченность прав папского престола.

Столь же сильное основание для обвинения в цезаре-папизме даёт и следующее место из I части Духовного Регламента: „а яко христианский государь, *правоверия же и всякого в церкви святой благочиния – блюститель*, благоволил уставити духовный коллегиум“²⁵³... Блюстительство правоверия и благочиния исчерпывает всю полноту прав церковной власти. А стоит лишь эту власть квалифицировать, как *верховную*, на что, по сказанному выше, уполно-

–235–

мочивает приравнение её к власти Государя в делах гражданского и воинского чина, – мы получим в приведённых словах Регламента *формулу главенства* Государя в церкви. А что в смысле именно главенства понимало эту формулу само русское законодательство, открывается из того обстоятельства, что указанные слова Регламента вошли в 42 статью I тома основных законов и снабжены примечанием, где Император именуется *Главой Церкви*²⁵⁴. Можно, конечно, утверждать и доказывать, как обыкновенно и делают, что последнее выражение едва ли удачно характеризует *действительное* отношение Государя к церкви²⁵⁵. Но мы уже сказали выше, что в вопросе о том, существует ли цезаре-папизм в русской церкви, нужно отличать законодательство от действительного положения дел. А мы в настоящем случае речь ведём только о первом. К сказанному можно было бы ещё присоединить, что в 6 пункте генерального Регламента Государь называется *главой всех коллегий*, следовательно, – и духовной. А затем, сохранилось известие, что в конце 1714 года Пётр, создав духовных и светских сановников, торжественно объявил им что он хочет быть *начальником* российской церкви²⁵⁶.

Чтобы не упрекнули нас в том, будто мы навязываем Регламенту мысли, каких он вовсе не содержит (хотя и приведённые данные должны уже в достаточной мере защитить нас от этого упрёка), мы считаем нужным указать ещё на одно обстоятельство, из которого открывается, что и сам Феофан, автор Регламента, понимал начертанный им образ отношений Государя к церкви в смысле понтификата или суммэпископата. Мы уже говорили, что Феофан вынужден был писать

защитительные трактаты о новой форме церковного управления. Один из таких трактатов носил заглавие: „Розыск исторический, коих ради вин и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожного закона; а в законе

–236–

христианством христианами государи могут ли нарециися епископы и архиереи, и в каком разуме“. Сочинение это имеет целью доказать из истории, что императоры, – как римские, так и византийские, – сосредоточивали в своих руках власть не только светскую, но и духовную; доказывая это, автор хотел показать, что на управление церковными делами государь имеет право, и таким образом косвенно оправдать совершённое в церковном управлении преобразование²⁵⁷.

Могут нам сделать и ещё несколько возражений против нашей мысли, что Петровское законодательство даёт достаточное основание для обвинений нашей церкви в цезаре-папизме. Отметим некоторые из них.

Могут сказать и говорят (Хомяков), что Пётр никогда не усвоил своей власти тех свойств, какими у католиков характеризуется власть римского первосвященника, – напр., верховного права вязать и решить грехи, непогрешимо формулировать догматы и т. п. На это, прежде всего, достаточно заметить, что цезаре-папизм, характеризуя известную систему церковного управления, вовсе не предполагает с необходимостью аналогии между государем и папой во всех отношениях, – напр., и в отношении права совершать таинства. Но для любителя исторических курьёзов можно бы было привести некоторые данные, показывающие, что Пётр не прочь был присвоить себе право, например, *предавать анафеме*²⁵⁸; а русскому государственному праву не чужда мысль о непогрешимости монарха не только в действиях, но и в *мнениях*²⁵⁹.

Ещё чаще утверждают, что не следует придирается к букве того или иного общего положения, высказанного в Регламенте или сопринадлежащих с ним актах, потому что Пётр и Феофан,

как люди дела, не сильны были в выработке эластичных, не поддающихся никаким придирам формул, а часто многое говорили, употребляя Петрово выражение, „не осматривая“. Следует, говорят, смотреть

–237–

на характер частных предписаний Регламента и от них отвлекать общие принципы, а не останавливаться с чересчур строгой критикой на неудачных аксиоматических положениях вводных к Регламенту частей. При этом, будто бы, окажется, что государственная власть, ограничиваясь лишь вмешательством в сферу внешних церковных отношений, нисколько не лишала церковь самостоятельности в делах веры и вообще внутренней жизни.

На это нужно сказать, во-первых, что тем-то и нехорошо неудачно сформулированный закон, что исполнители его *не имеют права игнорировать его буквальный смысл*. Этого требует само законодательство; – в подтверждение укажем на 65 статью наших основных законов. Этого же требовал и Пётр. В присяге членам духовной коллегии говорится: „кленуся и еще всевидящим Богом, что вся сия, мне ныне обещаваемая, не иначе толкую во уме моем, яко провещаваю устами моими, но в той силе и разуме, яковую силу и разум написанные zde слова чтущим и слышащим являют“²⁶⁰. Во-вторых, и в частном законодательстве встречаются положения, не безусловно безразличные для православного христианина. Например, обычай ходить в дома со святой водой и святыми иконами назван в одном месте пустым „суеверием“. В среде православных находились и доселе найдутся некоторые люди, которые едва ли с этим взглядом или, – во всяком случае, – с его тенденцией согласятся.

* * *

III

Для большей определённости в суждении о достоинстве церковной реформы Петра Великого, не лишним было бы знать: а) созданную Регламентом церковно-административную практику Петровского времени; – б) отношение к преобразованному строю церковного управления со стороны

русской иерархии в после-петровское время; – и в) раскрытие положенных в основу реформы принципов в после-пет-

–238–

ровском законодательстве. Поэтому мы позволим себе в настоящей главе сказать несколько слов об этих предметах, хотя на первый взгляд и может показаться, что они прямого отношения к нашей теме не имеют.

А

Вот как г. Белогостицкий рисует отношение Петра к церковно-административной деятельности св. Синода. Объявив себя „крайним Судией“ духовной коллегии, Пётр очень строго следил, чтобы провозглашённый таким образом принцип зависимости духовного правительства от Главы государства не оставался мёртвой буквой. Синод не может без его ведома издавать новых постановлений по своему ведомству. Так на первых порах Синод попробовал было издать, не представив Государю на апробацию, предполагаемые постановления, и Государь, узнав об этом, сделал выговор членам Синода и изданные определения велел уничтожить. Но эти же постановления, когда в 1722 году они были представлены ему на апробацию, он одобрил к изданию²⁶¹. Но этим Пётр не ограничивался. Как верховный Судья духовной Коллегии, он то и дело находил нужным руководить ею. Он издаёт указы, в которых обращает внимание Синода на необходимость исправления тех или иных сторон церковной жизни. Если он уезжает, то и тут не забывает Синода: он пишет ему письма, в которых или требует от него исполнения чего-нибудь, или велит подождать решать какое-нибудь дело до своего приезда, или же отвечает на предложенные Синодом вопросы²⁶².

Словом, сам Синод без ведома Государя ничего не предпринимал. Это хорошо видно из тех указов, какие давал Пётр Великий Синоду даже в таких вопросах, как вопросы веры и нравственности. Стоит только вспомнить известный указ Петра относительно исповеди, превращавший это великое святое таинство в способ распознавать политическую благонадёжность подданных, – и совершенно ясно становится, как далеко простирал преобра-

–239–

зователь свою мощную руку. Он смотрел на Синод, как на *государственное* учреждение, а потому с своей точки зрения, конечно, был прав, требуя, чтобы Синод служил пользам государства²⁶³. Пётр постоянно издаёт указы, в которых *предписывает* Синоду распорядиться то тем, то другим, – напр., озаботиться просвещением народа, определить монастыри для школ, переводить некоторые необходимые, по его мнению, книги и т. п.²⁶⁴; издаёт указы о монахах и вообще духовенстве, сокращает круг ведомства духовного суда и пр.²⁶⁵. Словом, Государь, как в Регламенте определил Синод государственным учреждением, „от высочайшей власти учреждённым“, так до конца жизни и смотрел на него, как на подчинённую ему коллегию, для которой он – „крайний Судия“, коему обязан Синод представлять свои определения; последние однако Государь может принять, но может и не принять, как действительно и случалось²⁶⁶.

Можно ли после этого отрицать, что с *своей стороны* Пётр делал всё, чтобы цезаре-папистический характер церковного, управления, изображённый в Регламенте, не оставался только на бумаге, а являлся таковым и в действительности?

Указанное впечатление ещё более усиливается и даже принимает такой вид, как будто Пётр нарочно старался унижать духовную власть, если посмотреть на отношение Сената к синодской деятельности. Равный *de jure* Сенату, Синод *de facto* не пользовался таким равенством. Сенат в отсутствие Государя позволял себе, как жаловался однажды Петру Синод, – „объявлять Правительствующему Духовному Синоду приказание, аки бы подчинённому, не взирая на оное равенство“; и любопытно, что эту жалобу Пётр оставил без последствий²⁶⁷... Не пользовался Синод равенством с Сенатом и относительно права делать изъяснение уже существующих законов. Самостоятельно делать серьёзные разъяснения Синод не имел права; по-

–240–

видимому, он должен был обращаться за ними к Государю, который был его „крайним судией“, но никак не к Сенату,

равному с Синодом по праву. В действительности же было именно последнее. Синод, наравне с прочими коллегиями, должен был, в случае неясности закона, „приносить выписки в Сенат“, а тот, собрав все коллегии, должен был „мыслить и толковать под присягой“, не смея, впрочем, полагать окончательного определения без апробации самого Государя²⁶⁸. Точно также Сенат стеснял и право синодского суда²⁶⁹ и администрации²⁷⁰.

Утверждая выше, что *законодательство Петра вводило у нас цезаре-папизм*, но что если наша церковь остаётся *соборной*, то лишь *вопреки* этому законодательству, мы теперь видим, что церковно-административная *практика* Петровского времени сохраняла цезаре-папистический характер, намеченный в регламенте. Невольно является вопрос: благодаря чему же всё-таки нельзя признавать в управлении нашей церковью цезаре-папизма? По нашему мнению, – единственно благодаря тому, что *эта система, хотя и узаконенная, и практически осуществлявшаяся, никогда не признавалась законной, как со стороны иерархии, так и со стороны паствы.*

Что не по свободному согласию русских архиереев был учреждён Синод, это мы видели. Равно и сам Синод, после своего учреждения, не смотрел на себя так, как того хотелось Петру, а, – исходя из того положения, что заменив собой патриарха, он, по Регламенту, „имеет честь, силу и власть патриаршую или едва ли не большую“, – всюду ревниво оберегал (хотя и не всегда с успехом) свои „равные патриаршим“ права. Так он не пишет в начале указов имени Государя, ставя себя впереди, как заменяющего патриарха: „Святейший Синод приговорили“²⁷¹... Затем, – суд духовный совершался медленно, и вот светская власть побуждает его решать дела скорее, „без волокиты“; но Синод, ревниво относясь к своим правам, усматривал себе „обиду“ и „умаление своей чести“ в по-

–241–

добных побуждениях со стороны светской власти²⁷². Много и других подобных же протестов против установившегося

режима обнаруживала духовная власть Петровского времени. Правда, эти протесты были уж чересчур слабы; но могли ли они быть сильнее под железной рукой Петра? Что же касается народа, то в его глазах высшей церковной властью всегда были святители церкви. Лишь заручившись их согласием, хотя бы только видимым, мог Пётр надеяться сообщить авторитетность в глазах народа новому церковно-правительственному учреждению. И во всё последующее время для народа истинной церковной властью оставался собор иерархов, а не повелевавший последним Государь; и если бы Государь задумал без Синода издать какое-либо распоряжение по делам веры или церковной жизни, оно непременно вызвало бы народные волнения. В этом сознаётся и Регламент. В 7 пункте I его части говорится, что простые люди „не так на самодержца своего, яко на верховного пастыря в коем-либо деле смотрят“²⁷³. Это непризнание церковью верховной власти над собой Государя и не позволяет называть её управление цезаре-папистическим. Светская власть провозгласила принцип своего верховенства над церковью и фактически захватила в свои руки её высшее управление; но церковь не признала и не одобрила своим согласием ни этого принципа, ни фактического захвата. Следовательно, на своё теперешнее состояние она может смотреть, только как на временное.

Б

Представителями русской иерархии, этими истинными хранителями канонической идеи, ненормальность созданного Петром порядка вещей была всегда признаваема, – даже в самые тяжкие времена церковной жизни. Едва только миновал террор бироновщины и немецкого владычества в 18 столетии, и императрица Елизавета вступила на престол, как два члена Синода, – Амвросий Юшкевич и Арсений Мациевич, – подали Государыне доклад, в котором, указывая на патриаршество, как на идеальную форму церков-

–242–

ного управления, и не дерзая мечтать о его восстановлении, под гнётом свежих ещё воспоминаний о тяжёлом рабстве, хлопотали об устранении от Синода орудий

этого рабства и о пресечении способов к порабощению, почему и просили Государыню упразднить должности светских чиновников в Синоде. Известно, что Елизавета не уважила этих представлений и оставила Синод в прежнем виде. Всё 18 столетие было самым неблагоприятным временем для самостоятельного развития церковной жизни²⁷⁴.

Но едва настали лучшие и более свободные времена, мысль о канонической соборности воскресает в умах лучших людей. В первой четверти 19 столетия вопрос о необходимости созыва местных соборов для дел веры и нужд церкви, независимо от постоянного небольшого собора в лице Св. Синода, серьёзно занимал покойного Московского митрополита Филарета. Из записок о его жизни и времени, изданных Сушковым, мы узнаём, что в бумагах императора Александра I нашлось предположение, составленное митрополитом по поручению Государя, о разделении духовного управления в государстве на 9 церковных округов, причём неминуемы были со временем местные (окружные) и даже великие (всероссийские) соборы, а окружной митрополит стал бы в те же отношения к епархиальным начальникам, какие существовали в древности²⁷⁵. Как видим, средняя степень соборности (окружной) близка уже была к своему восстановлению в строе русского церковного управления. Но на этом дело естественно не остановилось-бы. Раз ожившая и воплотившаяся в жизни идея потребовала бы своего восстановления и в других степенях. И действительно, как открывается из тех же записок Сушкова, преосв. Филарет приходил к мысли и о ненормальности высшего управления нашей церкви²⁷⁶. Ненормальность эта состоит в том, что

—243—

в Синоде начало соборное²⁷⁷ слито с единоличным, и им одним заменены и личная власть патриарха, и ограничивающая её власть соборная. Но и мыслям этого Первосвященителя не суждено было осуществиться за смертью императора Александра²⁷⁸.

Из приведённых примеров видно, что лучшие представители нашей высшей иерархии, как только

представлялась возможность, всегда были готовы высказаться против двух главных ненормальностей в церковном управлении, – порабощения со стороны светской власти и отсутствия соборности. И можно надеяться, что дух этого протеста никогда не замрёт в доблестнейших из наших архипастырей; и доколе ещё хоть искра такого духа будет теплиться в чьём-либо из их сердец, никто не имеет права обвинять нашу церковь в цезаре-папизме.

В

Но если в иерархии русской всегда жило стремление возратить церковному управлению чистоту канонической соборности, то светская власть, наоборот, весьма настойчиво и систематически стремилась усилить эту подчинённость церкви государству, прочное начало которой положено Петром Великим. Орудием этого подчинения является обер-прокурор св. Синода. Должность эта учреждена ещё Петром I. В Петровской инструкции синодскому обер-прокурору он называется „оком государевым и стряпчим о делах государственных в Синоде“. Он должен „накрепко смотреть, чтобы в синоде не на столе только дела вершились, но и самым действием по указам исполнялись“. Первоначально по инструкции обер-прокурор в Синоде имел значение только *наблюдателя*. Но такое его значение сохранялось только при Петре. „Так-как власть, говорит Кедров, всегда стремится к соответствующим отличиям, а ответственность обер-прокурора Синода была очень велика, то последний скоро сделался полным руководителем Синода. Обер-прокуроры Синода впоследствии действовали

–244–

очень нередко через Синод, как через своё орудие, и управляли таким образом внутренними делами всей русской церкви²⁷⁹... Некоторое основание такой власти дано в самой Петровской инструкции. По этой инструкции, обер-прокурору „должно в своей *дирекции* иметь канцелярию синодскую и служителей оной“. Из этой „дирекции“ и развилась та широкая административная власть обер-прокурора в русской православной церкви, которая совершенно парализовала её,

как животворную силу, превратив в одно из *ведомств*, – „ведомство православного исповедания“²⁸⁰.

Следить за моментами этого превращения по данным из истории обер-прокуратуры 18 века не представляется нужным, потому что в действующем законодательстве по церковным делам история эта не оставила следа. Законодательство же 19 века представляет в этом отношении несколько любопытных примеров. В 1803 году при обер-прокуроре кн. Голицыне издан был указ о вызове в состав Синода епархиальных архиереев для *временного* присутствия в Синоде. По духовному Регламенту, Синод имел *постоянных* членов, борьба с которыми, конечно, была труднее для синодских обер-прокуроров 18 века, чем борьба с выбранными по усмотрению самого обер-прокурора *временными* членами в 19 веке, когда даже такие сильные и мощные иерархи, как Московский Филарет, должны были уклоняться от присутствия в Синоде, чтобы не подчиняться таким обер-прокурорам, как граф Протасов²⁸¹. Этот указ 1803 года нельзя не рассматривать, как значительный шаг вперёд на пути к окончательному порабощению церкви. Благодаря этому указу, власть архиереев, заседающих в Синоде, сделалась совершенно призрачной, потому что обер-прокурор всегда имеет возможность избавиться от неугодного ему члена Синода. В 1818 году учреждено министерство духовных дел и народного просвещения. С закрытием его в 1824 году вся

–245–

власть министра духовных дел перенесена на обер-прокурора. С этого времени православная церковь получает официальное наименование „ведомства православного исповедания“, окончательно организованного при обер-прокуроре графе Протасове в 1835 году – на тех же основаниях, как и все другие министерства. Обер-прокурор вполне получает права министра по законодательным и административным делам православной церкви. По делам этого рода его стали приглашать в заседания Государственного Совета и Комитета министров, где он является единственным представителем православной церкви²⁸².

Параллельно с возрастающим значением обер-прокурорской власти, получила большую определённую и законодательная формулировка отношений Государя к церкви. В акте о наследии престола, 5 апреля 1797 года Император именуется *Главой церкви*. Выражение это вошло в основные законы, как примечание к 42 статье I тома²⁸³. Как ни усиливаются наши законоведы ослабить значение этого выражения, оно всё-таки остаётся весьма характерным самообличением светской власти в насильственном порабощении церкви. В самой 42 статье некоторые исследователи нашего конфессионального вопроса, напр., профессор Горчаков, видят отблеск протестантских воззрений, выраженных в учении о суммэпископате. „ В словах: *блюститель правоверия*, говорит он, так и слышится отражение понятия: *Schirmherr der Reinheit der Lehre*“²⁸⁴. Поэтому совершенно справедливо, напр., Романович-Славатинский говорит, что „пересмотр этой редакции 42 статьи был бы очень желателен“²⁸⁵. По 43 статье, охраняя русскую православную церковь, самодержавная власть действует посредством святейшего правительствующего Синода, *ею учреждённого* или, как комментирует Романович-Славатинский, „при посредстве бюрократической системы обер-прокурора“²⁸⁶. Представление кандидатов на вакантные епископские кафедры принадлежит Синоду и делается через обер-прокурора,

—246—

но выбор кандидата — неотъемлемое право верховной власти. Ещё более: она может назначать на епископскую кафедру и *motu proprio*. Подобные antecedentes, как известно, бывали в период синодальный²⁸⁷.

* * *

Мы пришли к концу нашего исследования. Целью наших историко-канонических справок не было — дать что-либо фактически новое по затронутому вопросу; в этом отношении мы ничего не могли прибавить к богатому и разносторонне разработанному материалу этого вопроса. Мы хотели только сгруппировать этот материал в интересах исчерпывающей оценки Петровской церковной реформы и, затем, тщательно

анализируя соответственные факты и принципы, произвести саму такую оценку. В последнем отношении, смеем надеяться, нам удалось сказать и нечто такое, что доселе или не говорилось, или говорилось в иной постановке и с иными практическими тенденциями. Если бы, однако, иному сведущему и строгому ценителю показалось, что мы сумели только „*proprie communia dicere*“, то и тогда мы не считали бы свой труд напрасным, потому что по таким практически весьма важным вопросам полезно время от времени напоминать заинтересованным кругам русского общества и общеизвестные факты и принципы.

Что касается нашей практической тенденции, то она очень проста. Мы хотели убедить читателей (насколько нам это удалось, судить не нам), что в созданной Петром I и доселе существующей системе русского церковного управления нам решительно нечем дорожить; – стремления реформировать эту систему не только не надо страшиться, а надо его приветствовать, как попытку водворить, наконец, в нашей церковной жизни господство той канонической соборности, которой мы лишены вот уже почти 200 лет.

Само собой понятно, что и новая реформа, – в зависимости от её плана и от лиц, коим суждено будет её осуществлять, – может создать также нечто далеко не идеальное. Чтобы этого, по возможности, не случилось, надо, чтобы само проведение её и детальная разработка совершались при строгом соблюдении *всех условий канонической со-*

–247–

борности. Надо, чтобы она была не делом чиновников и не делом только заседающих в св. Синоде или даже несколько большего числа архиереев, а свободным делом *всей русской Церкви.* Как осуществить это условие, на это пока мы не считаем себя в состоянии точно и полно ответить. Но одно, по нашему мнению, здесь будет безусловно полезно, – это, чтобы всякие проекты преобразования предварительно подвергались самому широкому и свободному обсуждению в органах нашей духовной и светской гласности. А на всех канонически-образованных и просто умудрённых духовным опытом людях

лежит нравственный долг пойти навстречу нашей церковной нужде с своими знаниями и с своей опытностью, не молчать в таком деле, где молчание может оказаться преступным.

С этой точки зрения мы искренно приветствуем появление статей г. Л. Тихомирова и проф. Заозерского, как отвечающих нуждам времени, и желаем, чтобы эти голоса не оставались одинокими²⁸⁸.

П. Тихомиров

Берлин. 1903 г. 22 (9) ноября.

**Глаголев С.С. [Ислам:] Коран // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 248–280 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–248–

С именем Магомета связывается мысль о Коране, как книге, в которой он изложил или в которой изложено его учение. Несомненно, Коран есть создание Магомета, создание его не в меньшей, а даже в большей степени, чем, напр., Гамлет или Макбет являются созданиями Шекспира. Но если драмы Шекспира исчерпывают его дело или то, что французы называют *oeuvre*, то никак нельзя сказать, что Коран, т. е. изложение учения Магомета, было исчерпывающим его *oeuvre*’ом. История религий учит нас, что в деле образования и развития религиозных общин вообще мало имело значения, что написал или что непосредственно записали за каким-либо религиозным реформатором, важны были всегда личность реформатора или основателя общины и его дела. Если бы не было Магомета и если бы Коран упал с неба именно в том виде, в каком он имеется у арабов, и все арабы знали бы, что он действительно имеет сверхъестественное происхождение, можно решительно утверждать, что на арабском полуострове не произошло бы никакого ни религиозного, ни политического движения, и много, много, что, пожалуй, с горяча арабы повыкинули бы идолов из каабы и других святилищ, чтобы потом пожалеть об этом. Религия – не философия. Если в философии автора закрывает книга, и мы знаем лишь сочинения Гегеля, но нам не нужно знать Гегеля, то в религии, наоборот, автор закрывает книгу, и кто знает жизнь и дела Магомета, Коран немного поможет тому понять веро-и-нравоучение ислама.

Дело, *oeuvre* Магомета, это создание им религиозной об-
–249–

щины. Исповедание веры этой общины можно выразить в нескольких коротких предложениях, которые легко может затвердить и навсегда удержать самая слабая память. Можно

утверждать, что краткость исповедания есть даже необходимое условие успеха религиозной пропаганды. Вольтер сказал, что революцию может произвести книга, стоящая несколько су, как, напри., Евангелие, и её никогда не могут произвести книги, стоящие сотни франков, как, напр., французская энциклопедия. В этих словах заключается много истины. Но истиной является также и то, что всякое исповедание веры развивается и разрастается как в историческом, так и догматическом отношении. Из краткой формулы вырастает книга, потом десятки и сотни книг. Среди религий ислам представляет особенный интерес для исследователя тем, что в нём первая и важнейшая книга – Коран является всецело делом его основателя. Этого нет ни в религии Будды, ни в религии Зороастра, ни в религии Лао-тзи и, этого не чувствуется и в „книгах“ Конфуция. Коран – другое дело. Духом Магомета веет от каждой его суры. Окончательная кодификация Корана совершилась около 651 г., Магомет умер в 632, не прошло 20 лет со смерти основателя религии, как его учение уже отлилось в навеки окристаллизовавшуюся форму.

Слово „Коран“ значит чтение, изучение, учение, оно происходит от еврейского кара – читать. Буквально слово „Коран“ можно перевести лекция и точно передать смысл слова, прибавив – лекция, составленная по божественному откровению и под божественным воздействием. Каждое откровение, когда излагалось Магометом общине, являлось Кораном – лекцией, но в конце концов именем Корана стали называть всю совокупность откровений, полученных Магометом. Коран разделяется на 114 сур или глав. Сура или Шура, как и Коран, еврейское слово, оно означает ряд камней в стене, строчку в письме, но как Кораном стали называть совокупность Коранов, так и сурой – совокупность сур, т. е. строчек, и одна сура (2-я) включает в себе 286 стихов, из каковых некоторые (напри. 282) включает до 23 строк. Кораны Магомета записывались его слушателями и почитателями на отдель-

–250–

ных листках или под его диктовку или *motu proprio*. Многие добрые мусульмане совершенно неграмотные знали наизусть

многие Кораны. Но эти непосредственные и верные ученики пророка в 633 г. были большей частью перебиты в борьбе с лжепророком Мосейлимой. Нужно было позаботиться о сохранении письменной редакции Корана. Решили собрать находившиеся в частных руках кораны, чтобы из них составить Коран. Преемник Магомета по государственному и религиозному управлению общиной Абу- Бекр поручил это дело Зейду. Зейд взялся за него очень неохотно, но успешно его выполнил. Однако рядом с Кораном редакции Зейда, принятой Абу-Бекром существовали варианты и дополнения в частных руках. Возникали разногласия и споры. Чтобы уничтожить их, решили составить каноническую редакцию Корана. Говорят, что она была составлена таким образом. Были отобраны все имевшиеся у отдельных лиц листы Корана и затем, когда Коран был редактирован, все варианты были уничтожены. Если принять, что Зейд в канонической редакции точно повторил первую редакцию, то тогда получим, что дело издание канонического Корана было чрезвычайно простым, оно было простым делом уничтожения. Уничтожение во всяком случае совершено было очень успешно. Коран, одна из немногих священных книг, не имеющих вариантов. Разумеется, уничтожение вариантов текста не уничтожило вариантов понимания. Коран понимается и толкуется различно. Но важно уже и то, что относительно объекта понимания не поднимается споров.

Арабы в средние века занимались разработкой логики, но Коран Магомета не даёт предчувствовать, что народ, у которого создавалась эта книга, впоследствии будет трактовать о системах, определениях и доказательствах. Коран не знает системы, не знает последовательности, ему чужды требования связи между предыдущим и последующим, единства содержания в отделе. Это очень понятно. Имея в виду раскрыть какое-нибудь положение, Магомет высказывал, развивал его и затем по случайно представившемуся поводу, по личному вдохновению он присоединял новые стихи, имеющие для себя психологическое объяснение, но в своих отношениях к другим стихам со-

всем не имеющие логического оправдания. Поэтические создания древних отражают в себе естественную мысль человека, постоянно перебегающую с предмета на предмет и управляемую естественными ассоциациями. Наши книги не отражают в себе течения нашей мысли, мы выбрасываем на бумаге всё не относящееся к делу. Поэтому в современных сочинениях очень трудно искать процесса, которым человек дошёл до известных тезисов, сочинения дают только результаты процессов. На первичной ступени развития человек не стесняется показывать другим, каким на самом деле сумбурным путём может двигаться мысль. Едущий дикарь поёт, находя постоянно новый материал для песни в окружающей природе. Увидел берёзу, поёт: вот стоит берёза; мелькнула перед ним лисица, он поёт: как бы хорошо было поймать её. Коран Магомета стоит на промежуточном пути между безыскусственной песнью дикаря и нашими трактатами, и его язык представляет собой переход от поэзии к прозе. Этот язык совершенно справедливо уподобить нашим раёшникам с той разницей, что в Коране вместо вульгарной насмешки обыкновенно слышится неподдельное благоговение. Вот стиль – хотя и не буква Корана. „Клянусь пышным днём сиянием и тихой ночи обаянием. Господь тебя, ведь, не оставил и милости своей Он не убавил. Поистине конец – всему началу венец. Он благом дарит обильным, на веки сделает Он сильным. Не сиротой ли Он тебя нашёл? взыскал бездомного, на верный путь повёл. Не бедным ли тебя Он повстречал? и вот – тебе богатство дал. И ты сирот не притесняй, просящему немедленно подай. И благодать Божью прославляй“ (см. 93 суру). От чистого стиха Магомет пришёл к рифмованной прозе и затем к прозе чистой. Ренан считает его творцом последней в арабском языке.

Если Магомет, возвещая откровения, непринуждённо переходил от одного предмета к другому, то тем более непринуждённо его почитатели записывали на своих листках его различные откровения, не делая отметок о различии времени и обстоятельств произнесения. И вот – в таком хаотическом виде Зейд получил записи Корана,

чтобы из них составить незыблемую священную книгу. Чем руководился он при распределении откровений? Полагают, что этот арабский мыслитель поступил очень просто, он избрал принцип длины: чем длиннее сура, тем она ближе к началу. Однако первая сура – очень короткая (7 ст.) – выдвинута, очевидно, по другому принципу, она представляет молитву, постоянно читаемую мусульманами и обладающую по их представлениям особенной действенностью. Эта сура имеет много наименований (сура, заключающая в себе все прочие, сура достаточная, сура хвалы, милосердия, молитвы, мать Корана, мать книги). Но за ней суры располагаются по убывающему количеству стихов, лишь с весьма незначительными отступлениями.

Если в Коране нет системы, то ничто, конечно, не препятствует каждому привести в таковую его содержание, распределить по рубрикам, разделить догматические, нравоучительные и исторические элементы. Было сделано много попыток расположить Коран по принципу хронологическому, причём довольно наивно предполагалось, что Магомет Мекки (начала) и Магомет Медины (конца) – два разных Магомета, разно учившие и разно излагавшие свои мысли, первый – энтузиаст, лирик, второй – значительно остывший и даже несколько плутоватый моралист. Позволительно думать, что такие предположения скорее помешают правильному пониманию ислама, чем будут ему способствовать. Магомет выступил проповедником не 20, а 40 слишком лет, его воззрения, верования, чувства сформировались и окрепли, по частным вопросам и пунктам он мог менять решения и взгляды, но в общем и основном он не мог меняться. В Коране находят несогласованность, пытаются указывать противоречия и отсюда делают выводы, что такие места Корана созданы в различные эпохи, и, так сказать, различными Магометами, т. е. что они обуславливаются переменой убеждений арабского пророка. Но так ли это? Не заключают ли взгляды каждого из нас в каждый данный момент много несогласованного и противоречивого? Человек ограничен,

его отдельные суждения обыкновенно определяют отдельную сторону предмета и взятые обособленно кажутся противоречивыми, когда на самом деле они только восполняют

–253–

одно другое, а порой обнаруживают бессилие мысли найти выход из лабиринта антиномий. Не нужно спешить искать противоречий в Коране, не нужно спешить соглашаться и примирять его суры между собой, нужно пытаться понять психологию создателя Корана, понять, почему из одних и тех же уст и по-видимому за одно и то же раздавались то благословения, то проклятия, понять, почему один и тот же голос призывал то к безпредельному прощению и милосердию, то к бесчеловечной мести. Без сомнения, это трудно, и потом в конце концов такое истолкование, личности и книги всегда окажется субъективным. Но всё-таки, кажется, это есть единственный путь для получения правдоподобных выводов.

Наиболее ясным и бесспорным пунктом в Коране является учение о едином Боге. Есть единый Бог милосердый и милостивый. Во имя этого Бога даны все суры Корана (только 9-я сура не предваряется этим надписанием). Во имя Бога милосердного и милостивого – *бисмилляги ррагмани ррагим*. *Рагмин* значит милосердый ко всем без различия, *рагим* – милосердый к заслуживающим милосердия. „Бог, нет другого Бога кроме Его. За ним все лучшие имена“ (сура 20:7). Истинный Бог есть *Аллах*, боги ложные и даже понятие божества обозначается словом *илях*. „Я – Бог, нет другого бога кроме меня, говорится далее в той же суре (14). Так почитай меня и в воспоминание обо мне твори молитву“. „Не полагай на ряду с Богом других богов, ибо будешь низвержен в геенну, покрытый срамом и презрением. Изберёт ли вас Бог случайно в сыновья и возмёт ли девушек в ангелы? Вы произносите этим страшное слово“ (17, 41–42). Ему (Богу) принадлежит всякое существо на небе и на земле. Те, которые подле него, не пренебрегают поклоняться Ему и не пропускают этого. Они прославляют хвалы Его днём и ночью; они ничего не выдумают на Его счёт. Взяли ли они богами на земле, богов способных воскрешать мёртвых? Если бы был другой бог кроме Его на небе и на

земле, то они уже погибли бы. Слава владыки трона выше, что Ему приписывают... Ангелы поклоняются ли другим божествам кроме Бога“ (сура 21, 19–24)? Идея Бога, по мысли Магомета, неизбежно соединяется с идеей единства.

–254–

Если бы рядом с Богом были другие боги, возникла бы борьба, по-видимому, должен бы был разрушиться мир, в конце концов высочайший Бог должен бы был восторжествовать, и все боги кроме одного должны погибнуть. Если это так, то мысль о том, что Бог не один является богохульством. Но это утверждают язычники, воздвигающие идолов многим богам и христиане, учащие о Троичности. Против язычников Магомет направил приведённые выше 19–23 ст. 53 суры, которые по преданию ему лучше было бы направить против самого себя, так как перед этим он будто бы готов был вместе с мекканцами почитать их богов. Против христиан направлены многие места Корана. Таковой является вся (кратчайшая) 112 сура. „Скажи: Бог Един. Это Бог, к Кому все существа обращаются в своих нуждах. Он не родил и не был рождён. Он не имеет Себе равного в чём бы то ни было“. „О вы, получившие писания, не изменяйте в вашей религии истинной веры, не говорите о Боге кроме истины. Мессия Иисус, сын Марии, посланник Бога и Его слово, которое Он бросил в Марию. Он дух, происходящий от Бога. Веруйте в Бога и Его посланников и не говорите: есть Троица. Перестаньте это делать. Это вам будет выгоднее, ибо Бог един. Слава Ему: как у него будет сын? Ему принадлежит всё, что на небесах и на земле. Его покровительства достаточно. Довольно иметь покровителем Бога. Мессия не пренебрегает быть Слугой Божиим, не более как ангелы приближающиеся к Богу“ (4, 169–170). „Неверный тот, кто говорит: Бог – третий из Троицы, между тем как нет Бога кроме Единого Бога. Если они не перестанут... наверное страшное наказание ожидает неверных. Не возвратятся ли они к Господу, не будут ли они умолять о прощении? Он терпелив и милосерд. Мессия, сын Марии, был только посланник; другие посланники Ему предшествовали. Его мать была правая. Они питались кушаньями“ (5, 77–79). „Они (христиане) говорят: Бог имеет

сына. По славе (собганагу: это хула на славу Божию) нет. Скажите лучше: всё, что есть на небесах и на земле, принадлежит Ему и всё Ему повинуется“ (2:110). Можно предположить, что христианское учение было изложено Магомету в неправильном

–255–

освещении, учение о троичности лиц развивали пред ним в ущерб учению о единстве существа, может быть передававшие ему это учение и сами представляли его неясно и неправильно. Благочестие Магомета глубоко могло оскорбиться кажущимся политеизмом учения. Политеизм ограничивает Божество и для того, кто глубоко воспринял мысль о Божестве, он является отталкивающим и богохульным. Видно, об Иисусе Христе Магомету говорили много хорошего и поэтому Магомет нигде не учит, что Иисус присвоил себе не принадлежащее божеское достоинство. Таковое приписали Ему христиане. Напротив, Магомет обращает в свою пользу пророчество Иисуса Христа о ниспослании утешителя (Еванг. Ин.15:26;16:13). В Коране говорится следующее: „Иисус, сын Марии, говорил своему народу: о дети Израиля, Я посланной к вам апостол Божий для подтверждения пятокнижия, которое дано вам до меня и для объявления вам о приходе после меня посланника, которого имя будет Ахмет“ (Ахмет одного корня с Магомет, значит славный). Христиане, возвысив Иисуса до Бога, оскорбили Бога; евреи, не принявшие посланника Божия (Магомета), о котором возвещалось в их книгах, тоже оскорбили Бога, отсюда становится понятным следующее наставление Корана: „о верующие, не избирайте друзьями жидов и христиан; они друзья одни другим. Тот, кто примет их за друзей, кончит сходством с ними, а Бог не будет путеводителем нечестивых“ (сур. 5:56).

Бог един. Как единый, он есть начало и конец всего. „Он первый и последний внутренний и внешний (невидимый и видимый). Он знает всё“ (сур. 57:3). Всё существующее есть создание Божие. „Мы сотворили, говорит о Себе Бог, небеса и землю и всё пространство, которое разделяет их, в 6 дней. На нас не напала усталость“ (сур. 50:37). Эта последняя антропоморфная фраза представляет собой наивное

выражение и утверждение теистической мысли, что Бог есть не устроитель (демиург), а творец вселенной. Он творит из ничего, творение ничего не прибавляет к Нему и ничего не отнимает от Него, поэтому творческий акт или творческие акты и не вызывают в Нём усталости. Так за этой человекообразной фразой наивного

—256—

араба скрывается более возвышенное, чистое и достойное представление Божества, чем за длинными схемами пантеистических определений, разрешающих Бога или в ничто, или в какую-то фантастическую потенцию мира. „Это Бог отделяет плод от ядра; Он повелевает выходить жизни из того, что умерло, и смерти из того, что живо. Таков Бог. Зачем же вы отвращаетесь от Него? Он повелел мерцать заре; Он установил ночь для отдыха и солнце и луну для счисления времени. Таково определение мудрого, знающего. Это Он, Который поместил звёзды (на небе) для вас, чтобы вы направлялись в темноте на земле и на морях. Мы везде повелели сиять знамениям для тех, которые понимают. Это Он, кто произвёл всё от одного человека; вы имели вместилища в чреслах отцов ваших и залог в утробах ваших матерей. Мы явили знамения для тех, которые понимают. Это Он, Кто повелевает сходиться воде с неба. Ею мы заставляем произрастать зелени всякого растения, ею мы производим ствол, откуда вырастают помещённые родами зерна, и пальмы, ветви которых дают великие кисти, и сады, усеянные виноградом и маслины, и гранаты, которые сходятствуют и различествуют одни с другими. Бросьте взгляды на их плоды, рассмотрите их плодоношение и их спелость. Наверное во всём этом есть знамения тем, которые понимают. Они (язычники) присоединяют к Богу гениев, между тем как Он создал их; по своему неведению они выдумывают Ему сыновей и дочерей. Слава Ему. Он много выше того, что Ему приписывают. Творец неба и земли, как бы Он имел детей. Он, у Которого нет товарища, Который сотворил все предметы, который знает все предметы? Это Бог, ваш Господь, нет другого Бога кроме Его. Творец всех предметов. Почитайте Его. Он смотрит за всеми предметами. Взоры людей не могут Его

коснуться. Он касается взорами всего. Проницательный, ведущий“ (сур. 6, 95–103). „Клянусь, говорит Бог... что мы сотворили человека прекраснейшим образом“ (по образу – прямым, с красивым лицом, сур. 95, 1 и 4). „Я сотворил людей и гениев только затем, чтобы они Мне поклонялись“ (сур. 51:56). Но если все созданы для поклонения Богу или для прославления Его, то

–257–

почему же многие не поклоняются Ему, не почитают Его, не исполняют Его велений? На этот важный вопрос даётся ответ в 15 суре. „Мы, говорит Бог, установили на небесах знаки зодиака и расположили их в порядке для тех, которые смотрят. Мы защищаем их от прикосновения всякого беса, побитого камнями (Авраам по Магометанскому преданию отбил камнями искушавшего его дьявола). Если он подкрадётся для подслушивания тайно и тогда отмечается видимой для всех огненной чертой. Мы распростёрли землю и набросали по ней горы и повелели произойти всем вещам в известном размере. Мы посылаем оплодотворяющие ветры, мы низводим с неба воду, которой вас напояем и которую вы не сохраняете. Мы повелеваем жить и повелеваем умирать, мы одни всё наследуем. Мы знаем тех из вас, которые идут вперёд и которые остаются сзади. Господь ваш некогда соберёт вас. Он мудр и знающ. Мы сотворили человека из персти, которую обрабатывают. До него мы уже создали гениев из тонкого огня. Вспомни, как Бог сказал ангелам: Я сотворил человека из персти, из той глины, которую обрабатывают. Когда я образую его и вдохну в него мой дух, простритесь пред ним, поклоняясь Ему. И ангелы простёрлись все, все, исключая Эблиса; он отказался быть с теми, которые преклонялись. Тогда Бог сказал ему: О Эблис, зачем ты не с теми, которые простирались? Я не преклонюсь пред человеком, которого Ты сотворил из персти, из той глины, которую обрабатывают. Бог сказал ему: теперь пошёл ты вон побитый камнями. Проклятие отягощает над тобой до дня воздаяния. Он отвечал: о Господи, дай мне отсрочку до дня, когда люди будут воскрешены. Бог сказал ему: отсрочка дана тебе до дня предназначенного предела. Господи, сказал

Эблис, так как Ты меня провёл, я прикрашу (грех?) для них на земле и постараюсь их провести кроме искренних твоих слуг. Бог отвечал: это точно истинный путь, ибо ты не имеешь никакой власти над моими слугами, ты будешь иметь её над теми, которые за тобой последуют и заблудятся. Геенна есть обещанное всем им местопребывание“ (сур. 15, 16–43). Это повествование о падении Эблиса (диавола), которое имело своим

–258–

следствием и падение людей, многократно повторяется в Коране (сур. 2, 32; 7, 10; 17, 63, 65; 18, 48; 20, 115; 26, 95; 34, 19; 38:74). Оно содержит утверждение, что диавол пал гордостью и что он наметил себе цель склонять людей к падению. Во второй суре говорится об Адаме и его супруге: „сатана заставил их поскользнуться и заставил удалиться из места, где находились“ (34). Среди арабистов довольно распространено мнение, что парсизм оказал значительное влияние на ислам, как он оказал таковое и на еврейскую религию. Трудно понять, чем поддерживалась и как могла иметь жизненность такая странная теория. Ведь, Эблис – явный сколок библейского демона – имеет очень мало сходного с персидским Ангромайянусом. Там злой принцип изначален, здесь он является производным. Там Ангромайянус безусловно не подчинён Агурамазде (благодару Богу). Здесь везде утверждается, что Эблис создан Творцом, зависит от Него и лишь по его милости получает свою ограниченную и сомнительную власть. Некоторые (наприм., Дози) говорят о каком-то изначальном монотеизме персов, каковой существовал в эпоху ахеминидов и каковой будто бы влиял на Библию. Но если бы проблематический монотеизм эпохи ахеминидов был и действительным фактом, то и тогда он никак не мог влиять на возникновение и утверждение чистого монотеизма у арабов, так как во всяком случае за много веков до Магомета у персов был дуализм. Зло есть временное попущение Божие. Такова идея Корана. Ни в каких верованиях арийских народов и ни в какой из древнейших эпох не встречается такого утверждения. Там зло утверждается, как изначальный факт, и только последующая

мысль пыталась дать его генезис (напр., сказание о жертвах Царвана у персов, не имеющее ничего сходного с представлениями Корана). Учение Корана о зле, правда, совершенно несамобытно, оно – отзвук христианских и еврейских речей, раздававшихся на арабском полуострове и услышанных и переработанных Магометом. Бог говорит Магомету: „если с тобой случится какое добро, оно идёт тебе от Бога. Зло идёт от тебя“ (4:81). Если зло не от Бога, а все твари – воздания Божии, то значит, зло есть акт свободы тварей. Бог по-

–259–

пускает это злоупотребление свободой. Обращаясь к Магомету, Он говорит: „удаление неверных от истины гнетёт тебя; наверное, если бы ты мог, пожелал бы сделать яму в земле или лестницу для восхождения на небо, чтобы произвести для них какое-либо чудо. *Если бы. Бог захотел, то они все соединились бы на пути правом.* Не будь только в числе незнающих“ (сур. 6:35). „Если бы Бог захотел, то сделал бы из всех вас один народ; но Он хотел испытать вашу верность в соблюдении того, что дал вам. Спешите охотно одни за другими к добрым делам; вы все возвратитесь к Богу; Он Сам разъяснит предмет вашего спора“ (сур. 5:53). „Если бы Бог захотел, то составил бы из вас один народ; но Он кого хочет, заблуждает и кого хочет, направляет; некогда у вас спросят отчёт о ваших действиях“ (сур. 16:95). Как понимать это выражение: „кого хочет, заблуждает, и кого хочет, направляет“? Буквальный смысл его несомненно тот, что Бог, кого хочет губит, кого хочет, спасает. В этих и подобных этому выражениях Корана, говорящих, по-видимому, о том, что Бог столько же ведёт на путь греха, сколько и на путь добра, находят основания для теории, что по учению Корана Аллах стоит выше правды и неправды и что конечная участь людей зависит не от их свободы, а от божественного произвола. Это утверждают относительно ислама многие христианские богословы. Им не мешало бы помнить, что в христианской религии есть исповедание также поставившее Бога выше правды и неправды и развившее теорию о безусловном предопределении. Это –

исповедание кальвинистическое. Оно пытается утверждаться на учении св. апост. Павла (отчасти на 8 и особенно на 9 гл. послан. к Римлянам). Библия употребляет такие выражения: „Бог ожесточил сердце фараона“. Достаточно прочитать историю этого фараона, чтобы видеть, что божественный промысл вразумлял египетского владыку и что только его крайнее упорство в своём ожесточении имело своим последствием, что Бог попустил фараону остаться в его ожесточении. Мысль о Боге, стоящем выше правды и неправды, равнодушно и бесстрастно являющемся причиной блаженства и страдания тварей, есть абстрактная философская мысль, и

–260–

мы лично склонны думать, что она и возникла, и развилась на арийской почве. В мифологии жизнерадостной Эллады скорее можно найти сказания о диком фатуме, чем в мрачном Коране; припомним о Эдипе. Оракул предсказывает, что у Фиванского царя Лая родится сын, который убьёт отца и женится на матери. Своим предсказанием оракул направляет дело так, чтобы предсказание осуществилось. Лай хочет убить родившегося ребёнка. Пастух, которому это поручено, оставляет его в живых. Ребёнок вырастает, не зная отца и матери. Сеть обстоятельств создаёт то, что он убивает первого и женится на второй. Он – совершенно безвинный – совершает преступления, которые всегда считались и будут считаться ужаснейшими в роде человеческом, и рок жестоко карает его и его семью за эти преступления. В этом мифе показывается, что боги сами заставляют человека совершать преступления и потом карают его за них. Это – детерминистическая теория возмездия в религии, которой отвечает детерминистическая теория возмездия в философии. – „Мне суждено воровать“, говорит вор-философ; „а мне суждено бить тебя за это палкой“, отвечает философ – судья. Никакие знамения, никакие наставления не предупреждали Эдипа, когда он совершал преступления, наоборот, указания свыше были прямо рассчитаны на его неправильное понимание. Он считал своими действительными отцом и матерью, воспитавших его мужа и жену и узнав от оракула, что ему предстоит убить отца и

жениться на матери, он покидает эту семью, чтобы не исполнилось пророчество, но по божественной иронии происходит, что то, что человек предпринимает для своего спасения, то и ведёт его к гибели. Если бы в мифе заключалась только мысль о бессилии человека в борьбе с высшей волей, тогда за ним должно бы было признать глубокий, нравственный смысл, но миф учит о бессилии человека в его попытках устоять на пути добра, когда боги толкают его на путь зла. Здесь боги поднимаются по ту сторону добра и зла, в абсолютную сферу нравственного безразличия. Но в идее о Боге, проходящей через Коран, абсолютно не заключается такой мысли. Абсолютный Аллах Сам полагает в себе предикаты милостивого и милосердного, Сам

–261–

определяет свою природу по отношению к людям, как благую и тому, кто по идее Корана является лучшим между людьми, Бог говорит: „если с тобой случится какое добро, оно идёт тебе от Бога. Зло идёт от тебя“. Таким образом между добротой Магомета и благостью Бога остаётся бесконечное расстояние.

Бог благ. Как благой, Он даровал свободу тварям и направляет их к добру, не принуждая. В Коране можно найти много мест, устанавливающих такое воззрение на Бога. Милостивый и милосердый „Бог не налагает никакой душе бремена, которое было бы выше её сил“ (сур. 2, 286 срав. 1Кор.10:13). Но в Коране находятся другие ряды мест. В той же суре, где утверждается возвышенная мысль, возвещённая некогда апостолом языков коринфянам, двумя стихами выше говорится о Боге: „Он простит, кому захочет, и накажет, кого захочет. Бог всемогущ“. Вот – ряд мест в Коране говорящих об отношениях Бога к миру: 2, 252, 254, 284; 3, 3, 139; 4, 81; 5, 53, 96; 6, 35, 122, 178; 8, 17; 10, 99, 100; 13, 30; 14, 4, 32, 48; 15, 19; 16, 95; 17, 14, 21, 32; 22, 41; 29, 60; 35, 9; 42, 6; 43, 31; 48, 23; 61, 5; 67, 3; 91, 8; число этих цитат можно значительно умножить. Из этих мест можно извлечь пять совершенно различных представлений о Боге. Бог благ, печётся о людях. Таково первое и самое возвышенное представление о Боге. Но

из другого ряда мест следует, что Бог совершенно предоставил людей самим себе. Он будет поступать с ними сообразно с их поступками, но Он не содействует их благим начинаниям и не препятствует их стремлениям на путь зла. Третий ряд мест подсказывает вывод, что Бог мстителен, что за непочтение к Нему, за неисполнение Его воли Он воздаст жестоко и сторицей. Образ благого Бога изменяется заметно в образ жестокого деспота. В четвёртом ряде мест образ благого отца и жестокого владыки изменяется в абстрактный и неопределённый образ абсолютного, действия которого нельзя определить никакими законами. Бог представляется действующим немотивированно. Искать принципов, определяющих его действия нельзя. Наконец, в пятом ряде мест проводится положение, устраняющее всякую нужду

–262–

в рассуждении о принципах и способах божественного воздействия. Всё предопределено от века. К шее каждого человека привязана птица (жребий, судьба) и то, что он сделает и то, что с ним будет, предрешено от вечности. Нетрудно понять психологические мотивы и логические основания таких, по-видимому, крайне разноречивых представлений Божества. Человек ищет в Боге любящего отца, таким изображает Бога Коран на многих своих страницах. Но изображает Коран Бога антропоморфно: ведь, ни автор, ни читатели Корана не занимались философией и, вероятно, не слыхали ни о Платоне, ни об Аристотеле. Любовь в человеке может быть деспотической. Отец может насильно лишить сына возможности делать зло. Наблюдение показывает, что Бог не препятствует возможности зла в роде человеческом. Отсюда представление, что Бог представляет людям ходить какими им угодно путями. Но многие поступки людей возмутительны: их неверие в Бога, их неблагодарность к Его щедротам, их жестокость к ближним. Они вызывают законное негодование и требуют законной кары. Признавая собственное негодование на таких людей законным и справедливым, Магомет приписывает его Богу, и если собственное негодование пророка было бессильным, то негодование Божественное могущественно, отсюда Бог

мстителен. Наблюдение, однако, показывает, что нередко благочестивые страдают и нечестивые наслаждаются счастьем. Можно ли говорить о несправедливости Божией, имея в виду эти явления? Конечно, нет. Всё, чем бы кто ни владел, даётся от Бога и никто не может говорить, что ему несправедливо дано мало, когда другому дано много. Всем всё дано даром. И как бы ни мало дано было благ в удел благочестивому, он должен быть благодарен и за них. Отсюда следует, что распределение Богом благ между людьми не может подлежать никакому закону. Со стороны человека нет никаких прав по отношению к Богу, поэтому и нельзя определять, что человек получит от Бога. Всё исходит от Бога, и Сам Бог определяет Себя в своих действиях, эти определения не подчинены ничему. Бог абсолютен, и абсолютное не определимо. Рядом с таким философским понятием о Боге

—263—

в Коране становится и утверждается тоже философская мысль, что в мире, наоборот, всё определено, в мире царствуют законы необходимости, везде действуют причинности, всё последующее определено предыдущим. Значит, всё будущее определено от века. Если абсолютное не определимо, то необходимость неизбежна. Достаточно незначительных изменений в этих положениях, чтобы сгладилась их противоречивость. Достаточно признать некоторые выражения метафорическими и гиперболическими, чтобы потом найти в Коране образ Бога достаточный возвышенных представлений о Божестве. Но читатели и почитатели Корана совсем не были представителями возвышенного богословского понимания. Они обыкновенно находили в Коране то, что имели в самих себе. Пассивные и ленивые племена извлекали из Корана догматы фатализма, воинственные и мстительные племена арабов — призыв к порабощению Аллаху неверных народов.

Если характер владычества и образ Божества читателями и слушателями Корана понимался различно, то учение о Боге, как Творце и Владыке, принималось в общем довольно одинаково. Бог есть творец мира невидимого и видимого, мира духовного и вещественного. Духи (джины, некоторые производят от

латинского *genii*) – Его создание и Его заслуги (об ангелах см. в Коране 2, 28, 29, 32, 96, 156, 172, 206, 249; 3, 74, 120; 6, 61; 7, 10, 35; 8, 9, 12, 52; 13, 12; 15, 27, 28, 31, 33; 16, 30, 34, 35, 59, 104; 17, 42, 63, 65; 18, 48; 19, 69, 86; 20, 115; 21, 26, 27; 22, 11, 74:26, 95; 34, 19, 40; 35, 1; 37, 150; 38, 71, 74; 39, 68; 40, 7; 42, 3; 43, 18, 77; 47, 29; 50, 16; 53, 9, 11, 28; 66, 9; 69, 17; 74. 30; 81, 22 и друг.). Язычники почитают ангелов за дочерей Бога. Это мнение нечестиво и безбожно. Они только слуги Божии. Они должны были поклониться пред созданным человеком и тот из них – Эблис, который не поклонился на том основании, что он создан из огня, а человек из глины, был прогнан и отвергнут Богом. В Коране даже как бы проводится, что люди выше ангелов. Адам научил ангелов именам всех существ. Ангелы носят престол Божий, постоянно посылаются Богом к людям, Гавриил посылался к Магомету, вступаются за людей, у всех людей служат хранителями, от-

–264–

вращаются от язычников. Ангелы мучат людей за грехи их. Существуют ангелы смерти. Ангелы охраняют ад. Подобно людям ангелы должны умереть до дня последнего суда. Были ангелы возмутители. Демоны занимаются тем, что следят за происходящим на небесах и земле и стараются соблазнять людей. Падение ангелов по мысли Корана совершалось неоднократно и не всегда было безусловным. Для них возможно под известными условиями получить прощение от Бога. В этом положении находятся вавилонские ангелы Гарут и Марут. Вообще источником ангелологии и демонологии Магомета являются еврейские и христианские сказания. Напрасно здесь искать влияния Зороастризма. Предание, что диавол пал гордостью, издавна существовало среди христиан. Сказания о прегрешениях ангелов, как допускающих прощение, так и не допускающих его, видно, рано сложились в еврейских народных массах, вошли в талмуд, много их существует и среди христиан. Конечно, они несогласимы с христианским вероучением, но при антропоморфном понимании вещей у простого народа они очень понятны его уму и сердцу. Ангелы Гарут и Марут, за прегрешение своё удалённые из рая и принуждённые трудиться

на земле, очень родственны ангелу в сказке Толстого „чем люди живы“. Народная мысль антропоморфно представляет, что ангелы не всегда понимают Божественные определения, которые должны исполнять. Поставляя решения своего разума на место божественной воли, они прегрешают. Но вразумлённые божественным наказанием, разъясняющим им смысл божественных определений, они могут получать прощение. Главный из падших ангелов – Эблис. Он неоднократно замечает в Коране, что Бог *провёл* его, смысл такого выражения, по-видимому, таков, что Сам Бог внушил Эблису неверное представление о своём величии и что это (неразумная гордость) и погубила Эблиса. Образ Эблиса несколько похож на библейского сатану, как он представляется в книге Иова, и затем ему приписываются черты, которыми фантазия средневековых масс обыкновенно наделяла христианского дьявола. В сущности он более плут, чем злодей. Бог *провёл* его, он *проводит* людей. Он говорит Богу, что люди не будут верны

–265–

Ему, что он прикрасит на земле грех и через это будет соблазнять людей. Бог представил ему заниматься своей пагубной деятельностью до дня воскресения. Эблис начал с того, что соблазнил Адама. В самых божественных определениях Эблису как бы повелевается соблазнять тех, которые готовы вступить на путь соблазна. Но, однако везде в Коране конечным уделом Эблиса назначается геенна.

После создания мира духовного, нематериальность которого по букве Корана, однако только относительна (гении созданы из тонкого огня), Бог сотворил мир материальный, венцом которого является человечество. История человечества в Коране это – искажённая библейская история. Многие христианские писатели исполняются негодованием, говоря об искажениях Корана, о его неразумной ангелологии и о безмерном превосходстве христианского учения пред этими наивными рассказами некультурных сынов пустыни. Думаем, что самый плохой приём для выяснения превосходства христианского учения состоит в том, чтобы пространно

трактовать о таком превосходстве. Неужели нужно исписывать фолианты для того, чтобы доказать, что человек смертен или что женщина не должна быть рабыней? Слишком пространные доказательства слишком простых вещей могут скорее вызвать сомнения в истинности доказываемого. Никогда, конечно, культурным миром Коран не будет признан богодухновенной книгой, но в Коране много хорошего и вместо того, чтобы замалчивать или извращать это хорошее, его, думается, лучше всего было бы брать исходным началом для направления его последователей к христианству. В Коране много исторических искажений. Вместо того, чтобы глумиться над ними, называть их нелепыми и дикими, гораздо лучше воспользоваться ими, как историческим материалом. При устной передаче сказаний они всегда искажаются. История Ветхого Завета в сказаниях русского народа отстоит от Библии гораздо далее, чем Коран. И как сказания русского народа представляют богатый материал для фольклориста, так и сказания Корана важны для нас не в качестве вспомогательного материала для библейской истории, а как собрание богатых данных для характери-

–266–

стики народа, населявшего Арабский полуостров в VII столетии. Из того, как этот народ переработал Библию, мы можем делать заключения о том, каков он был.

Люди представляются в Коране предметом постоянного и особенного божественного попечения. Первоначально они были помещены в рай и только, когда поскользнулись и пали, были удалены из рая. Вследствие падения предков стало страдать потомство, оно оказалось и страждущим и во грехах, потому что как неблагополучие, так и грехи наследовало от своих праотца и праматери. Поэтому они, по-видимому, представляются невинными в своих грехах и страждущими невинно. Коран устраняет эту мысль о безвинности человеческих страданий. „Вспомните, как некогда Бог извлёк из чресл сыновей Адама всех их потомков и велел им произнести свидетельство против себя. Он сказал им: не Я ли Господь Ваш? Они ответили: да, мы подтверждаем это. Мы сделали так, чтобы вы не сказали в

день воскресения: мы не знали этого. Чтобы вы не говорили: наши отцы до нас присоединили к Богу другие божества; мы их потомство, погубишь ли Ты нас за дела тех, которые солгали. Поэтому мы изъяснили наши знамения; может быть они возвратятся к Богу. Прочти им (евреям) историю того, на ком мы показали знамение, и кто воротился следовать за сатаной, и так сделался заблудшим“ (7, 171–174). Наивная речь Корана заключает в себе в этих стихах несколько важных догматических, моральных и юридических положений. Все люди, которые существовали и которые будут существовать, некогда уже получили бытие и в этом премирном существовании узнали волю Божию и обязались её исполнять. Поэтому наследственность поведения не оправдывает последнего, если оно дурно. Потомок дурного отца знает на самом деле, что хорошо и если поступает дурно, то по своей вине. Таким образом пред лицом Бога грешники (по данному месту Корана собственно идолопоклонники) безответны, между тем как Бог является абсолютно правым. Что касается до истории, которая согласно данному месту Корана должна разъяснить людям смысл предвечного завета, то различные комментаторы понимают

–267–

под ней различное. Одни полагают, что дело идёт о Валааме, который сначала отказался проклинать Моисея, а потом поддался внушениям сатаны, за что был осуждён вытягивать язык по-собачьи. Другие предполагают, что здесь речь идёт о каком-то еврее, признавшем Магомета пророком и отступившем от него по гневу и зависти. Первое предположение представляется более вероятным.

Когда люди были изгнаны из рая, к ним посылались постоянно пророки и посланники. У каждого народа были они, и цикл этих посланников закончился Магометом, посланным прежде всего к арабам, а потом ко всему человечеству. В ряду божественных посланников хронологически, по-видимому, принадлежит первое место Ною, тщетно обличавшему идолопоклонство и спасшемуся от потопа в ковчеге. За ним и над ним поднимается образ Авраама. Авраам не был ни

евреем, ни христианином, но он был ганиф, мумим, муслим. Он не избег искушений. Когда в темноте ночи засверкала звезда, он воскликнул: „Вот мой Владыка. Звезда исчезла. Он сказал: я не люблю тех, которые исчезают“ (6:76). Вслед за звездой он готов был обоготворить луну и затем солнце, но он избавился от искушений сабеизма и никогда не примыкал к идолопоклонству. Оживление Богом рассечённых птиц выяснило для него истину воскрешения умерших (2, 262 сравн. Быт.15). Спорившего с ним о Боге (полагают Немврода) он вразумил таким образом: „Мой Бог, сказал он, Тот, который даёт жизнь и смерть. – Если ты Бог, отведи солнце с востока и вели всходить ему на западе“ (2:260). Неверный поник в смущении. Авраам был назначен Богом имамом для людей и вместе с Измаилом он создал каабу. За образом Измаила Исаак скрывается в Коране в тени. Это показывается, что библейские генеалогии были признаны на арабском полуострове: евреи – от Исаака, арабы – от Измаила. Но никто, конечно, не ставит своего отца ниже отца своих врагов или соперников. Посланником Божиим в Египте является Иосиф. Ему посвящена большая сура (12). Любопытно передаётся здесь его эпизод с женой Пентефрия. Она осталась с ним в запёртом поме-

–268–

щении. Не отвечая её страсти, Иосиф бросился от неё бежать. Она погналась за ним и разорвала его тунику сзади. В это время в двери вступил её муж. Лукавая женщина обвинила Иосифа в преступном покушении. Родственники сказали: если туника разорвана спереди – жена права; если туника разорвана сзади, жена лжёт и прав Иосиф. Оказалось последнее. Так в Коране правда была восстановлена гораздо скорее, чем это было и бывает в действительности. Моисей представляется в Коране законодателем и Аарон его спутником в сношениях с фараоном. Соломон изображается Кораном в талмудическом освещении. Образ Девы Марии представлен очень светлым, но вследствие презрения Магомета к хронологии Богоматерь оказывается сестрой Моисея. Иисуса она родила безмужно (см. 3 суру; сравн. 4:169). Иисус Христос рисуется весьма возвышенными чертами, но в представление его вносится

докетизм и Его крестная смерть объявляется призрачной. Иисус был взят на небо. Здесь по мысли Корана Он является не ходатаем за христиан, а свидетелем против них. „Бог сказал Иисусу: говорил ли ты людям, принимайте меня и мою мать за богов наравне с Богом Единым? Слава Тебе, нет. Как же я мог сказать то, что неправда? Не знал ли бы ты, если бы я сказал? Ты знаешь, что в глубине моей души, а я не знаю, что в глубине Твоей; ибо Ты один знаешь тайны. Я говорил им только то, что ты приказывал сказать им. Поклоняйтесь Богу, Господу Моему и Вашему. Покуда я жил на земле, мог против них свидетельствовать, а с тех пор, как взял меня к себе, Ты сам смотрел на них, ибо ты свидетель всех дел“ (5, 116–117). Христос, значит, не был учителем о Троице, а был обличителем этого учения. Названными слугами Божиими далеко не исчерпывается число божественных посланников. Цифры в сотни тысяч оказываются недостаточными для обозначения их числа. У всех народов они были. Не последнее место между ними, по-видимому, занимает и Александр Македонский (само собой предполагается: почитавший Единого Бога), называемый в Коране Дгуль Карнейн (см. 18 суру, начиная с 82 ст.). Посланники приносили с собой книги откровения, творили чудеса, побеждали зло. В жизни самого

–269–

Магомета были случаи чудесной помощи Божией (паук заткал паутиной вход в пещеру, где скрывался Магомет и его преследователи не стали его там искать. См. 9:40). Само появление Магомета было предречено Христом, как об этом уже сказано. Главное, что проповедовали посланники Божии – это – единобожие; главное, против чего они боролись, это – идолопоклонство. Но затем весь кодекс культовых, нравственных и правовых требований был возведён также этими посланниками. Научив людей познанию Бога, пекущегося о них, божественные пророки должны были наставлять, как исполнять волю этого Бога. От них требуется благочестие. „Благочестие не состоит только в обращении лица в сторону восхода или заката. Благочестив тот, кто верит в Бога, и в последний день, в ангелов и в Книгу (Коран), в пророков –

который из любви к Богу даёт из своего имущества своим ближним, сиротам, бедным, путешественникам и тем, которые просят; кто выкупает пленных, кто соблюдает молитву, кто творит милостыню, исполняет должности, которыми обязан, кто терпелив в несчастий, во времена тяжкие и во времена притеснений. Эти правы и боятся Господа“ (2:172). Должно быть милостивым к ближним, но „благородное слово, прощение обид стоит более, чем милостыня, за которой бы последовал вред, причинённый тому, кто получил её. Бог богат и милосерд“ (2:265). Но мало того, что должно прощать обиды. „Зло и добро не могут идти под пару. Воздавай добром за зло, и увидишь, что твой враг превратился в покровителя и друга“ (41:34). За всем тем от врагов, конечно, должно защищаться. „Сражайтесь на пути божием против тех, которые нападают на вас. Но не поступайте несправедливо, нападая на них первыми, ибо Бог не любит несправедливости“ (2:186).

Мсть убийце для родственников убитого была обязанностью. Коран уничтожает её. Убийца обязан заплатить штраф, ему угрожает ад (4, 94–95), но ему не должна угрожать смерть от руки мстителей. Его проклянет Бог и осудит на страшное наказание. Бог, но не люди. Верные не должны проливать крови друг друга. Коран предписывает им отношения любви. Правда, между людьми

–270–

существует неравенство, его производит Сам Бог (43:31), но это неравенство не должно обуславливать насилия и несправедливости. Понятно, что у арабов VII ст., как и у других народов, стоящих на той же ступени культуры, существовало рабство. Однако Магомет боролся против самых слов *раб* и *рабыня*, рекомендуя заменять их названиями *слуга* и *служанка*. „Если кто-нибудь из ваших невольников просит письменного увольнения, дайте ему, если он достоин этого. Давайте им сколько-нибудь из тех благ, которые доставил вам Бог. Не принуждайте ваших служанок развратничать для доставления вам преходящих благ этого света, если они желают сохранить стыдливость“ (24:33). Верный, который освобождает своего невольника, освобождает себя и от забот, и от адского огня.

Магомет говорил, что рабу должно прощать до 70 раз и даже более. Возвышенный тон Коранической морали понижается, когда речь заходит о женщине. „Мужчины выше женщин по причине качеств, которыми Бог возвысил их пред теми и потому что мужчины своё имение употребляют на награждение женщин. Добродетельные женщины послушны и покорны; они заботливо сохраняют в отсутствие мужей то, что Бог велел сохранять в целости. Вы побраните их, когда боитесь неповиновения; отдалите в сторону от ложа, бейте их; но когда они вам повинуются, не старайтесь обижать. Бог высок и велик“ (4:38). Коран освятил многожёнство, которое, как факт, существовало ранее. Но постановления Корана таковы, что честный мусульманин должен сказать: лучше жить с одной женой. „Если вы боитесь быть несправедливыми к сиротам, не женитесь из женщин, которые вам нравятся, более как на трёх или четырёх. Если всё-таки боитесь быть несправедливыми, на одной или на невольнице. Такое поведение поможет не быть вам несправедливыми. Свободно назначайте приданое (садуха-то, что жених даёт родителям невесты) вашим жёнам и если им угодно совершенно охотно оставить что-нибудь из этого, наслаждайтесь тем прилично вашему состоянию“ (4:3). Согласно этим словам жениться на трёх или четырёх может лишь тот, кто чувствует, что может одинаково справедливо относиться ко всем жёнам. Но возможно ли это чув-

–271–

ствовать и может ли это быть? А если это невозможно, то должно жениться на одной. Таким образом, если Коран по букве позволяет многожёнство, то по духу он ставит для него такие препятствия, при которых оно на самом деле не должно существовать. Коран утверждает, что женщина ниже мужчины, но он не делает отсюда вывода, что мужчина имеет право как ему угодно обращаться с женщиной; нет, он не должен обижать её и должен учить её. Правда, в ряду педагогических приёмов рекомендуются или вернее дозволяются и побои, однако и здесь вносится ограничение: не должно бить до синяков или до крови. Тем, кто хочет осуждать Коран за такое отношение к женщине, позволительно напомнить, что тысячу лет спустя

после рождения Магомета в христианском государстве духовным лицом, стоявшим во главе тогдашнего просвещения, рекомендовались по отношению к жене плётка, а по отношению к детям – сокрушение рёбер. И эти правила у священника второй половины XVI в. Сильвестра звучат более жестоко и сурово, чем у воспитанного в язычестве Магомета. „Вам даны супруги, созданные из вас самих, чтобы вы жили с ними. Он (Бог) установил между вами любовь и нежность“ (30:20). Но не только любовь к жёнам рекомендуется мужьям. Прежде чем идти к жене, мужу следует сделать какое-либо доброе дело. О жёнах разведённых должен заботиться муж. Невольница, с которой господин вступил в сожительство, переходит на права жены. Некоторые говорят, что по Корану назначение женщины состоит только в том, чтобы быть игрушкой мужчины. Это – неправда уже потому, что, как чисто женская добродетель, в Коране рассматривается целомудрие. Оно одобряется и защищается даже у рабынь. Девство Марии, Матери Иисуса, находит в Коране глубокое одобрение. „А Марии дочери Имрана, сохранившей девство, мы вдохнули часть нашего духа“ (66:12), говорит Сам Бог через Коран. Существует мнение, что будто Магомет, суля рай своим верным последователям, забыл о женщине и не оставил для неё места в этом будущем саду сладостей. Правда, говоря о будущей судьбе, Коран имеет в виду главным образом мужчину. Это понятно, ибо не только в социальном строе VII, но и XX

–272–

столетия значение общественного деятеля принадлежит почти исключительно мужчине. Однако представление, что только мужчин ждут и награды, и наказания, не соответствует букве Корана. „Нет скота на земле, ни птицы, летающей на крыльях, которые не образовали бы вам общества. Мы ничего не презирали в книге. Все творения будут некогда собраны“ (т. е. на суд. 6:38). Если Бог будет судить птиц, то тем более Он будет судить женщин. Мы нашли и прямой стих говорящий, что лучших из женщин ждут сады Эдема. Оказывается, что высшие ангелы молят о верных. „Господи, введи их в сады Эдема, как

обещал им, также их отцов, супруг и детей, которые жили хорошо. Ты могущ, мудр“ (40, 8 срав. 36, 56; 43:70).

Такова мораль Ислама. Рассматриваемая в её идеале она возвышенна и благородна, она не хочет невольничества, не хочет притеснения женщины. Но не трудно видеть, что её формулы легко могут быть обращены для развития теории и практики невысокого нравственного достоинства. Женщина ниже мужчины. Отсюда по духу Корана следует, что на мужчине лежит больше обязанностей (кому больше дано), чем на женщине, что женщине и прощаться должно большее, чем мужчине. Но практика, минуя этот, легко делает другие выводы. Если женщина ниже мужчины, то она обязана послушанием мужчине, должна быть слугой его. Отсюда – рабская подчинённость женщины. Затем, как должно относиться к неверным? Если они не трогают верных, то их не следует трогать. Но что понимать под этим „не трогают“? Жители Мекки, имевшие в своём распоряжении ключи от каабы, не трогали правоверных, но то, что они поставили идолов во святом храме, сделали этот храм недоступным для правоверных, конечно, должно было очень трогать последних и потому можно сделать вывод, что последние правы, напав на первых. Точно также можно оправдать и право нападения на всякого идолопоклонника. Так как Бог посылал пророков ко всем народам, то, следовательно, все почитающие идолов оказывают противление Богу, затем, распространяя своё нечестие, они влекут других на путь гибели. Для того, чтобы спасти последних, нужно погубить первых. Отсю-

–273–

да – право священной войны или вернее право беспричинного нападения. В Коране также не мало мест, которые как бы оправдывают жестокий образ действий, если он обусловливается законно вызванным раздражением. Само собой понятно, что человеческая слабость склонила последователей Корана представлять его учение в наиболее выгодном для них свете.

Верные должны быть лучше других. Такова мысль Корана. Но человеческий эгоизм и человеческая слабость легко

превращают её в другую: верные лучше других; „О верующие, не избирайте друзьями жидов и христиан, они друзья одни другим. Тот, кто примет их за друзей, кончит сходством с ними, а Бог не будет путеводителем нечестивых“ (5:56). Что касается до идолопоклонников или язычников, то Бог не простит, что Ему присоединили других богов; Он простит другие грехи, кому захочет“ (4:51). Эти правила, созданные прежде всего для того, чтобы отвратить от грехов языческих, христианских и еврейских, именно от их религиозных убеждений, легко сами могли вести к греху фарисейства. Я не таков, как прочие человеки. Если женщина, которая может и право чтит Бога, обязана мне подчинением, то тем более я должен подчинить себе врагов Божиих. Я должен сделать это даже для славы Божией и для блага народов. Отсюда – идея политического господства в религиозных целях.

Коран утверждает, что с верными Бог, что Он охраняет их на всех путях, дарует им милости. Однако опыт непрестанно показывал, что погибали и верные и торжествовали нечестивые. Если бы на самом деле Корану была присуща идея Бога, действующего произвольно, тогда гибель верных и торжество неверных можно было бы рассматривать как игру этого произвола. Но этого нет в Коране. Бог благ, милосерд и справедлив. Верному принадлежит окончательное торжество и неверному может достаться в удел лишь временный успех. При Оходе погибло немало верных. Пророк говорит: „не верьте, что павшие сражаясь на пути Божиим мертвы, они живут у Бога и получают от Него свою пищу“ (3:163). За жизнь земною человека ждёт иная жизнь как возмездие

–274–

за его земные дела. Из приведённых слов Корана следует, что возмездие за дела ожидает умершего непосредственно после смерти. Целый ряд мест (4, 99; 7, 35; 16, 30–32, 34; 23, 102; 47:29) подтверждает это положение. Однако это возмездие не представляется окончательным. Коран учит об имеющем наступить всеобщем воскресении, всеобщем суде и мздовоздаянии. Много в том, что об этом говорит Коран, заимствовано из христианских сказаний, кое-что взято из

религий Зороастра. Интерес представляют лишь некоторые элементы Коранических представлений. У мусульман издавна существует убеждение, что в конце веков из потомков Магомета должен восстать пророк, который даст торжество истинной религии. Он назовётся Махдием (направленный, благо-направленный), он станет во главе всех мусульманских государств. Тогда придёт Деджжаль (противник правды совершенно аналогичный антихристу). Произойдёт борьба, подробности которой мусульманская фантазия рисует различно. В этой борьбе примет участие и сошедший с неба Иисус. Деджжаль погибнет. Всё это будет пред концом мира. В Коране нет такой определённой истории будущего. Можно однако указать несколько мест, которые могли послужить исходным началом или по крайней мере материалом для развития сказаний о будущей трагедии. В 43 суре говорится, что „Иисус будет указателем приближения часа“ (всеобщего суда, 61) и выражается предостережение, чтобы сатана не отвратил верных от истины. В 27 суре даётся такое предсказание: „когда определение, произнесённое о них (о неверных) будет близко к совершению исполнения, то мы велим выйти из земли чудовищу (эль джессаса), которое закричит им: в самом деле люди не веровали твёрдо в наши чудеса“ (84). Христос и антихрист, таким образом, указываются в Коране, образ Махдия присоединён к ним отвне и очень может быть, что его совсем не было в мыслях Магомета. Пред последним судом, когда начнётся мировая катастрофа, „всё, что есть на небесах и на земле, умрёт, исключая тех, кого Бог захочет оставить жить“ (39:68). Умрёт и то, что на небесах, значит, ангелы. Магометанское богословие подробно развивает это краткое изречение Корана.

—275—

Говорят, что умрут ангелы Гавриил и Михаил, затем Израфил (вестник приближения суда) и наконец последним умрёт ангел смерти Израил... Это будет, так сказать, смерть смерти.

Окончательной участи созданий будет предшествовать всеобщий суд. По мысли Корана, по-видимому, всех тварей

ожидает этот суд и сообразно с ним последующая судьба. „Нет скота на земле, ни птицы летающей на крыльях, которые не образовали бы подобного вам общества. Мы ничего не презирали в книге. Все творения некогда будут собраны“ (6:38). Что это за книга, ясно говорится во многих местах Корана. „Книга, где записаны дела каждого, будет отдана в их руки, ты увидишь преступных поражённых страхом из-за того, что там написано. Горе нам, что значит эта книга? Не осталось ни малого дела, ни большого, они сочтены все; люди найдут представленными глазам их. Господь твой не поступит несправедливо с кем бы то ни было“ (18:47). Эта книга по Корану есть точная летопись, история мира, составляемая ангелами. „Вероятно у Него (Бога) есть стражи, которые за вами наблюдают. Стражи знаменитые, которые записывают ваши действия. Они знают то, что вы делаете“ (82, 10–12). „Когда два собирателя (ангелы) собирают слова человека, то принимаются собирать, сидя один справа, другой слева. Он не произносит ни одного слова, чтобы не было наблюдателя совершенно готового отметить его“ (50, 16–17, снеси ещё 13:12). Такие места трудно согласить с рядом других, где говорится об изначальном предопределении человеческой судьбы и где книга этой судьбы по-видимому представляется существовавшей всегда. „Мы привязали к шее каждого человека птицу (т. е. судьбу). В день воскресения мы покажем ему книгу, которая будет открыта“ (17, 14; 27, 48; 36:18). Эти два ряда мест трактуют о человеческой свободе, дарованной божественной благодатью, и о божественном предопределении, обусловленном всемогуществом. Мы уже говорили, что несогласованность мест, трактующих об этих двух факторах истории не есть особенность одного только Корана. Можно указать одно место в Коране, которое занимает как бы среднее положение между только что приведёнными: „не

–276–

разрушил ли Он (Бог) их (неверных) замыслов? Не послал ли против них птиц абабилей“ (105, 2–3). Здесь птицы представляют собой уже не судьбу, а только противодействие нечестивым замыслам. Во всяком случае смысл всего Корана

тот, что человек будет судиться по своим делам и по божественной справедливости. По каким началам будет произведён суд? Из пятой суры, по-видимому, сначала вытекает, что каждый народ будет судим по тому Откровению, которое он получил. „Мы повелели сойти Пятикнижию; оно содержит направление к доброму пути и свету“ (48). „Евангелие тоже содержит направление и предостережение тем, которые боятся Бога“ (50). Но не много ниже говорится: „о верующие, не избирайте друзьями жидов и христиан“ (56). Почему не избирайте: потому ли что жида и христианин не исполняют своих законов, или потому что в их книгах они подготовлялись к принятию ислама и однако они его не приняли? Речь Корана является неясной и даже, пожалуй, несогласной сама с собой. Далее говорится. „Жиды говорят: рука Божия сжата. Да будут руки их прижаты к шее. Да будут прокляты они за хулу их. Далеко до этого, обе руки Божии отверсты. Он раздаёт свои дары, как хочет“ (69). Этот текст подал повод для развития в мусульманском богословии учения о том, что жида явятся на последний суд с привязанной к шее рукой. Обстановка суда и вида, в котором явятся грешники, ужасна. Однако сам принцип суда даёт понять, что благость Божия будет больше Его строгости. „Кто сделал доброе дело, получит награду вдесятеро; кто совершил дурное дело, получит равную цену. Они не будут притесняемы“ (6:161).

По определению суда одним будет назначен рай, а другим – ад. Описание того и другого отличаются чувственным характером. Но как же представить их иначе? Некультурные люди не могут понять философской концепции блаженства и страдание духа им необходимо изображать в чувственных образах. Трудно также видеть в этих изображениях Корана творчество восточной пылкой фантазии. Совершенно аналогичные представления можно найти в русских народных апокрифических сказаниях об аде и рае. Только у нас на место наслаждений пирами и

–277–

жёнами выдвигается благолепное служение Богу. Здесь нужно видеть не только влияние Евангелия, Евангелие,

пожалуй, сумели бы извратить, но историческое воспитание народа, обучившегося находить высшее наслаждение в молитвенном общении с Богом. Затем, в Коране не должно видеть не только особого творчества какого-то особого народа или особого вождя, но и особой самостоятельности. Некоторые выражения об аде и рае встречающиеся в Коране встречаются и в наших священных книгах: кипящая смола, горящая сера – суть символы орудий страданий грешников и у богодухновенных священных писателей. Что касается до рая изображаемого в Коране под образом сада, то, ведь, и само слово рай – значит сад, и первобытный рай сладости был действительным садом. Само представление отношения между раем и адом заимствовано Кораном из евангельской притчи о богатом и Лазаре. „Обитатели огня закричат обитателям сада: пролейте на нас немного воды или доставьте немного утех, которыми одарил вас Бог. Бог, ответят эти, лишает того и другого неверных“ (7:48). Это место несомненно близко стоит к Еванг. Лк.16:19–31.

Позднейшее Магометанское богословие, внося подробности в то, как грешные и праведные будут помещены в ад и раю, составило учение, что те и другие пойдут по мосту Аль-Серат, мост этот узкий и скользкий, как острие меча. Грешники, не имея света в своих глазах, не имея сил держаться на скользком пути, отягчаемые грехами, немедленно будут проваливаться на нём в ад. Праведных высшая сила будет поддерживать на их пути, окрылит их и они быстро и безопасно достигнут области рая. Это учение есть несомненно вариация персидского (авестического) сказания о судьбе человека после смерти. Та бессмертная часть человека, которая остаётся по прекращении жизни в его теле, восходит на гору Альбарда, от которой по мосту Цинват или Синват (Cinvat, о нём говорится уже в гатах древнейшей части Авесты Yasna L, 13; LXV, 10) идёт к Агура-Мазде. Нечестивые низвергаются с этого места в ад, праведные при высшей помощи проходят его легко и благополучно. Так, на развитие позднейшего учения парсизм оказал влияние и влияние даже

–278–

значительное, но едва ли он мог оказать его на Коран, слагавшийся не в Персии и под воздействием религий, в которых позволительно отрицать следы парсизма (на некоторые гностические секты парсизм влиял, но их влияние не сказалось в Коране).

Описанию рая (фирдуд, дженет = сад) и ада (геенны) посвящено много мест в Коране (отметим: 2, 23; 3, 13; 4, 60; 10, 9; 13, 22, 23, 35; 19, 61–63; 35, 30; 36, 54–57; 37, 39–47; 38, 50–52; 39, 21; 43, 69–70; 47, 16–17; 55, 46, 56–78; 56, 10–37; 57, 21; 76, 11–22 эти и многие другие о рае; описание ада даётся в 4, 59; 6, 128; 7, 36–39; 11, 108, 109, 120; 13, 25; 14, 18–19, 50–51; 35, 34; 37, 50–68; 38, 55–64; 39, 48; 40, 10 и многие из следующих стихов; 47, 17, 29; 50, 29; 56, 40–56; 67, 5–12; 71, 19–24; 74, 27–31 и др.). Роскошные сады, плодовые деревья, роскошные яства и пития, дорогие одежды, прекрасные девы и жёны, благочестивое настроение, общий мир – вот в схематическом виде представление рая. Картина ада такова: жизнь в цепях и ошейниках среди черного дыма в страшном адском жилище, нескончаемое горение в смоле, потому что сгорающее тело будет непрестанно заменяться новым. Питанием будут плоды терновника Дзарис и дерева Цаккум, плодами последнего являются головы дьяволов, это питание будет усиливать голод и жечь внутри тела, пить грешники будут помой и гной. Их стоны будут наполнять ад. В дополнение к этим основам есть некоторые места, на которых должно остановиться. Так, об условиях для того, чтобы оказаться в раю, говорится: сражайтесь поспешно и получите рай. Как будто одного этого условия борьбы с неверными достаточно для того, чтобы оказаться в раю. Далее, из некоторых мест можно вывести, что всех мусульман ожидает рай, а немусульман – ад. Проводится в Коране мысль, что жёны как будто будут введены в рай ради заслуг своих мужей. Но большей частью условия для жизни в раю поставляются Кораном иные. Рядом с чувственными картинами рая в Коране блаженство определяется, как созерцание лица Божия. Нужно помнить, что во всём Коране до последней его строчки строго проведена

идея духовности Божества. Ангелы не чужды материальности, но Бог безусловно ду-

–279–

ховен. В таком случае и созерцание лица Его может быть только духовным, но тогда и райское блаженство, значит, имеет духовный характер. Девы Корана (гурии), назначение которых служить жёнами праведников, вечно сохраняют девство. При буквальном понимании этого получается не только нечто неестественное, но и циничное. Но если сами брачные отношения в раю должны мыслиться духовно, тогда в этом учении можно найти значительный смысл.

В замечаниях об аде есть одно загадочное место. „Бог получает души в минуту смерти. Он получает их также от тех, которые спят, не умирая. Он сохраняет те, которым сулил смерть, а другие отсылает до назначенного предела. В этом, наверное, есть знамение для тех, которые размышляют“. Из этих слов как бы выходит, что сон и смерть одно и то же – удаление души из тела к Богу, только сон есть временная смерть. Как же нужно понимать смерть не так ли, как постоянный сон? Без грёз или с грёзами, но смерть во всяком случае для всех людей представляется пребыванием у Бога. Значит, и нечестивые находятся у Бога. Трудно понять этот пункт в учении Магомета. Но, как бы то ни было, пробуждение грешника от смерти будет ужасным. Будут ли эти ужасы вечными? Вот какой ответ мы находим в Коране. „Некогда, когда (Бог) соберёт всех, Он скажет гениям: собрание гениев, вы очень развратили людей. Господи! скажут их приверженцы из людей, мы оказывали одни другим взаимные услуги. Вот мы и дошли до предела, который Ты назначил. Огонь будет вашим жилищем, ответит Бог, *вы останетесь там на веки, если Богу не будет угодно иное*; ибо Он мудр и знающ“. В другом месте говорится: „отвергнутые будут ввержены в огонь; там они будут издавать вздохи и рыдания. Там они проживут, пока просуществуют небеса и земля, если Бог не захочет иначе. Господь твой творит, как желает“. В этих словах прямо утверждается, что мучения грешников когда-либо кончатся. Слова содержат в себе суровые прещения, но в вводных

предложениях содержится намёк, возбуждающий надежду, что Божественная воля захочет некогда сокрушить и двери ада. Поучительно сопо-

–280–

ставить второй из приведённых стихов с непосредственно следующим за ним изречением о судьбе праведных. *„Блаженные будут в раю; они проживут там, пока просуществуют небеса и земля, разве только Господь твои захочет прибавить такое благодеяние, которое не прекратится“.* Что представляют эти слова? Магомет изобразил ад и рай, как конечную участь созданий и потом ему как бы представилось, что первые наказаны слишком сильно, а вторые всё-таки награждены слишком мало. Его теория десятикратной награды и наказания соразмерного преступлению отступила назад пред мыслью о беспредельной благодати Аллаха. Он боится говорить в данном случае об этой благодати слишком ясно, он выражается условными намёками, за которыми однако не трудно отгадать веру в безусловное торжество добра и блаженства по скончании веков.

С. Глаголев

Светлов П.Я., прот. Старокатолический вопрос в его новом фазисе // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 281–316 (2-я пагин.)

–281–

Почти прекратившиеся после боннских конференций сношения старокатоликов с православной церковью лет десять тому назад возобновились к великому удовольствию всех просвещённых и искренних христиан, понимающих громадное значение благоприятного решения старокатолического вопроса, прежде всего – как начала в решении общего великого вопроса о восстановлении видимого единства христианского мира, расколовшегося на две половины к великому ущербу церковно-религиозного развития в обеих них. За эти десять лет путём официальных переговоров и сношений старокатоликов с русской православной церковью, научно-богословского обмена мыслей между обеими сторонами и другими способами достаточно выяснилось для истинных друзей христианского мира полное единомыслие старокатоликов с нами во всех существенных пунктах вероучения, их верность древле-вселенской неразделённой церкви в этом отношении, а вместе с тем выяснилось отсутствие препятствий к открытому признанию старокатолической церкви именно церковью православной или, другими словами, к соединению старокатоликов с православной церковью и установлению взаимного братского о Христе общения во всём и прежде всего в таинствах. Старокатолики, этот начаток православного христианства на западе, отличаются от восточных православных христиан, как оказалось, лишь в том, что не принадлежит к существу христианской веры и касается богослужебных обрядов, одежды духовенства, частных богословских мнений, отношений к вопросу о

–282–

свободе религиозного слова и т. п., и что поэтому не может служить препятствием к единению нашему с ними. Единственное справедливое условие соединения, какое мы

можем выставить, это – правая вера, догматическое единомыслие с нами старокатоликов, если мы сознательно не захотим разойтись здесь с древле-вселенской церковью, её воззрением и практикой: церковь отлучала от своего общения еретиков, не принимавших её учения, и принимала их снова в общение всегда под условием только отречения от заблуждений. Это условие в данном случае имеется налицо. Результатом десятилетнего богословского обмена мыслей между старокатолическими и русскими богословами по вопросам об исхождении Святого Духа и о существе таинства Евхаристии является также благоприятный для единения вывод: препятствием для единения не может служить существование в старокатолическом богословии не распространённого в восточном и, в частности, в русском богословии святоотеческого мнения об исхождении Св. Духа от Отца чрез Сына; не может служить таковым препятствием также неупотребление старокатолическими богословами и богослужебными книгами измышлённого латинской схоластикой слова пресуществление (*transsubstantiatio*) в учении о сущности таинства при согласии в понятии о таинстве с православной догматикой. В последнем отношении даже самые флегматические сторонники соединения, за исключением одного-двух противников, разгорячённых полемикой, не пошли далее требования большей определённости и ясности формулировки учения о существе Евхаристии в катехизисах старокатолической церкви.

Казался близким момент осуществления давно ожидаемого, многоплодного и для религиозной жизни в церквях Востока, события, – братского слияния христианского востока с христианским западом в лице старокатоличества после столь многих веков разъединения – и вдруг явилось новое неожиданное препятствие даже и к этому первому шагу в осуществлении великой цели, и препятствие, говорят, более серьёзное, чем все прежние!

Таким неожиданным препятствием к соединению старокатоликов с православной церковью оказалось понятие

–283–

старокатоликов о церкви или, если говорить прямо, отрицание за восточной половиной христианского мира значения полной и единой представительницы церкви вселенской, с подразумеваемым исключением западной церкви из состава церкви вселенской (что стоит, правда, в связи и с общим понятием о церкви).

С открытием такого препятствия к благополучному разрешению старокатолического вопроса последний вступает в новый фазис, исход которого пока ещё неизвестен. Краткая история совершившейся на наших глазах перемены в старокатолическом вопросе мне представляется необходимой для того, чтобы ориентироваться в настоящем положении вопроса, и я к ней приступаю.

Летом 1902 года состоялся в Мюнхене пятый международный старокатолический конгресс. Один из немногих русских участников конгресса, проф. Вл. Керенский, оказавший большую услугу старокатолическому делу капитальным исследованием о старокатолицизме, напечатал в ж. *Вера и Разум* сообщение или отчёт о конгрессе, вышедший потом отдельным изданием под заглавием: „Пятый интернациональный старокатолический конгресс и современное (внешнее и внутреннее) состояние старокатолицизма. Харьков 1902“. Отчёт г. Керенского о пятом старо-католическом конгрессе, вероятно – не совсем полный и точный, если судить, напр., по сообщению его о приветствиях конгрессу (брош. стр. 13 ср. *Altkatholisches Volksblatt* 1902, № 34) обращает наше внимание второй, большей, половиной своей, в которой он хочет познакомить своих читателей с современным состоянием старокатолицизма. Здесь-то в первый раз и сделано открытие упомянутого нового препятствия к церковному единению с нами старокатоликов.

В освещении г. Керенского современный старокатолицизм по сравнению с „прежним“ старокатолицизмом в догматическом своём развитии или в деле приближения к православной истине делает шаг назад, а не вперёд: он имеет „несомненную склонность к протестантизму“ и даже „теряется древле-вселенское понимание в позднейшем старокатолицизме важных

пунктов христианского вероучения“, каковы учение о Церкви, Евхаристии,

–284–

о почитании святых, мощей, икон и проч. Таким образом приходится по сообщению проф. Керенского строго различать между старокатоличеством „прежним“ и „новейшим, позднейшим“: прежний стоит в вероучении на твёрдой почве древле-вселенской церкви, а „новейший“ спускается с неё по наклонной плоскости к протестантизму²⁸⁹... Это сообщение есть своего рода тоже открытие, которое сразу показалось мне сомнительным. И сомнение моё подтвердилось проверкой. Я не нашёл ни малейших оснований к нему в брошюре проф. Керенского. Сообщение своё о современном состоянии старокатолицизма автор основывает не на официальных вероизложениях и т. п. старокатолических изданиях последнего времени, а на частных старокатолических изданиях, и тут всего на двух книжках. Такими документами для определения вероучения старокатолической церкви нашего времени в руках г. Керенского оказываются не имеющие официального значения издания: „Старокатолический народный календарь на 1903-й год“, напечатанный в 1902 году, и *Ширмера* „Основные черты старокатолического веро-и-нравоучения“²⁹⁰. Последнее сочинение привлекается к делу совершенно напрасно, как не содержащее в себе никаких протестантских ересей, а потому в конце концов открытие г. Керенского покоится на старокатолическом календаре 1902 года или, лучше, на вере в календари и т. п. издания²⁹¹. Очевидно, это – слишком скудный материал для широких обобщений проф. Керенского, особенно в виду широкого развития богословской литературы и свободы слова в старокатоличестве...

С делением старокатолицизма на какой-то прежний и

–285–

новейший, как оно проводится в рассматриваемой брошюре, я не нахожу возможным соединить какой-либо понятный смысл. Вышеупомянутый календарь, напечатанный в 1902, и книжка Ширмера 1900 года (в 1-м изд.) г. Керенским отнесены к сочинениям „новейшего“ старокатолицизма; но

сочинения „самого последнего времени“ и даже одного и того же года, напр., с книжкой Ширмера, как *Die altkatholische Bewegung der Gegenwart* (Bonn 1900) отнесены здесь к „прежнему“ старокатолицизму²⁹²! Очевидно, деление придуманное и не совсем продуманное. В самом благоприятном для автора случае из наблюдений в области старокатолической литературы настоящего времени может быть сделан лишь тот вывод, что наряду с сочинениями вполне православными ныне в богословской старокатолической литературе, как всегда, появляются, если ему угодно, не вполне православные – и только.

Несостоятельность открытия автора ещё более уясняется нам анализом 48–58 стр. его брошюры, посвящённых пространному обсуждению будто бы современного учения старокатоликов о церкви и их заблуждений здесь. На последних автор останавливается с особенной любовью и вниманием, думая здесь найти доказательство мнения своего о религиозном упадке современного старокатолицизма. Учение „позднейшего“ старокатолицизма о Церкви проф. Керенский находит ясно и резко выраженным в официальном издании *Nochmals zur Verständigung*. Bern. 1902, переведённом в упомянутой брошюре о. пр. И.Л. Янышева, и в частных, – в вышеуказанной книжке Ширмера, которую он упорно почему-то называет катехизисом, а также в календаре на 1903 г. Характерную черту здесь представляет, необходимо заметить при этом, полное отождествление неофициальных изданий с официальным *Nochmals* etc. в качестве источников для ознакомления с вероучением старокатолицизма: передав учение о церкви, содержащееся в книжке Ширмера, г. Керенский далее говорит, что „то же учение о церкви выступает в другом, *также весьма важном старокатолическом документе позднейшего времени*, в Ответе старокатолического

–286–

журнала *Revue internationale de théologie* проф. А.Ф. Гусеву“, т. е. в *Nochmals zur Verständigung*!

Старокатолическое учение „позднейшего“ времени о церкви по указанным документам является перед нами в следующем

виде²⁹³. После разделения вселенской церкви на две половины – западную и восточную ни одна из этих половин уже не может претендовать на титул Церкви вселенской, будучи каждая лишь её частью, а потому не могут собираться вселенские соборы ныне впредь до соединения церквей. Истинная вселенская церковь продолжает существовать ныне в совокупности всех православных, исповедующих *без повреждения от Христа происходящий залог, согласно с исповеданием и практикой седми вселенских соборов*, и рассеянных во многих частных церквях Востока и Запада. Собрание представителей всех этих правоверующих, к каким бы церквям наружно ни принадлежали они, и было бы истинно вселенским, или внешним и видимым их объединением, что при настоящем разделении церкви остаётся пока лишь благочестивым желанием. До этого внешнего или видимого объединения в одном церковном обществе, в единой церковной организации, вселенская церковь будет продолжать своё невидимое существование в совокупности истинно верующих и живых членов частных церквей или, точнее, *в каждой из частных церквей, неприкосновенно сохраняющих от всякого искажения и содержащих в целостности существенные составные части вселенской церкви, всё её священное наследие*. Но так-как, прибавлю я с своей стороны в разъяснение старокатолического воззрения, все эти последние частные церкви имеют видимую внешнюю организацию, то *вселенская церковь, можно сказать, и ныне продолжает видимое своё существование в частных церквях, ждущих только общего внешнего своего объединения*. А к таким церквям принадлежат старокатолические церкви Запада.

В изложенном учении старокатолицизма о церкви проф. Керенский усматривает два важных заблуждения. Здесь есть деление церкви на видимую и невидимую – это заблуждение протестантское... Старокатолики, далее, не находят

–287–

возможным вместе с проф. А. Гусевым отождествлять восточную церковь со вселенской церковью, с вытекающими отсюда последствиями, – и это второе важное заблуждение старокатолицизма. В общем, учение старокатоликов о церкви

или понимание её „не есть древле-вселенское, а англиканское или, что то же, протестантское“...

Таково учение „позднейшего“ старокатолицизма, какого не было в „прежнем“. Но так ли это?

В 1894 году г. Керенский напечатал капитальное исследование о старокатолицизме „преимущественно в вероисповедном отношении“, и в этом отношении здесь старокатолицизм рекомендуется им с самой хорошей стороны, а равно его учение о церкви – даже в таких, напр., выражениях: старокатолицизм „восстановил истинное понятие о христианской церкви, о её единстве, кафоличности и авторитете, о её органах – вселенских соборах“ и т. п.²⁹⁴. Очевидно, в указанной книге речь шла о „прежнем“ старокатолицизме, „учение которого о церкви не заключало в себе ничего, противоречащего истинному (православному) учению по данному вопросу“, как ныне выражается г. Керенский (брош. 48). Открываем книгу г. Керенского в тех местах, где рассматривается учение „прежнего“ старокатолицизма о церкви, сличаем его с учением „позднейшего“ старокатолицизма в изложении брошюры – и к удивлению своему не находим никакого различия в учении старокатолицизма здесь по данному вопросу. В книге рассматривается то же самое учение и отмечаются те же „заблуждения“, что и в брошюре, но с тем огромным различием, что в первом случае автор находит это учение православным, а во втором – неправославным; в книге 1894 года он находит возможным примирить кажущиеся разногласия здесь с православием и так или иначе извинить их, а в брошюре 1902 года эти кажущиеся различия и мнения, не вполне разделяемые лично г. Керенским, объявляются неправославными²⁹⁵. Сли-

–288–

чением брошюры и книги в указанном (и других) пунктах, таким образом, окончательно устанавливается фиктивный характер различия в вероисповедном отношении двух старокатолицизмов; „прежнего“ и „новейшего“. Никаких перемен в самом старокатолицизме в этом отношении не оказалось налице, перемена же произошла здесь лишь в отношениях нашего

богослова к старокатолицизму, – и до такой степени резкая, что между прежним г. Керенским 1894 и „позднейшим“ 1902 целая бездна²⁹⁶.

–289–

Занятый вопросом о современном состоянии старокатолицизма, проф. Керенский не делает никаких практических выводов из старокатолического учения о церкви по церковному вопросу о соединении старокатоликов с православною церковью, хотя и долго, сравнительно, останавливается на этом учении. Этот вывод делается в статье преосвящ. Сергия, ректора петерб. духовной академии, – напечатанной в № № 43–45 *Церковного Вестника* за 1902 г. Понимание старокатоликами церкви вселенской и отношения к ней, с одной стороны, восточной православной церкви, а с другой – самих католиков, здесь объявляется главным препятствием к соединению старокатоликов с православною церковью. Оно является препятствием к соединению в той форме, которая называется „присоединением“

–290–

и применяется к еретикам, схизматикам и др. лицам, принимаемым в общение с церковью посредством особого богослужебного чина, совершением „чина принятия“. Такой способ соединения применим, конечно, лишь к тем, которые не состоят в церкви и сами не признают себя принадлежащими к ней; между тем старокатолики мнят себя состоящими в недрах вселенской церкви, хотя и не находятся с ней в видимом общении. (Под вселенской церковью здесь разумеется восточная) ... Поэтому главное, что должны исправить у себя старокатолики и без чего немыслимо единение с ними, это – их понятие о церкви и представление о своём церковном положении. Исправить первое – значит усвоить себе ту мысль, что в настоящее время единую святую соборную и апостольскую церковь на земле составляют только церкви Востока и Севера, и что западное христианство, порвавшее общение с Востоком, находится вне вселенской церкви. Исправить второе – значит „сознать себя за бортом спасительного корабля“, „уже не мыслить себя состоящими в

церкви“... Теперь для старокатоликов соединение только желательно, а в последнем случае оно будет и необходимо (Ср. *Церк. Вестник* 1903, № 42) ...

Конечно, с точки зрения того представления о способе соединения, при котором соединение являлось бы присоединением старокатолической церкви к русской православной церкви на положение её составной части, понятие старокатоликов о церкви и о своём отношении к ней служит помехой к осуществлению соединения. Помеха эта ещё более представляется серьёзной, если само понятие старокатоликов о церкви правильно. Является естественный вопрос, правильно ли оно? „Церковный Вестник“ 1902 года оставил своих читателей почти в неизвестности по этому вопросу. Этот пробел самым лучшим образом восполнен был в другом академич. органе (– *Правос. Собес.* 1903, № 1, 100–130) проф. А. Гусевым в последнем его энергическом ответе старокатолическим богословам.

Вышеизложенное нами понятие старокатоликов о церкви решительно и прямо называется в статье проф. Гусева „чисто еретическим учением“. Ересью против догмата о единстве церкви (чл. симв. веры 9) объявляется мысль о

–291–

каком-либо действительном разделении вселенской церкви на какие-то две половины с православными в той и другой: было не разделение, а выделение западной церкви из состава церкви вселенской, подобное обычному выделению из тела ненужных и чуждых ему элементов. Вселенская церковь единой и себе равной осталась в православной восточной церкви, всё же, что вне восточной церкви, всё то вне спасения...

Под тяжёлым впечатлением этого „православного“ учения г. Гусева о церкви как-то сама собой вылилась в качестве протеста ей моей христианской совести и христианского чувства статья в органе Московской дух. академии – в *Богослов. Вестнике* 1903, май, под заглавием: „О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных“ (вышедшая и отд. брош. 1–17 стр.). Здесь я старался показать, что в суровом приговоре проф. Гусева над западным

христианством и его понятия о церкви вселенской не нашло себе выражения действительное воззрение православной церкви. Воззрение, выданное за еретическое и усвоенное старокатоликам, в действительности разделяется православными богословами и высказывалось людьми несомненно, думаю, православными, как митр. моск. Филарет, митр. Киевский Платон, еписк. Феофан Затворник и преп. Серафим Саровский; воззрение это проводится православной церковью в её богослужении и практике принятия в церковь инославных христиан; имеет сильного защитника себе особенно в лице такого авторитетного богослова, как митр. Филарет; показывал и несостоятельность доводов г. Гусева в пользу его собственного мнения, выданного за догмат церкви. Далее я развивал мысль о возможности единства вселенской церкви при видимом её разделении на западную и восточную, оставляющем место некоторому единению, – участию во вселенской церкви и не сохранившей во всей чистоте веры церкви западной. Суровый же приговор г. Гусева над западной церковью я думал объяснить односторонним его понятием о церкви, как только учреждении или внешнем юридическом союзе, и забвением невидимой и внутренней стороны церкви; это, мне думается, помешало ему принять плодотворную для церкви мысль о возможности различных

–292–

степеней участия людей в церкви, как теле Христовом. Наконец, я старался наметить в решении всех указанных вопросов путь богословской мысли, не оскорбляющий христианского чувства и совести, заключив пожеланием свободного обмена мыслей по затронутым вопросам на русском наречии, в нашей богословской литературе. Но прежде всего на статью мою откликнулись в старокатолическом журнале, где она была напечатана, в несколько сокращённом виде, под заглавием: „Un prétendu obstacle à l'union des églises ancienne-catholique et orientale“, с предисловием Редакции и послесловием генер. А. А. Киреева под заглавием: „Quelques considérations supplémentaires à l'article précédent“²⁹⁷, а вскоре и „на русском наречии“ появилась статья его же в *Церк. Вестн.*

1903, № № 26–28: „Старокатолики и вселенская Церковь“, вышедшая отдел. изданием²⁹⁸. Обе статьи уважаемого автора содержат в себе справки, драгоценные для правильных выводов об отношении старокатолицизма к церкви вселенской и о способе соединения старокатоликов с восточной церковью, почерпнутые из истории и из наблюдений над современным состоянием старокатолицизма, так хорошо известного А. А. Кирееву. В суждениях своих об отношении западного христианства и старокатоличества к церкви вселенской почтенный автор стоит не столько на богословско-теоретической, сколько на фактической почве. Здесь мы слышим трезвый голос действительности, самой жизни, – компетентный голос „известного знатока старокатолицизма“, которого нельзя игнорировать²⁹⁹. Основное положение, вытекающее из всего содержания статьи, для всех беспристрастных читателей представляется прекрасно обосно-

–293–

ванным: соединение не должно иметь характера присоединения или подчинения, а может заключаться лишь в простом признании фактической православности старокатолической церкви, с вытекающими отсюда последствиями.

Генер. А. Киреев развивает свои мысли в связи с вышеупомянутой статьёй *Церк. Вестн.* 1902 в её главнейших пунктах и основательно обсуждает их; естественно поэтому было появление осенью 1903 ответа на статью его в *Церк. Вестнике* №№ 40–42 под заглавием: „К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами?“ Эта вторая статья еписк. Сергия по старокатолическому вопросу с вызванными ею возражениями в свою очередь становится центром новой группы статей по старокатолическому вопросу в новом его фазисе. Отзывчивый А.А. Киреев не замедлил с ответом преосв. Сергию“, который печатается им в *Церк. Вестн.* 1903, с № 49, под заглавием: „Попытка разъяснения“. Здесь может быть также упомянута ранее появившаяся (в № 45) заметка по поводу второй статьи преосв. Сергия с возражением против проводимого в ней отождествления восточной церкви со

вселенской и исключения из состава последней церкви западной, что несоединимо с молитвами нашей Церкви „о мире всего мира, благосостоянии святых Божиих церквей и соединении всех“ (а не о „присоединении“ к какой-либо одной из церквей). Заметка эта сопровождается разъяснением Е. С. в тринадцать строк, которое едва ли всех может удовлетворить, – будто здесь мы молимся „за святые Божию церкви поместные православные, единомысленные“, и что под всеми понимаются не церкви (не *πασῶν*, а *πάντων*), а все христиане или даже вообще люди, – о которых мы молимся, что бы они пришли в единение веры или что бы не выходили из этого единения... Я думаю, что компетентное слово по вопросу о точном смысле рассматриваемого прошения великой ектении в научном смысле могло бы быть сказано нашими литургистами-археологами; но в церковно-религиозном смысле должно быть признано большее значение за обычным пониманием прошения, чем за археологическими и филологическими толкованиями, которые так и останутся толкованиями, тогда как общим пониманием прошения в смысле молитв о соединении церквей после разделения

–294–

устанавливается факт, что церковь (т. е. совокупность православно-верующих) молится о соединении разделённых церквей. Конечно, можно вложить в молитву церкви и тот смысл, который отстаивается в „разъяснении“; но где же для него основания? Контекст благоприятствует только общему обычному пониманию ектении: 1) в ектении ни слова нет о поместных восточных церквях; 2) молением о соединении естественно предполагается разделение, как болезнь молитвами о здоровья; 3) пониманием под всеми не церквей, а всех вообще христиан нисколько не устанавливается отличное от обычного объяснение, ибо не всё ли равно сказать – „о соединении церквей“ или – „всех христиан“? разве церкви состоят не из отдельных христиан? – 4) В ектении говорится о мире *всего мира*; а как такой вселенский мир может быть достигнут единением только поместных церквей востока?!³⁰⁰

Свой критико-исторический очерк современного состояния старокатолического вопроса я должен закончить внимательным рассмотрением в существенных пунктах второй статьи преосв. Сергия, как этого требует и высокопочтенное имя её автора.

Во второй своей статье преосв. Сергей по-прежнему „продолжает утверждать“ о существовании у старокатоликов „серьёзных неправильностей в учении о церкви“ и об отношении их к церкви вселенской. В доказательство этого утверждения в настоящей статье приводятся уже и доводы, – но какие? Те же самые, в сущности, которые в моей статье отмечены у проф. Гусева и кратко разобраны мною. Нельзя не пожалеть, что, к ущербу надлежащего успеха в обсуждении у нас старокатолического вопроса, статья обходит молчанием препятствия для её утверждений в виде моих возражений, которые останутся препятствиями, пока их не опровергнут. Этого сделано не было. Но новая статья преосв. автора имеет несомненное преимущество ясности и твёрдости тона над первой статьёй: здесь

–295–

уже прямо учение старокатоликов о церкви, как о совокупности всех истинно верующих во Христа, или о существовании сверх – видимой, ещё невидимой церкви, называется „чисто протестантским учением“, потому что „для православного церковь – определённая организация, союз, а не мысленная совокупность верующих, как у протестантов“. „Вселенская церковь, как живой союз, необходимо должна быть и внешней организацией“, совершенно справедливо рассуждает автор, в доказательство чего ссылается на определение церкви в Простр. катехизисе в последней редакции этого определения³⁰¹; но между тем по воззрению старокатоликов, как оно передаётся в статье, „внешняя организация для церкви не составляет прямой необходимости“...

И так, можно ли называть учение старокатоликов протестантским, как это утверждается в рассматриваемой статье, а также в отчёте проф. В. Керенского о пятом старокатолическом международном конгрессе?

Надлежащее обсуждение данного утверждения ведёт к отрицательному ответу: старокатолическое учение о церкви, точно изложенное здесь выше, невозможно называть „чисто протестантским“, потому что оно есть учение чисто православное.

Истинно – или „чисто протестантское“ учение о церкви, как с нами все согласятся, есть несомненно только учение символических книг его или учение первоначального старого протестантства, нашедшее себе выражение в официальных вероизложениях реформации. Как во всём, так и в учении о церкви, протестантство явилось крайностью латинства. На одной стороне, в латинстве, перед нами крайняя материализация духовной христианской религии включительно до превращения церкви во внешнее земное общество в понятиях и жизни латинства; на другой стороне, в протестантстве, в качестве реакции этому материалистическому направлению в христианстве наблюдается стремление к одухотворению до самых крайних пределов. В уче-

–296–

нии о церкви это выразилось понятием о ней Аугсбургского исповедания, как об „обществе святых, в котором чисто проповедуется Евангелие и правильно преподаются таинства“ (*Est Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*). Этому обществу святых, действительно оправданных, ведомых единому Богу, или невидимой церкви, реформаторы и после них ранние протестантские богословы усвоят название церкви истинной, в собственном смысле церкви (*Ecclesia proprie dicta, vera, invisibilis*), и эту невидимую церковь резко противопоставляют церкви видимой в смысле видимого союза верующих, объединённых исповеданием веры, культом, церковными законами и учреждениями. Принадлежность верующих к церкви видимой не составляет, по учению протестантства, необходимости: для спасения достаточно принадлежать к церкви невидимой (Квенштедт). Вообще первоначальное протестантство отличалось несомненной тенденцией к отрицанию видимой стороны церкви и сведению церкви к одной

невидимой стороне или к понятию о церкви невидимой. Таким образом, здесь мы видим нечто большее простого „деления церкви на видимую и невидимую“ или законного различия в церкви двух сторон: внутренней или невидимой и внешней или видимой, – здесь мы видим разделение, разъединение двух тесно связанных сторон с превращением, обособлением каждой во что-то самостоятельное и независимое, так что в результате из единой церкви делаются две церкви: невидимая и видимая. Так как при этом истинной церковью называется только невидимая, а внешняя сторона по этому учению не принадлежит к понятию о существе церкви, то существование её становится ненужным и непонятным, чем-то призрачным и случайным.

Таково „чисто протестантское учение о церкви“. Далее оно разделило судьбу почти всех других учений первоначального протестантизма: (напр. учения об оправдании и вере оправдывающей): в чистоте своей это учение осталось лишь в символических книгах, а в дальнейшем развитии своём оно прошло ряд значительных изменений и исправлений до приближения к православному учению в современном протестантском богословии.

–297–

С окончанием реформационного движения, явившегося лишь реакцией крайностям латинства, вся дальнейшая история протестантизма отмечается одной общей чертой, – обратным движением ортодоксальной богословской мысли от крайностей реформации к католичеству в тех долях истины, какие оно в себе заключало. Подобный же процесс развития пережило и учение о церкви, зародыши которого находят ещё у Меланхтона, не подчёркивавшего резко различия двух сторон в церкви и считавшего в понятии о церкви существенным моментом внешнюю организацию. Одни из современных протестантских богословов совершенно отрицают первоначальное учение о церкви невидимой и подчёркивают преимущественное значение внешней стороны церкви перед внутренней (как Шталь, Делич, Ричль, Ротэ, Тирш и др.). Другие богословы из чисто протестантского учения о церкви удерживают лишь деление

церкви на невидимую и видимую или, точнее, различие в одной и той же единой церкви двух сторон видимой и невидимой, в силу чего одна и та же церковь (земная) является одновременно и невидимой, и видимой. Обычно, богословы этой группы в изложении символического учения протестантизма о церкви увлекаются апологетическими тенденциями и вводят в него этот позднейший, не принадлежащий ему, смысл (каковы Дорнер, Вангеманн, Филиппи, Шмидт и т. п.)³⁰².

Очевидно, от чисто протестантского учения ничего почти не осталось специфически протестантского даже в самом протестантском богословии; тем более удивительно было бы его найти у старокатоликов. И действительно его нет здесь.

Специфически протестантская черта в понятии о церкви есть отрицание видимой стороны церкви и её места в понятии о церкви в собственном смысле слова. Что старокатолики учат о необходимости для верующих быть членами видимой церкви, в доказательство этого я не буду

–298–

повторять сказанного в двух последних статьях „лучшим у нас знатоком старокатолицизма“ А.А. Киреевым, но считаю уместным напомнить здесь, что это учение у старокатоликов констатируется и излагается в исследовании проф. Керенского по надлежащим источникам, а именно на основании старокатолических катехизисов 1876, 1880 и 1885 года, сохранивших свою обязательную силу для старокатоликов, конечно, до сего дня³⁰³. „Деление церкви на видимую и невидимую оказывается (здесь) не заключающим в себе ничего неправославного“ (хотя по словам г. Керенского оно не встречается будто бы „в православных догматах в отделе учения о церкви“³⁰⁴).

Итак, у старокатоликов мы находим не отрицание церкви видимой, а деление церкви на видимую и невидимую, или учение о том, что церковь в одно и то же время и невидима, поскольку она есть общество действительно участвующих в искуплении, совершенном через Христа, и видима, поскольку общество искупленных существует видимым образом среди людей (ср. проф. Керенского 222). Но в этом учении нет ничего

неправославного: оно, как ниже увидим, встречается и в наших православных догматиках и излагается в одних выражениях с последними. „Деление церкви на видимую и невидимую“, как выражаются, или, как следует точнее выражаться, различие в церкви двух сторон – видимой и невидимой есть учение православное и требуется Ср. Писанием, учением отцов церкви и православными определениями понятия церкви.

Церковь есть общество верующих во Христа посредством всяких связей, внутренних и внешних, соединённых в сверхъестественный Богочеловеческий союз, в Тело Христово, возглавляемое Христом и одушевляемое Духом Его³⁰⁵. По внутренней стороне своей церковь есть, таким образом, тело Христово, где верующие связаны в один духовный „организм святости и любви“

–299–

(Хомяков, Самарин) единством веры и любви и причастием по вере в единой жизни во Христе, как ветви соединяются со своей лозой или, ещё лучше, как соединены члены в одном теле. По внутренней своей стороне церковь, следовательно, есть недоступная человеческому глазу сокровищница Божественной благодати и Божественной жизни на земле, среда обитания Христа и Духа Его в роде человеческом. По этой, невидимой, стороне своей церковь есть то самое царство Божие, которое невидимо пребывает в душах праведных людей и которого лишены грешники (Лк.17:21; Рим.14:17; 1Кор.6:9–10). По внешней стороне своей церковь представляет и видимое общество людей, объединённых исповеданием веры, таинствами, иерархией и различными внешними учреждениями, в единую внешнюю организацию или видимое учреждение на земле. По внешней своей стороне церковь есть общество всех именующих себя христианами как праведных так и грешных, как приобщившихся невидимой Божественной стороне церкви или царству Божию, так и совершенно чуждых ему людей, ложно носящих имя христиан. В этом смысле церковь есть поле, где наряду с пшеницей растут плевелы, или – невод, захвативший рыб всякого рода, хороших и дурных (Мф.13:47–48); тогда как невидимая церковь есть исключительно только добрый улов,

ведомый Единому Богу. Таким образом, хотя по идее церковь представляет нераздельное единство видимой и невидимой сторон, но в реальной действительности может наблюдаться их большее или меньшее разделение, недостаток совпадения. В полном организме церкви невидимой стороне её соответствует дух, а видимой – тело, и потому „как душа и тело связаны между собой, – душа действует на тело и тело на душу, так и в церкви невидимый дух животворно действует на видимый организм церкви и организм сей *то более, то менее благоугодно духу отправляет свои действия*“³⁰⁶. Видимой стороной своей церковь является оболочкой невидимо обитающего в ней Духа Божия, органом Его, орудием цар-

–300–

ства Божия, но, в силу неблагоприятных условий существования, видимой своей стороной земная церковь может не совпадать с невидимой стороной, более или менее резко расходиться с ней, когда забывает миссию свою на земле служить царству Божию и увлекается интересами и заботами мирскими. Отрешённая от внутренней Божественной стороны своей, церковь превращается в лишённое жизни и силы земное внешнее учреждение. В известных неблагоприятных условиях невидимая церковь точно также может быть в отрешении от видимой стороны своей, напр. во времена гонений, стесняющих внешнее проявление христианской жизни и ограничивающих более или менее её внешнюю организацию. Что бы уяснить себе, однако, что представляет собой невидимая церковь без видимой и возможно ли её отдельное существование, мы должны несколько более углубиться в предмет.

В определении взаимных отношений двух сторон церкви мы должны выходить из представленного понятия о церкви, как теле Христовом: отношение видимой и невидимой сторон в церкви уясняется отношением души и тела в человеке. Человек есть единство духа и тела, церковь – единство невидимой и видимой сторон. Тело без души есть труп; церковь, вполне отрешённая от невидимой стороны, была бы не церковью, а только земным учреждением. Будучи единством духа и тела, существом чувственно-духовным (в отличие от ангелов и

скотов), человек, в качестве отдельной личности, со стороны своего существа определяется более духовными, чем физическими чертами: душа выше, важнее тела, как начало духовное, Божественное, непреходящее, имеющее относительную самостоятельность (бессмертие); душа и тело в человеческой личности находятся между собой в таком же отношении, в каком стоят сущность и явление, цель и средство, содержание и форма. В таком же отношении находятся между собой невидимая и видимая стороны в церкви. Как в человеке самое существенное есть дух, так самое существенное в церкви есть её невидимая сторона, и в этом смысле невидимая церковь есть истинная церковь, а видимая – лишь относительное её проявление. Как в человеке дух и тело не представляют абсолютно

–301–

нераздельного единства, так что духу дана возможность, относительно, независимого от тела существования, так и в церкви остаётся в подлинном же смысле возможность для невидимой стороны её независимого от видимой стороны существования, как незримой плотским очам сферы действия Божественной благодати и пребывания Бога в душах верующих во Христа.

Из всего вышесказанного следует незаконность исключительного или преимущественного сосредоточения сознания на видимой стороне церкви в ущерб невидимой или стремление приурочивать церковь к её внешней организации, нашедшее своё крайнее воплощение особенно в латинстве, в противоположность протестантству. Правильным понятием о церкви осуждается склонность некоторых в суждениях и представлениях о церкви оставаться преимущественно в границах чувственного воззрения, стремление к превращению церкви во что-то осязаемое и видимое, с определёнными внешними очертаниями и границами, – словом осуждается как излишний мистицизм и идеализм, так и грубый реализм в учении о церкви. С этой точки зрения вопрос, напр., о том, где ныне искать вселенскую церковь, мне представляется до известной степени порождённым на почве реализма в

представлениях о церкви; не вяжется он, в слишком конкретной своей постановке, в смысле определения географических границ вселенской церкви, и с самим понятием о вселенской церкви, которую особенно трудно разрешить в нечто по преимуществу видимое, – труднее, чем отдельные поместные церкви.

Никакому сомнению не подлежит тот факт, что вселенская церковь имеет и невидимое бытие, незримое очами. Это следует не только из вышесказанного, но и из самого понятия о вселенской церкви. Что такое вселенская церковь? Вселенская церковь или церковь в собственном смысле, включающая в себя земную церковь как часть, есть связанное единством веры и благодати общество всех верующих во Христа, живущих на земле и когда-либо живших или умерших, всегда живых о Господе, обнимающее собою века прошедшие и время настоящее, небо и землю. Это „не только сумма право верующих во Христа,

–302–

но и живой, фактический их союз для духовной жизни“ епископа Сергия (*Церковн. Вестник* 1903, № 40); но где же здесь требуемая им „внешняя организация“?! Будучи „живым союзом“, вселенская церковь всё-таки лишена внешней организации, – это факт. Лишена в настоящее время такой внешней организации даже и земная церковь, час вселенской церкви: она не имеет не только видимой внешней организации, но и никакого органа для выражения совокупной веры и воли всей церкви, каковым может быть и прежде был только вселенский собор. Более того, ничего нет похожего на какую-либо внешнюю организацию даже среди единоверных церквей востока, лишённых взаимного общения и живущих каждая особняком, ибо нельзя же считать организованным единением случайную и редкую переписку и письменные сношения представителей церквей³⁰⁷! Из всего сказанного получается следующий вывод: силой вещей обусловлен тот факт, что в настоящее время, после разделения церквей, земная вселенская церковь существует на положении совокупности истинно верующих во Христа, жаждущих, но пока лишённых

внешнего своего объединения или единой внешней организации. Тут мы имеем дело, следов., не с понятием собственно или каким-либо построением научно-богословской мысли, а с действительностью, с фактом, который нельзя устранить никакими умствованиями, никакими усилиями мысли. Настаивать на абсолютной невозможности существования церкви без внешней организации и отвергать такую церковь, как неистинную, это значит противопоставлять богословские умозрения и кабинетные понятия реальной живой действительности в качестве законов последней вместо того, чтобы самим согласоваться с ней. Кому неизвестно, „что говорит Писание в повествовании об Илии? как он жалуется Богу на Израиля, говоря: Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили, остался я один и моей души ищут (3Цар.19:14). Что же говорит ему Божеский ответ? Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колена пред Ваалом (3Цар.19:18)“ (Рим.11:2–4). Спрашиваю, какая

–303–

была „внешняя организация“ у этой совокупности 7000 верующих из Израиля, лишённых алтарей и пророков, но сохранившихся в своей твёрдой вере для истинного Бога?!

Перейду к основаниям выше представленного мной общего понятия о церкви, из которого вытекают столь неблагоприятные для противников старокатолического учения о церкви выводы. Понятие о церкви, допускающее деление её на видимую и невидимую, имеет для себя прежде всего, что кратко в примечании отмечено мной, основания библейские. Задача библейского обоснования понятия о церкви, как о Теле Христовом, прекрасно выполнена новейшим протестантским богословием, которое, надо это признать, далеко опередило нас в изучении слова Божия. Но деление церкви на видимую и невидимую имеет также патристические основания: оно предполагается понятием отцов о церкви, как именно о теле Христовом³⁰⁸. Св. *Игнатий Богоносец* пишет: „где Христос, там и вселенская церковь“ (Epist. ad smyrn. c. VIII). В толковании на посл. ефес. св. *Иоанн Златоуст* так определяет церковь: „Что же такое единое тело Еф.4:4? Это – верные всех мест

вселенной, живые, умершие и имеющие явиться на свет, а также угодившие Богу“. Очевидно, этими и побочными выражениями отцов о церкви предполагается существование в церкви сверх видимой ещё невидимой стороны или „деление церкви на невидимую и видимую“, подвергнувшееся столь несправедливому порицанию в учении старокатолическом. Деление это предполагается принятыми в православном богословии определениями церкви и освящено русскими школьными догматическими авторитетами, поскольку принято в наших догматических системах. Любимое определение церкви митр. Моск. Филарета – это библейское, где она определяется как Тело Христово, и только по независящим обстоятельствам оно не вошло в его *Простр. Катехизис*³⁰⁹. О церкви видимой и невидимой митр. Фи-

–304–

ларет пишет, что не всякий, числящийся членом видимой церкви, спасён, а лишь тот, кто принадлежит к составу тела Христова, известному только Главе его; „нам же известны различные части его и более наружный образ, распростёртый по пространству и времени“... „В видимом сём образе или *видимой Церкви* находится *невидимое тело Христово*, или *невидимая Церковь*, Церковь славная, не имущая скверны или порока или нечто от таковых (Еф.5:27), но коея *вся слава внутри* (Пс.46:14) и которой посему мы, чисто и отдельно, не видим, но в которую, последуя символу, веруем, ибо *вера есть вещей обличение невидимых* (Евр.11:1)“. „Здание Божие (Церковь), столь видимое в целом, такой сокровенностью запечатлено в частях своих и своём внутреннем составе, что един Господь верно знает сущия Своя“. Впрочем, деление церкви на видимую и невидимую нашло себе место и в катехизисе митр. Филарета (вопр. 3 в объяснении 9 члена, а также вопр. 7), и сверх прямого определения церкви, данного в начале 9 члена, катехизисом устанавливается более близкое к подлинному или любимому определение церкви: церковь вселенская есть совокупность „всех истинно верующих“ „всех мест, времён и народов“, образующих одно духовное тело, которое имеет одну главу, Христа, и одушевляется одним Духом Божиим (*Простр.*

Катехизис вопр. 3 в отд. „о свящ. предании“ и вопр. 19, 21 и 7 – о чл. 9).

Почти в одних выражениях излагается учение о церкви невидимой и видимой в догматиках арх. черниг. Филарета и моск. митр. Макария³¹⁰. Здесь церковь признаётся в одно и то же время невидимой и видимой; невидимой, – поскольку имеет невидимую Главу, оживляется невиди-

–305–

мой благодатью, хранит в себе освящённых сей благодатью святых и т. д.; *видимой* – поскольку заключает в себе не только святых, известных единому Богу, но и грешных, имеет видимое внешнее устройство, осязаемо для внешних чувств исповедует веру, совершает священнодействия и т. д. Вместе с тем оба богослова одинаково энергично опровергают протестантское деление церкви на видимую и невидимую, имеющее здесь характер резкого разделения, с отрицанием видимой церкви в пользу одной невидимой. Как курьёз в данном случае следует отметить, что оба наших богослова в полемике с протестантским учением о церкви излагают своё воззрение на отношения в ней двух сторон в одних и тех же выражениях с современными немецкими богословами, в доказательство чего укажу параллели³¹¹. В сущности, здесь мы имеем дело не с единичным случаем, а с довольно обычным в полемике приёмом – называть всякое подозрительное на наш взгляд учение протестантским. И что же в результате? Часто протестантскими оказываются учения, неизвестные протестантам, а ещё хуже, когда таковыми оказываются учения православные. Эта же история ещё раз повторилась и с учением старокатоликов о церкви: учение православное обозвано „чисто протестантским“³¹²...

–306–

Вторая неправильность в учении старокатоликов о церкви, говорят нам, заключается в их понятии о восточной церкви как только о части вселенской церкви, а не единой представительнице вселенской церкви на земле. Правильным мнением, напротив, объявляется то, которым восточная церковь отождествляется со вселенской, и западная церковь

решительно исключается из состава вселенской церкви. Но что до меня, то вместе с моск. митр. Филаретом („Разг. о вере между испыт. и уверен.“) я предпочитаю считать единственно правильным в каноническо-догматическом смысле лишь то мнение или решение по вопросу об отношении западной и восточной церквей к церкви вселенской, которое постановил бы вселенский собор. Вопрос этот такого рода, – неужели это надо доказывать? – что надлежащее решение его может подлежать лишь компетенции вселенского собора, а не поместных церквей и тем более отдельных лиц, какое бы положение они не занимали в церкви.

Отождествление восточной церкви со вселенской пытаются всё-таки обставить некоторыми основаниями. Первое основание к этому указывают в том, что только восточная церковь во всей чистоте сохранила веру православную. Опять это можно утверждать только при Божественном всеведении. Из смертных кто возьмёт смелость отрицать возможность чистой веры и среди западных христиан? А действительность такой веры разве недостаточно констатирована, по крайней мере, по отношению к церкви старокатолической? Поэтому защитники рассматриваемого мнения предпочитают другие доводы, лежащие в границах человеческого ведения. Для сей цели преосв. Сергей

–307–

повторяет довод проф. Гусева, уже рассмотренный мной, а именно ссылается на вселенское сознание восточной церкви: церковь восточная сознаёт себя вселенской, *следов.* она и есть вселенская. Логическая неправильность этого довода очевидна: „ссылка на вселенское самосознание восточной церкви“, писал я „ни в каком случае не может быть убедительной: никакие поместные церкви не сделаются вселенскими церквами только оттого, если будут сознавать себя вселенскими“³¹³. Московская Русь некогда считала себя единственно православной страной на земле, единственной представительницей чистого православия; сознавала и сознаёт себя вселенской римско-католическая церковь и т. д., – что ж отсюда следует?!

В настоящий раз я отмечу фактическую неправильность довода. Действительно ли существует указанное самосознание в восточной церкви, если уж придавать какое-либо значение доводу? Действительность такого самосознания отрицается фактами. Его нет и не может быть в церкви, где не только частные лица, богословы, но и официальные представители церкви высказывают по нашему вопросу диаметрально противоположные взгляды, – так что одни отождествляют восточную церковь со вселенской и признают возможным вселенский собор без участия западной церкви, другие видят вселенскую церковь в совокупности обеих, разделённых ныне, половин её и считают преждевременной речь о вселенском соборе. Почтенный А. А. Киреев пишет: „Патриарх константинопольский Иоаким (1862) в письме, подписанном ещё и 12 митрополитами (это ли не официальное заявление?!), к редакторам Union chrétienne, прямо называет западные церкви – *сёстрами восточной*, поясняя, что это *две части одного целого*“³¹⁴. Этому официальному документу преосв. Сергей противопоставляет тоже официальный документ той же церкви („окружное патриаршее и синодальное послание 1895“), опять подписанный двенадцатью митрополитами во главе с патриархом, но документ с диаметрально-противопо-

–308–

ложными взглядами! Эта история наглядно свидетельствует только об отсутствии единства сознания или вселенского самосознания в греческой церкви. Документально можно подтвердить отсутствие такого самосознания и в русской церкви.

В настоящее время среди русских богословов действительно замечается, так сказать, „вселенское самосознание“, но восемнадцать лет тому назад самосознание у нас было совсем иное, – были иные времена, иные настроения. В документальное доказательство этого позволим себе привести выдержки из полемической статьи против Вл. Соловьева, также по поводу вопроса о соединении церквей, из одного духовного журнала, надо заметить при этом – никогда не подавшего повода к упрёкам в прогрессивности и смелости

взглядов по вопросам церковно-общественным и религиозным³¹⁵.

Вл. С. Соловьев объяснял устойчивость вражды и разделения западной и восточной церквей существованием того „ложного взгляда“, по которому каждая из этих главных частей христианской церкви признаёт лишь себя в отдельности за целое, приурочивая к себе лишь одной всю полноту вселенской церкви. Хотя воззрение В. Соловьева совершенно правильно объясняет устойчивость разделения и, по-видимому, в настоящее время оправдывается и на старокатолическом вопросе, однако в духовном журнале с большой энергией обрушились на объяснение Соловьева и горячо отрицали возможность в православной церкви указанного „ложного“ взгляда. Вл. Соловьев, говорят здесь, „не указывает подлинную причину разделения церквей. Что бы убедиться в этом, достаточно лишь спросить, в самом ли деле мы, восточные христиане, подобно западным, впадаем в ту узкую односторонность, по которой исключительно свою лишь восточную церковь считаем вселенской? Решительно нет! Мы очень хорошо знаем, что в этом отношении надобно различать два взгляда: взгляд до-Петровских времён и взгляд после Петра Великого. Если первый взгляд, основывавшийся на недостаточном знакомстве с рим–

–309–

ской церковью, считал её еретической, арианской, несторианской, савеллианской и даже жидовской, то кто же в наше время держится подобных воззрений? Православные богословы говорят, что вселенская церковь состоит из многих частных или поместных церквей, исчисляют признаки вселенской церкви; но они не идут так далеко, чтобы не считать римскую церковь частной, или даже „самой частной“ и, следовательно, чтобы совершенно исключать её из состава вселенской церкви“. В доказательство сказанного автор приводит мнения трёх богословов: Авдия Востокова („Записки об отношениях римской церкви к другим христианским церквам“. Ч. I, стр. 7; ч. II, 316 и дал.), Муравьева („Слово кафеолического православия римскому католицизму“) и моск. митр. Филарета

(„Разговор о вере между испыт. и уверен.“ стр. 18:26), справедливо придавая особую важность мнению последнего. По мнению Востокова „каждая частная церковь может более или менее отражать в себе вселенский характер церкви, смотря по тому, остаётся ли она вполне верна этому характеру, или более или менее сильно уклоняется в сторону своих частных, местных особенностей“. Муравьев на этом же основании называл обе церкви, восточную и западную, „сёстрами“. Взгляд митр. Филарета „в высшей степени разумный, благородный и чуждый всякой узкой исключительности. Филарет именно в отношении к римской церкви говорит: „Никакую церковь, *верующую, яко Иисус есть Христос*, не дерзну я назвать ложной“. Почему же? Потому что „всякая христианская церковь может быть либо *чисто-истинная*, либо *нечисто-истинная*; сия последняя примешивает к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие“. Именно это последнее обстоятельство и случилось с римско-католиками; они „к истинному и спасительному учению евангельскому примешивают ложные мнения человеческие“. Отсюда открывается, что римская церковь не может быть исключена из состава вселенской церкви; она только должна быть признаваема „нечисто-истинной“ церковью. В тех случаях, в которых она остаётся верна вселенской Церкви, она есть истинная Церковь и должна быть признаваема частью вселенской Церкви“. „Православные богословы“, рассуждает ду-

–310–

ховный журнал, „давно отказались от узких средневековых воззрений на римскую церковь, давно считают её частью вселенской Церкви в известных отношениях, и только римско-католики продолжают утверждать своё средневековое недомыслие, продолжают считать одну лишь исключительно свою церковь вселенской, а нас, восточных христиан, обзывают схизматиками, отщепенцами и даже еретиками. Эта латинская исключительность до такой степени въелась в плоть и кровь всех латинян, что даже позитивист Литре в своём лексиконе, говоря о Церкви восточной и западной, не задумывается усвоить вселенский характер одной лишь церкви римской; но

эта нелепость, извинительная в устах позитивиста, никак неизвинительна в устах ультрамонтана, или иезуита“... „Нет, г. Соловьев, мы, восточные, не исключаем Церковь римскую от единства вселенской Церкви в тех случаях, когда она остаётся верна святыне предания... Напротив того, только римская церковь погрешает в этом отношении; только она считает себя одну вселенской... Только она, впадая в непомерную крайность, усваивает себе безусловное первенство и этим разрушает братский, свободный и равноправный, союз всех национальных церквей. Только она идёт против братского единения церквей“ и т. д.

Вот невероятный для современной духовной прессы язык, которым она говорила восемнадцать лет тому назад!

Приведённый мной документ во всех отношениях очень интересен, и жаль, что прямая задача статьи не позволяет остановить внимание на общественно-бытовой стороне его³¹⁶; поэтому остановимся на выводе, который отсюда следует по нашему вопросу.

–311–

Как истину святую провозглашают ныне в духовной печати мнение о тождестве восточной церкви со вселенской, – то самое мнение, которое восемнадцать лет тому назад в этой духовной печати было „нелепостью“, „узким средневековым недомыслием“, „латинской исключительностью“, пережитым „взглядом до-петровских времён“, „узкой односторонностью“ и т. д.

Очевидно, в русской церкви нет „вселенского самосознания“, а вместе с тем уже не остаётся ни одного довода в пользу средневекового воззрения, столь откровенно ныне выступившего в печати.

В заключение своего историко-критического очерка современного состояния старокатолического вопроса я возвращусь к тому, с чего начал, т. е. к практической стороне вопроса или к выводу из всего вышеизложенного по вопросу о соединении старокатоликов и православных.

Что должно служить условием соединения?

За решением этого вопроса попробуем обратиться к г. проф. Керенскому. Берём его брошюру о пятом международном старокатолическом конгрессе и читаем: „Для того, чтобы быть истинным членом церкви Христовой, недостаточно только содержать в неповреждённости учение Спасителя по пониманию семи вселенских соборов“... И так, *правая вера не служит единственным условием принадлежности к церкви*. Это на стр. 52-й, а на след. 53 мы читаем нечто совершенно иное: „Общая совокупность... условий, необходимых для вступления в церковь, известна под именем отречения от ересей“... На этом основании „церковь в продолжении первых веков“ отлучает от своего общения еретиков и принимает их снова в общение под указанными условиями, „без выполнения которых мыслящий еретически, если бы он даже обнаружил готовность к исправлению, однако ж не мог быть признан членом церкви“. Другими словами, *правая вера служит единственным условием принадлежности к церкви*...

Очевидно, приходится обратиться за ответом к дру-
-312-

гим нашим богословам, которых г. Керенский именует „наиболее авторитетными“. Эти, наиболее авторитетные для г. Керенского, богословы суть следующие: еписк. Сильвестр, архп. Филарет, митр. Макарий³¹⁷... Никакого ответа не находим у первого, довольно ясный – у второго и совершенно определённый у последнего.

Кроме любви, связывающей христиан в единство, архп. Филарет условием принадлежности к церкви ставит „единство в исповедании веры с её таинствами“. Единство, необходимое для церкви, по нему, не простирается „на обряды и случайные принадлежности церковного устройства“, и по этому поводу богословом написано несколько прекрасных строк, имеющих весьма назидательное значение для некоторых из современных наших богословов, занимающихся вопросами о соединении церквей, о православии и отличии его от инославия и т. п. В подтверждение всего сказанного об условиях принадлежности к церкви автор приводит цитаты из отцов, говорящие однако исключительно о правой вере, как условию принадлежности к

церкви³¹⁸. Но уже с совершенно ясным и определённым ответом на вопрос, кто принадлежит к церкви, выступает перед нами моск. митр. Макарий: „к Церкви Христовой принадлежат все православно-верующие“, в доказательство чего ссылается и на Посл. восточн. патр. о правой вере (чл. II), где читаем: „веруем, что члены кафолической церкви суть все, и притом одни верные, т. е. несомненно исповедующие чистую веру Спасителя Христа,... хотя бы некоторые из них и были подвержены различным грехам..., только бы не сделались отступниками и держались кафолической и православной веры“³¹⁹.

–313–

На этом решении вопроса об условиях соединения старокатолической церкви с православной можно, думаю, успокоиться, как на самом верном, – и не потому, конечно, что оно найдено в сочинении „наиболее авторитетного“ в русском богословии митр. Макария, а потому, что последнему удалось здесь привести авторитетные основания в пользу своего мнения.

Удовлетворяют ли старокатолики этому единственно-правильному условию соединения?

Некоторые из русских богословов немало потратили усилий указать препятствия к соединению в учении старокатоликов о Filioque и Евхаристии. Если я считаю полемику по этим вопросам вполне исчерпанной и притом в пользу старокатоликов, то выражаю этим лишь слишком очевидную истину для желающих видеть, что бы её ещё надо было „доказывать“: вся полемика прошла открыто перед нашими глазами, – *прииди и виждь!* Полемика эта настолько исчерпана, что даже г. А. Гусев, главная основа и столп её, в последнем своём ответе старокатоликам (*Прав. Содеc.* 1903) не нашёл ничего лучшего, как снова повторить несколько раз ранее им писанное, постоянно отсылая читателей к прежним своим статьям. Полемики или какого-либо обсуждения вопросов нет уже, а есть топтанье на одном месте, бесконечное пережёвывание жвачки. И так, полемике по Filioque и пресуществлению самым естественным образом положен конец, поставлена точка. К чему же с победными кликами

возвращаться снова на пустое поле оконченного и проигранного сражения? Разве только для дешёвых побед безответными выстрелами вроде распространения неверного сообщения о протестантском заблуждении старокатолицизма в учении о таинстве Евхаристии, о „кальвинистическом взгляде на таинство“ (проф. А. Гусев и проф. В. Керенский)?³²⁰... Что касается

–314–

учения старокатоликов о церкви, то, как видели, гонение на него воздвигнуто было совершенно напрасно.

Кто же на самом деле виноват в том, что „решение старокатолического вопроса в последние годы мало продвинулось вперёд“?

Из всего вышеизложенного следует: виноваты в этом во всяком случае не старокатолики.

Дополнение. – За концом предлагаемой статьи застала меня дек. книж. *Христианского Чтения* 1903 с заметкой проф. Керенского „Кто виноват? К старокатолическому вопросу“. По старокатолическому вопросу заметка г. Керенского не заключает в себе ничего нового сравнительно с рассмотренной здесь брошюрой его: то же деление старокатолицизма на „прежний“ и „позднейший“, те же пресловутые Ширмер и календарь, в качестве единственных оснований этого деления, то же упорное наименование учебного руководства Ширмера по Закону Божию катехизисом, и т. д. Таким образом, и г. Керенский также повторяется, даже со второго раза! Новым здесь можно считать разве только попытку автора извратить всем известные воззрения на римскую церковь митр. моск. Филарета, выраженные

–315–

им в соч. „Разговор между испытующим и уверенным“, да ещё стремление навязать своим противникам мысли, каких они не высказывали, будто напр. римско-католическая церковь на равных правах с восточной входит в состав церкви вселенской и т. п. Неприятные для себя ссылки мои на митр. Киевск. Платона, Моск. Филарета, Еписк. Феофана и др. г. Керенский считает за лучшее устранить пренебрежительным их

отрицанием: он избавляет себя от обязанности рассмотреть эти ссылки, воспользовавшись тем, что они не процитированы. Конечно, это формализм, или же просто дешёвый способ выйти из затруднения. Если ссылки подлинны, то их, разумеется, следовало рассмотреть, а если не подлинны, то г. Керенский мог бы этим воспользоваться, к своей выгоде. Вместо этого он ограничился грубо-пренебрежительными замечаниями и притом личного свойства, по моему адресу. Я, конечно, привёл бы цитаты по своему обычному правилу, если бы знал, что мнение митр. моск. Филарета о западной церкви, высказанное им в общеизвестном его сочинении, может быть секретом для богословов, а также мнение Киев. митр. Платона, приводимое даже в сочинениях светских, напр., Влад. Соловьева (Соч. т. IV, стр. 227). Вообще ссылки мои в данном случае не были открытием в нашей духовной литературе: см., напр., собрание мнений русских богословов по вопросу об отношении Западной церкви ко вселенской с „цитацией“ в соч. *свящ. С. Остроумова*: „Письма о православном благочестии“. Москва 1896, стр. 204–209. Если уж я отнесён к авторам, ссылки которых без „цитации“ не заслуживают никакого внимания и доверия, то я рад отослать г. Керенского к чужой цитации. По мне, доверие к авторскому слову не обеспечивается цитацией, если она требует проверок и исправлений. Г. Керенский „имеет склонность писать с цитацией“ и цитирует напр. Ширмера, – но как? С систематической неточностью: с опущением подзаголовка сочинения („Ein Leitfadен“ etc.) в интересах, вероятно, сближения сочинения с катехизисом, и с умолчанием о годе издания – в интересах деления старокатолицизма на „прежний“ и „позднейший“, – „самого последнего времени“, – не цитирует полностью сочинения даже для пер-

–316–

вого паза (*Wilh. Schirmer, Pfarrer in Konstanz. Grundriss des katholischen Glaubens – und Sittenlehre. Ein Leitfadен für den altkatholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Konstanz 1900*)...

В той же дек. кн. *Христ. Чтения* (стр. 887) совершенно ясная мысль моя о необходимости большей сердечности в

решении вопросов, определяющих судьбы людей и целых народов (*О новом мнимом препятствии*, 15), под пером г. библиографа получает неожиданный вид: оказывается вдруг, что я рекомендую в решении вопроса о соединении церквей руководиться „только движениями любящего сердца“ и т. п., хотя бы ценой и в ущерб Христовой истины и чистоты православной веры! Истину я люблю достаточно, а потому-то и протестую против небрежного изложения авторских мыслей. Это делаю и теперь. Впрочем, по поводу рекомендуемой г. Лепорским особой строгости в осуждении уклоняющихся от веры, „хотя бы их вера выражалась в деятельной любви ко Христу“ (887), в качестве христианина, я должен исповедовать по совести, что любовь больше веры (1Кор.13:13). В неумеренном рвении об охране чистоты веры и истины Христовой не хотят знать этого и наносят вред христианской истине в самом её корне: любовь есть истина истин христианства, отличительный признак истинного христианства (Ин.13:34), и нельзя не скорбеть, когда „важнейшее в законе“ (Мф.23:23) отодвигают на задний план не только в жизни, но и в богословии.

Профессор Университета Св. Владимира, Доктор богословия,

Протоиерей Павел Светлов

Киев. 3 января 1904 г.

Тихомиров П.В. К столетию со смерти Канта (1804–1904): [1. Личность Канта в изображении его современников] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 317–335 (2-я пагин.). (Начало.)

–317–

I

12 февраля 1804 года (по нов. стилю) в Кёнигсберге скончался в 80-летнем возрасте знаменитый философ *Иммануил Кант*. В нынешнем 1904 году 12 февраля (по нашему старому стилю это будет 30 января) исполняется со дня его смерти ровно 100 лет. Весь образованный мир по этому поводу считает своим долгом нарочито вспомнить отнюдь, впрочем, и не забытого, а продолжающего во всей подобающей полноте оказывать своё влияние на умы, отца новейшей философии. Прежде всего, конечно, и в наиболее грандиозных размерах устраивает ряд разнообразных юбилейных празднеств в память Канта его отечество – Германия. В настоящую минуту (эти строки пишутся 10 янв. с. г.) трудно даже приблизительно сказать, чем именно и как почитает немецкий народ память самого гениального из творцов его духовной культуры. Мы знаем только, что во всех университетских и многих не университетских городах уже вырабатываются программы предстоящих Кантовских торжеств. В последних примут участие университеты, другие учёные и учебные учреждения, города, общества и пр. Необъятная и теперь уже литература о Канте станет ещё обширнее; – некоторые новые книги появляются уже и теперь. По инициативе Галльского университета основывается международное Кантовское общество, органом которого становятся известные „Kantstudien“. Но и в других странах, кроме Германии, насколько нам известно, этот Кантовский

–318–

юбилей тоже не остаётся не отмеченным. Университеты, учёные общества и философские журналы разных стран уже готовятся к нему. Спрашивать о том, насколько Кант заслуживает такого всемирного юбилея, было бы более чем

странно. В настоящее время всё, что имеет, хотя бы отдалённую связь с философией, частью обусловлено, – прямо или косвенно, положительно или отрицательно, – Кантом, частью же, во всяком случае, стоит к нему в каком-либо отношении. Что же касается нас русских, то для нас Кант имеет почти такое же значение, как и для немцев, потому что и господствующая у нас доселе философия-то есть почти исключительно немецкая. И для нас 30 января (12 февраля) нравственно обязательно вспомнить великого Канта и его бессмертное дело!

В Европе уже праздновали однажды Кантовский юбилей. Это было в 1881 году, когда исполнилось сто лет со времени выхода первого издания „Критики чистого разума“, главного произведения Канта. И тогда появилось чрезвычайно много крупных исследований, мелких рефератов и журнальных статей о Кантовой философии, освещающих её с самых различных сторон. Есть ли и должна ли быть какая-нибудь разница между этим юбилеем и празднуемым в нынешнем году? С формальной стороны такую разницу указать очень легко: в 1881 году праздновалось столетие Кантовской *философии* или, по крайней мере, её главного ядра („Кр. ч. р.“); в нынешнем же 1904 году истекает сто лет с тех пор, как сам *творец этой философии* сошёл в могилу; – если, следовательно, тогдашняя юбилейная литература посвящена была преимущественно философии Канта, то теперь она должна заняться главным образом личностью самого Канта; – ведь юбилей его философских трудов уже все давно прошли, так как за несколько лет до смерти Кант уже перестал готовить что-либо из своих работ для печати, и последние по времени появления в свет его сочинения изданы уже другими лицами. Но с принципиальной точки зрения подобного рода отделение личности от её дела не выдерживает никакой критики, так как ведь и интересуемся-то мы Кантом только потому, что он написал свои бессмертные философские творения, а без этого он был бы забыт

–319–

всего через какой-нибудь десяток лет после своей смерти; – бесспорно поэтому, что и юбилейная литература нынешнего года должна быть (да, конечно, и будет) посвящена главным образом тоже Кантовой философии; – личностью Канта будут интересоваться в той мере, в какой она объясняет его мировоззрение и проливает свет на особенности его философии. Тем не менее, нам кажется, что такое утилитарное и, можно сказать, эгоистическое отношение к Канту, – только как к элементу и фактору современной умственной культуры, который надо понять и оценить, чтобы лучше использовать, – было бы не вполне справедливым, по крайней мере, с нравственной точки зрения. Чувство благодарности и симпатии даже к деятелям отдалённого прошлого отнюдь не есть фикция. Оно не может быть так живо и интенсивно, как в отношении к лично известным нам людям; но если человечество окончательно утратит способность к нему и перестанет его понимать, то это будет только крупным шагом в сторону этического материализма, т. е. послужит не к чести человечества, и понятие „благодарного потомства“, сделавшись архаическим и смешным выражением, в тоже время будет звучать и вечным упрёком для тех, кому оно стало смешно... Вот почему во главе своих скромных этюдов по поводу наступающего Кантовского юбилея мы сочли вполне уместным поместить несколько слов о личности Канта и притом – без нарочитого намерения пролить через это какой-либо новый свет на генезис его философии, а единственно с той целью, чтобы дать возможность любителям и почитателям этой философии взглянуть на Кёнигсбергского мудреца не из столетнего далека, не через призму накопившихся в течение века вокруг его имени разнородных исторических, положительно-философских, полемических, этических, политических и мн. др. интересов, а непосредственно, как бы переносясь к его гробу, у которого друзья покойного и близко знавшие его люди делятся своими воспоминаниями о нём и своими впечатлениями от него. Дальнейшие же наши очерки будут касаться уже философии Канта и её значения для нас.

В 1804 году, т. е. в самый год смерти Канта, в Кё-

нигсберге изданы были три книги, содержащие биографию и характеристику покойного философа и написанные близко знавшими его людьми. Автором первой был Р. Б. Яхман, директор педагогического института в Иенкау близ Данцига. Его личное обращение с Кантом продолжалось в течение десяти лет с 1784 по 1794 г. Он был учеником Канта и его „amanuensis“ или „famulus“³²¹. Как он сам говорит в своём предисловии, он стоял в близких дружеских отношениях к философу и часто имел случай наблюдать последнего в самых разнообразных отношениях его жизни. Он имел во всякое время дня доступ в дом к Канту, принимал участие в его званых обедах, а равно и был приглашаем в общество, где бывал Кант. Что он правильно понимал Канта, об этом он сам заключает из обращённой к нему последним за четыре года до своей смерти просьбы – написать его биографию. Книга его изложена в форме 18 писем к какому-то его другу и озаглавливается: „Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Jachmann“. Она носит эпиграф: „nil majus generatur ipso, nec viget quidquam simile aut secundum“. Вторым биографом является Л. Э. Боровский, архиепископ Прусский³²². Он был слушателем Канта в самые первые годы его преподавания в Кёнигсбергском университете. Потом в бытность свою Кёнигсбергским городским пастором он сблизился с ним и в 1792 г. составил его биографический очерк для реферата в К-ском немецком обществе. Этот очерк он дал на просмотр самому Канту

с просьбой проверить. Кант прочитал и сделал на полях рукописи некоторые поправки; но, возвращая ее автору, просил (письменно) до его смерти не делать из этой биографии никакого публичного употребления. Очерк этот, с указанием сделанных Кантом поправок, и вошёл в состав изданной Боровским в 1804 г. книги в качестве её первых трёх глав. В двух же остальных главах (она вся состоит из 5 глав) он даёт частью дополнения и иллюстрации к своему предшествующему изложению, частью же касается таких предметов, которые неудобно было трактовать в рукописи, представлявшейся

самому Канту (напр., свои личные впечатления, некоторые анекдотические происшествия и т. п.). Здесь же говорит он об отношении Канта к религии, о его смерти и погребении. Книга Боровского озаглавляется: „*Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kants von Ludwig Ernst Borowski*“. Наконец, автором третьей из упомянутых книг является Э. А. Х. Васьянский, диакон при одной из Кёнигсбергских церквей. Васьянский поступил в Кёнигсбергский университет в 1772 г. на медицинский факультет, но потом перешёл на богословский (в 1773 или 1774 г., – этого он сам точно не помнит). Кант сделал его своим „amanuensis“ и дозволил бесплатно слушать свои лекции, вследствие чего В. оказался в более близких отношениях с профессором, чем другие студенты. Это продолжалось до 1780 г., когда В. окончил курс и поступил на службу – сначала кантором, а потом диаконом. В течение 10 лет затем, до 1790 г., знакомство его с Кантом не поддерживалось, а в этом году они случайно встретились на свадьбе у одного профессора. Здесь они разговорились, вспомнили старину, Кант попросил проводить его до дому и пригласил бывать у себя. После того он стал часто звать своего бывшего ученика к себе обедать, вместе с другими своими друзьями, при чём убедился в его больших хозяйственных способностях. Когда в 1794 г. Яхман, помогавший обыкновенно Канту в различных хозяйственных предприятиях, – напр., при переезде с квартиры на квартиру, при найме новой прислуги и т. п., – уехал из Кенигсберга, Кант попросил Васьянского, жившего неподалёку от его дома, взять на

–322–

себя общее заведывание его хозяйством и имуществом. Васьянский при этом приобрёл его неограниченное доверие. В последние годы жизни Канта он стал ежедневным его компаньоном, организовал уход за ним и после его смерти, по его духовному завещанию, был душеприказчиком и исполнителем последней воли покойного. Свои воспоминания Васьянский озаглавил: „*Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag, zur Kenntniss seines Characters und*

häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm von E. A. Ch. Wasianski“.

Как видим, все три книги, уже вследствие личных отношений их авторов к Канту и своего появления в самый год его смерти, должны представлять высокий интерес свежестью и непосредственностью своих сообщений и характеристик. Это – не научно обработанные биографии, а живые воспоминания. Само собой понятно, что для последующих научных обработок они должны иметь значение главных первоисточников и действительно имеют таковое. Лучшие из известных нам жизнеописаний (Куно Фишера, Паульсена и др.) большинство своих фактов и данных черпают именно отсюда. Другие источники дают биографического материала сравнительно гораздо меньше. Мы, предполагая познакомить читателей с изображением личности Канта в этих первоисточниках, отнюдь не собираемся дать новую обработку его биографии, – для этого нам нельзя было бы ограничиться только этими источниками, не смотря на всю их важность, – а хотим именно воспроизвести (конечно, в очень сокращённом и неполном виде) *их* отзывы, суждения, характеристики и сообщения, ничего к ним не прибавляя и, по возможности, воздерживаясь от комментариев. Это ближе всего будет соответствовать намеченной нами выше задаче воздать дань благодарного внимания личности Канта независимо от тех или иных историко-философских и утилитарных интересов. Но мы не думаем, чтобы, давая такое изолированное воспроизведение, мы уж ровно ничего не делали тем самым в интересах критической обработки Кантовского биографического материала. Как всякая изоляция изучаемого явления помогает лучше определить его свойства, так, полагаем мы, и наше непредзанятое воспроизведение

–323–

существенного содержания каждой из рассматриваемых книг, есть, во всяком случае, шаг к критической их оценке. Мы легче потом можем судить о тенденциях каждого автора, о степени правильности в его понимании Канта и т. п. А книги Яхмана, Боровского и Васьянского, бесспорно, заслуживают внимательного и разностороннего изучения, – конечно, в виду

важности их предмета. Наконец, в 1904 году ведь и они переживают свой столетний юбилей³²³.

1.

Яхман, как мы сказали, ведёт своё изложение в форме писем. Первое письмо, как и следовало ожидать, открывается выражением чувств по поводу смерти Канта. „Мой дорогой друг, – пишет автор, – известие о смерти моего великого учителя и друга, конечно, потрясло меня, хотя упадок его сил в последние годы его жизни не только подготовил меня и каждого другого из его почитателей к предстоящему концу, но даже делал таковой и для него, и для нас желательным и т. д.“ (SS. 3–4). Сказав далее о том, что Кант был „великий и замечательный человек“, „бессмертный философ, учёный и писатель“, и что весьма было бы желательно, чтобы его „в той же мере любили и ценили, как учителя и человека, в какой удивляются ему и почитают его, как философа“, Яхман находит в этом для себя достаточное побуждение дать по-

–324–

сильное изображение личности покойного, – его характера, привычек и жизненных отношений (S. 4). При этом он торжественно заверяет своего друга, которому пишет: „всё, что Вы прочитаете в этих моих письмах, я слышал из уст самого Канта и имел возможность наблюсти и узнать при моём близком дружеском общении с ним“. Что касается формы этих сообщений, то в интересах правдивости и верности предмету, автор отказывается от какой-либо методической и систематической обработки, предоставляя это будущему биографу, а желает дать простые, хотя, может быть, и несколько отрывочные воспоминания (SS. 4–5). На самом деле однако в его письмах есть план и предметный распорядок, хотя и не особенно, строгий и последовательный.

Предметом 1-го письма является *юность Канта*. Сведения об этом предмете – очень скудны, потому что Кант, как замечает автор, „по-видимому, намеренно избегал подробных разговоров о своей юности и только случайно делал иногда об этом то или иное сообщение“ (S. 5). Кант родился 22 апреля 1724 г. в Кёнигсбергском предместье близ Заттлерштрассе от родителей,

принадлежавших к низшему мещанскому сословию. Отец его Иоганн Георг Кант по ремеслу был шорник (ременных дел мастер) родом из Мешеля. Предки же его с отцовской стороны были выходцами из Шотландии. Мать Канта называлась Регина Доротея, урожд. Рейтер. Родители Канта вступили в брак в 1715 г. и имели всего 6 человек детей, – четырёх дочерей и двух сыновей. Первым их ребёнком была дочь, умершая в молодых годах, а вторым сын Иммануил – наш философ. Брат его, умерший несколько ранее Иммануила, был самым младшим в семье; он был пастором в Курляндии. Сестры повышли замуж за Кёнигсбергских мещан. Мать умерла в 1737 г. (когда Иммануилу было 13 лет), а отец – в 1746 г. Дядя его с материнской стороны по имени Рихтер (?), зажиточный сапожник, ещё при жизни родителей помогал ему материально в школьные и студенческие годы и при его магистерской промоции (SS. 5–6). Первоначальное образование Кант получил сначала в городском училище, а потом посещал Collegium Fridericianum, во
–325–

главе которого, в качестве инспектора, стоял известный пиетист Шифферт. Из этого последнего заведения в 1740 г. К. и перешёл в университет. Воспитание как в родительском доме, так и в школе было всецело пиетистическим. Кант часто вспоминал и хвалил это пиетистическое воспитание, приписывая ему, на основании своего личного опыта, большое влияние на сердце и нравственность в смысле гарантирования от порочных увлечений (S. 6). Как мальчик, он был довольно рассеян и забывчив. Однажды, как он сам рассказывает, по дороге в школу он заигрался на улице с одним товарищем, а книги отложил к сторонке на землю. Отправляясь затем в школу, он совершенно забыл о них и вспомнил уже только тогда, когда они ему понадобились для употребления, за что, конечно, подвергся наказанию. С другой стороны, тогда же он обнаруживал иногда и большое присутствие духа, и сообразительность. Вздумав однажды перейти по одной перекладине, положенной через наполненную водой канаву и сделав всего несколько шагов, он вдруг почувствовал, что перекладина страшно качается под его ногами. Ни стоять на

месте, ни вернуться назад было невозможно без риска свалиться в воду. Тогда он, устремив глаза на противоположный берег и не смотря себе под ноги, быстро побежал по перекладине и благополучно достиг твёрдой земли (S. 7). Учился он в своей коллегии хорошо, но – не настолько, чтобы его учителя могли провидеть в нём будущую знаменитость (S. 8).

Письмо 2-ое представляет *продолжение биографии*. В университете наибольшее влияние имел на Канта профессор Кнутцен, бывший по словам Яхмана, вообще очень популярным и известным в университетских и учёных кругах. Какой план занятий избрал себе К. в ун-те, это ни Яхману, ни другим его друзьям не удалось узнать. Не мог этого сообщить ему и известный университетский друг К-а, с которым они были на „ты“, доктор Труммер. Можно только приблизительно сказать, что он штудировал преимущественно т. н. „humaniora“ – математику, философию и латинских классиков; из последних он потом даже в глубокой старости цитировал часто по памяти целые довольно длинные отрывки (S. 9). По окончании

–326–

университетского курса, он взял место домашнего учителя в семействе помещика Гиллезена в Арнсдорфе близ Морунгена. В Кёнигсберг он возвратился только через 9 лет после того для занятия приват-доцентуры. О своём домашнем учительстве он любил потом шутить и уверял, что, может быть, в целом мире не было худшего гувернёра, чем он; – ему никогда не удавалось приспособиться к детскому пониманию (SS. 9–10). Сделавшись приват-доцентом (с 1755–56 уч. года), Кант пробыл в этом звании целых 15 лет, до 1770 г., когда, наконец, получил ординатуру – сначала по математике, а потом перешёл на логику и метафизику. В качестве приват-доцента, он получал крайне ничтожный доход от своих лекций и должен был очень экономить в расходах, чтобы не впасть в нужду. Скопивши, тем не менее, себе при этих условиях 20 фридрихсдоров (по-видимому, около 155 руб. на наши теперешние деньги), он решил не прикасаться к этой сумме, а беречь её на случай болезни, и исполнил своё решение, хотя одно время его

заработки были так ничтожны, что он вынужден был для удовлетворения своих насущных нужд распродать понемногу свою довольно значительную библиотеку. Приобретённая им уже в это время слава выдающегося математика и натурфилософа доставила ему предложение от имени Фридриха В. ординарной профессуры в Галле вместе с чином тайного советника; но он отклонил его, не желая оставлять Кёнигсбергского университета (SS. 10–11).

Письмо 3-е содержит характеристику *умственных способностей* Канта. Он обладал, по наблюдениям Яхмана, редкой памятью слов и предметов и удивительной силой воображения. Эти способности он сохранил во всей полноте до своего 70-летнего возраста. Он безошибочно цитировал по памяти длинные отрывки из древних и новых поэтов. Так же твёрдо помнил он и разные исторические и географические подробности. Однажды он с такой технической точностью и подробностью описал Вестминстерский мост, что присутствовавший при этом англичанин, уроженец Лондона, спросил его, сколько лет он прожил в Лондоне и не архитектор ли он по профессии; между тем Кант ни разу не выезжал из Прус-

–327–

сии и архитектурой не занимался. Другой подобный же случай был с описанием Италии. Будучи 60 лет, он занялся химией и приобрёл такие точные знания, что знаменитый химик того времени Гаген был прямо изумлён и считал непостижимым, как можно одним чтением, без помощи наглядных экспериментов достигнуть таких совершенных познаний (SS. 14–15). Затем Яхман отмечает чрезвычайную способность анализировать всякие понятия и вскрывать ошибку в самых сложных и запутанных рассуждениях, тогда как способность комбинировать понятия и давать отсюда положительное построение была слабее (SS. 15–16). От этого отзыва, – прибавим мы, – наш биограф мог бы и воздержаться, так как в первой своей части он является лишь общим местом, а во второй довольно рискованным, чтобы не сказать более. Гораздо удачнее следующее указание – на оригинальность Кантовского

мышления, причём Яхман понимает под этим его малую способность понимать чужие философские взгляды. Способность эта становилась всё меньше, чем более он проникался своими собственными идеями, „так что под конец Кант не понимал почти никого другого, кроме самого себя“. „Для него не было ничего труднее, как вникнуть в чужую (философскую) систему. Сочинения своих противников он понимал только с величайшим трудом... Он сознавался в этом сам и обыкновенно поручал чтение подобных сочинений своим друзьям“, которые и должны были потом делать ему сообщения о прочитанном и сопоставлять чужие взгляды с его собственными (S. 17). Другие подробности, какими Яхман характеризует ум Канта, высказываются частью голословно, а частью довольно невразумительно (преобладание рассудка и разума над силой суждения, остроумие) (SS. 18–19).

В 4-м письме Кант выступает пред нами, *как профессор*. Кант читал много лекций (не менее 12 в неделю) и по разным предметам. Кроме обязательных лекций (т. н. „öffentliche Vorlesungen“) на философском факультете, – обыкновенно по логике и метафизике, а когда до него доходила очередь, то и по педагогике, – он читал private курсы по физике, естественному праву, морали, рациональной теологии, антропологии и физической геогра-

–328–

фии (в последние годы значительно меньше) (SS. 19–20). Лекции свои он обыкновенно читал по утрам от 7 до 9 ч., а по субботам от 8 до 10 ч., так как от 7 до 8 ч. занимался репетициями. К лекциям своим он относился чрезвычайно аккуратно; Яхман сообщает, что за всё время, какое он помнит, Кант не пропустил ни одной лекции. Читал он обыкновенно без тетрадки. По философии в университете были введены учебники – по логике Мейера, а по метафизике Баумгартена. Кант держался этих учебников только в распорядке своего учебного материала, обработку же давал ему совершенно самостоятельную, и очень часто в духе противоположном учебнику. Физику он читал по Эркслебену, а по прочим предметам составлял свои собственные курсы (SS. 20–21).

Говоря, собственно, о манере чтения, Яхман находит, что Кантовы лекции нельзя было назвать лёгкими для понимания. Последнее затруднялось ещё тем, что он нередко уклонялся от темы и, когда видел это, возвращался к ней посредством неожиданного замечания: „in summa, Милостивые Государи!“ Во время лекции он обыкновенно упорно смотрел на какого-либо одного близ сидящего студента, причём какая-нибудь необычность в костюме или наружности последнего (оторванная пуговица, так называемая тогда „гениальная внешность“ – напущенные на лоб длинные волосы, голая шея, открытая грудь) уже расстраивала его мысли, и он начинал путаться и сбиваться (SS. 22:25). К студентам он относился с любовью и всегда сочувствовал проявлениям их юношеской живости и либерализма. Студенчество он ставил выше всех других классов общества и потому, напр., был крайне недоволен, когда некоторые студенты начинали в манерах и костюме подражать приказчикам (S. 26). Впоследствии, в качестве декана философского факультета, он был строгим экзаменатором, но никогда не предъявлял к экзаменуемым непомерных требований. Был он и ректором. В этой должности он зарекомендовал себя, как отечески снисходительный начальник (SS. 27–28).

5-ое письмо изображает Канта, как учёного. Для нас это письмо в настоящем случае не представляет большого интереса, тем более что автор и не говорит здесь

–329–

чего-либо такого, что мы гораздо лучше его не могли бы видеть из собственных сочинений Канта.

Наибольший интерес представляют 6-ое и 7-ое письма, рисующие *нравственный характер* Канта. Прирождёнными свойствами его сердца были, по словам Яхмана, благородство, доброжелательность, любезность и дружелюбие. Но он и сознательно много трудился над выработкой своего нравственного характера. Настроение у него по большей части было радостное и весёлое. Даже когда его отрывали от серьёзной и важной работы, он никогда не обнаруживал угрюмости или кислого настроения. Аффектам он вообще

поддавался очень трудно, „его дух был почти всегда сам себе равен“. Раздразнить его могло только упорное противоречие собеседника и ещё скорее прислуги; но и тут он быстро успокаивался (SS. 33–34). К людям ко всем он относился одинаково просто и участливо, не различая звания, состояния и национальности. „Достаточно было быть только человеком, чтобы встретить в нём участливого советника и помощника“. Яхман называет это „истинным и подлинным чувством своего мирового гражданства (wahrer und echter Weltbürgersinn)“ (S. 35). Заботливость его о том, чтобы ни для кого не стать причиной зла, доходила иногда до смешного. Однажды во время обеда с гостями слуга его разбил стакан. Кант сейчас же велел собрать все осколки на тарелку и поставить перед собой. После обеда он объявил своим гостям, что не доверяет слуге выбросить осколки в безопасное место и предложил всем сообща отыскать таковое. Долго они ходили по саду и искали, – Канту всё казалось, что где бы осколки ни выбросили, они могут кому-нибудь повредить. Наконец выбрали место у старой стены, вырыли там глубокую яму и торжественно погребли в ней останки стакана (S. 36). Отмечает затем Яхман и его трогательную любовь к детям, проявлявшуюся при всяком случае и между прочим, например, в семействе его друга Мотерби или по отношению к маленьким племянникам и племянницам самого Яхмана. Кант был рад, когда к нему приходили дети, и охотно делал им разные маленькие подарки (S. 37). Глубокой правдивостью Канта объясняет его биограф отвращение его ко всякого рода тщеславию, изысканности и

–330–

аффектации. Особенно сильно негодовал он, когда им самим хотели воспользоваться, как средством для удовлетворения тщеславия. Но, с другой стороны, не любил он также и аффектированной скромности, особенно, когда она переходила в неряшливость (напр., в одежде). В юношах он даже находил уместной некоторого рода светскость и с этой целью советовал своим молодым друзьям при всякой возможности пользоваться обществом образованных женщин. Последнее он считал единственным средством для смягчения и

облагорожения нравов. Изысканной и напыщенной речи он прямо не переносил и избегал разговаривать с такими людьми (SS. 41–42).

В суждениях о самом себе Кант всегда был скромнен, а о других, не исключая и своих противников, отзывался всегда с подобающим почтением и полным беспристрастием. Но вместе с тем он обладал весьма определённым сознанием своих заслуг и значения и большой чувствительностью как к оказываемому ему вниманию, так и к проявляемому пренебрежению. Знаки внимания со стороны разных учёных и высоких особ видимо очень его интересовали. Так на него произвело большое впечатление, что Фридрих Вильгельм II послал к нему профессора Кизеветтера для ознакомления с его устным преподаванием, а князь-епископ Вюрцбургский на свой счёт отправил в Кёнигсберг проф. Рейса переговорить с ним о некоторых предметах его философии.

Столь же лестно было ему и внимание министров фон Цедлица, фон Шреттера, фон Массова, канцлера фон Шреттера и других подобных особ. Но и внимание его учеников, – в форме, напр., приветственной депутации с речью, – трогало его очень сильно. Приветствие в стихах с 66 днём рождения, поднесённое Яхманом и проф. Кизеветтером, очень его обрадовало (SS. 44–45). С другой стороны, и пренебрежение сильно задевало его гордость, и он в этих случаях не стеснялся открыто обнаруживать своё неудовольствие. Граф фон С., недовольный одним сочинением Канта, когда приехал в Кёнигсберг, не сделал ему визита. Хозяин того дома, где остановился граф, решил созвать для него лучшее Кёнигсбергское общество и пригласил, между прочим, Канта. Но послед-

–331–

ний прямо заявил, что если граф С. не сделает ему визита, он не пойдёт; – и действительно не пошёл (S. 46). Самостоятельность и независимость считал он основой всякого жизненного счастья. Поэтому, напр., он принципиально избегал долгов. В годы его приват-доцентства его единственный сюртук так износился, что некоторые его зажиточные друзья сочли

необходимым очень осторожно предложить ему денег на новую одежду. Кант и в старости ещё выражал радость, что имел тогда достаточно силы оказаться от этого предложения. „С спокойным и радостным сердцем мог я всегда сказать – herein! если стучали в мою дверь, потому что я верно знал, что за дверью не стоит кредитор“; – так любил он не раз говорить. Он уверял, что в жизнь свою ни разу никому не был должен ни хеллера (S. 47).

Как уже упоминалось, Кант немало прилагал и сознательных стараний к выработке своего нравственного характера; но плодом этих усилий едва ли не были только довольно курьёзные „правила“, да поступки, близко граничащие с чудачеством. По крайней мере, приводимые в подтверждение этого примеры почти не говорят о чём-либо большем. По природе Кант был склонен всегда действовать по первому впечатлению. Вследствие этого, ему нередко приходилось попадать в очень неприятные или неловкие положения. Всякий раз после этого он сердился на свою необдуманность и, чтобы предотвратить её на будущее время, вырабатывал для подобного случая „максиму“ (правило), которой после уже и следовал неуклонно. Так как каждая максима приурочивалась к очень частному, специальному случаю, то неудивительно, что подобных правил накопилось у Канта великое множество. „Постепенно вся его жизнь сделалась цепью правил“, говорит Яхман (S. 48). Вот некоторые примеры, иллюстрирующие сказанное. Однажды, возвращаясь с прогулки, Кант встретил недалеко от своей улицы графа Х. в кабриолете. Граф остановился, слез поздороваться с Кантом и, так как была очень хорошая погода, предложил ему немного проехаться за город. Кант, недолго думая, сел с ним в кабриолет, и они поехали. Граф, стараясь зарекомендовать пред Кантом с лучшей стороны как своих рысаков, так и

–332–

своё искусство править, ехал довольно лихо; Канта же, не привыкшего к такой езде, это беспокоило и страшило. Проехав через несколько лежащих близ города имений, граф предложил ему навестить одного своего друга, жившего за милю от города. Из вежливости К. должен был согласиться. В конце концов он

вернулся домой только в 10 ч. веч., натерпевшись страха и крайне недовольный. Тогда же он выработал себе правило: „никогда впредь не садиться в экипаж, который не им самим нанят и которым он не может распорядиться по своему усмотрению, а также – никогда не принимать приглашения с кем-нибудь проехаться“ (SS. 48–49). Другой пример. Друг его доктор Труммер посоветовал ему от запора ежедневно принимать одну пилюлю. Впоследствии, когда это стало мало помогать, доктор Яхман (брат автора) посоветовал ему удвоить число этих пилюль. Кант согласился, но тогда же сообразил, что ведь, пожалуй, этому увеличению приёмов и конца не будет. Поэтому он поставил себе правилом: „никогда во всю жизнь не принимать в день более двух пилюль“ и упорно держался этого правила несмотря на то, что в последние годы, по мнению врачей, ему положительно были необходимы более сильные приёмы (S. 49). Или вот ещё. Он страстно любил табак; но поставил себе за правило выкуривать в день только одну трубку, так как не мог решить, сколько ему будет довольно. Если ему попадалась большая трубка, в которую входило несколько меньших, то он очень охотно ею пользовался, так как это не было против правила; но выкурить вторую трубку, хотя бы и маленькую, он ни в каком случае не соглашался (S. 50). Впрочем, иногда подобная верность своим правилам и решениям получала и очень трогательный вид. Сын его друга Николовиуса задумал основать книжную торговлю и поделился своими планами с Кантом. Последний очень одобрил этот проект, и при этом у него сорвалось обещание, что он постарается быть полезным его будущему учреждению. Впоследствии Кант отдавал ему все свои издания за ничтожную полистную плату несмотря на то, что другие книгоиздатели предлагали ему несравненно больший гонорар (S. 51).

Очень интересны воспоминания Яхмана о дружеских от-
–333–

ношениях Канта, составляющие предмет 8-го письма. Эти отношения занимали чрезвычайно крупное место в жизни Канта. „Горячее чувство дружбы“ Яхман считает одной из самых выдающихся и резко выраженных черт его характера. У него

было много друзей из самых разнообразных сословий и возрастов. К ним принадлежал, между прочим, сам Яхман, его брат врач, доктор Труммер, оберфинанцрат Влемер, английский купец Грин, директор банка Руфман, купец Мотерби, профессор Краус и мн. др. (SS. 53 ff.). Но самым близким, любимым и доверенным другом Канта во всю его жизнь был англичанин Грин, с которым он сблизился совершенно случайно и довольно странным образом. Во время англо-американской войны Кант гулял однажды после обеда в Денгофском саду и встретил там одного из своих знакомых в обществе совершенно неизвестных ему людей. Он вступил с своим знакомым в разговор, в котором приняли участие и прочие; Разговор быстро сошёл на злобу дня, причём К. горячо стал на сторону американцев и порицал англичан. Вдруг к нему подскакивает с разъярённым видом один господин из этой компании, объявляет, что он – англичанин, чувствует себя оскорблённым как лично, так и за всю свою нацию и требует удовлетворения, т. е. дуэли. Кант несколько не смутился от этого яростного нападения, а продолжал развивать свои мысли далее, причём отстаивал ту точку зрения, что каждый человек должен обсуждать подобные мировые события, как гражданин целого мира, без ущерба для своего патриотизма. При этом он был так красноречив и убедителен, что Грин, – свирепым англичанином оказался именно он, – был поражён. Он вполне согласился с идеями Канта, дружески протянул ему руку, попросил извинения за свою вспышку, проводил до дому и просил навестить себя как-нибудь. Присутствовавший при всей этой сцене купец Мотерби, – компаньон Грина по торговым делам, – рассказывал Яхману, что „Кант во время этой своей речи казался ему и всем присутствовавшим как бы одушевлённым небесной силой и навсегда привязал к себе их сердца. С тех пор Кант и Грин стали неразлучными друзьями. Впоследствии сравнительно

–334–

ранняя смерть Грина нанесла сердцу Канта неисцелимую рану. Кант нашёл в Грине человека с большими познаниями и с таким большим умом, что, по его собственным словам, он в своей „Критике чистого разума“ не написал ни одного

предложения, которого бы предварительно не поставил на обсуждение Грина. Этой оценкой Кант в особенности дорожил, потому что Грин был человек в высшей степени беспристрастный и не был привержен ни к какой философской системе. Грин по своему характеру был редкий человек, отличавшийся строгой честностью и истинным благородством, но с большими странностями, – настоящий чудак или, как говорят англичане, „whimsical Man“, – у которого каждый день протекал по известным неизменным правилам. Гиппель для своего „человека по часам“ взял за образец именно Грина. Вот один мелкий, но характерный пример. Однажды с вечера Кант обещал Грину на следующий день в 8 ч. д. поехать с ним прокатиться. Грин на утро в $\frac{3}{4}$ 8-го уже ходил по своей комнате вполне одетый с часами в руке; в 50 мин. 8-го он надел шляпу, без 5 м. в 8 взял палку и с первым ударом стенных часов, ровно в 8, сел в экипаж и поехал. Дорогой он увидел спешившего к нему Канта, который опоздал всего на 2 минуты; но он не остановился и не взял его с собой, потому что это было против условия и против его (Грина) правил. В обществе этого умного, благородного, хотя и странного, человека Кант находил так много пищи для своего ума и сердца, что они стали видаться ежедневно; и в течение многих лет ежедневно по несколько часов К. проводил у Грина. Обыкновенно он приходил к последнему после обеда, заставлял его спать в кресле, садился рядом, предавался своим мыслям и тоже засыпал. Потом приходил директор банка Руфман и делал тоже самое, пока, наконец, в известное время не появлялся Мотерби и будил всю компанию. После того они до 7 часов предавались интереснейшим разговорам. Это общество расходилось обыкновенно так аккуратно ровно в 7 часов, что Яхман нередко слышал, как соседние обыватели говорили: „ещё нет 7 часов, потому что профессор Кант ещё не проходил“. По суббо-

–335–

там они все оставались у Грина ужинать. В этот день к ним присоединялся ещё шотландский купец Гэй. Эта дружеская связь падает на средний возраст Канта. Она, бесспорно имела громадное и решающее влияние на выработку его характера и

сердца. Смерть Грина, помимо своего нравственного значения для Канта, внесла также большие перемены и в саму его жизнь. С тех пор он перестал ходить по вечерам куда-либо в гости и перестал ужинать, как бы желая посвятить памяти умершего друга то время какое он чаще всего проводил именно в его обществе (SS. 54–58).

h6C (Продолжение следует)h6C .

П. Тихомиров

Петровский С.В., свящ. По поводу одного письма в «Автобиографических записках» Саввы [Тихомирова], архиеп. Тверского³²⁴: (Первая ревизия Уфимской епархии епископом Никанором [Бровковичем] в 1877 г.) // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 336–352 (2-я пагин.). (Окончание.)

–336–

„Опыт показал мне, – писал Обер-Прокурор Святейшего Синода, К.П. Победоносцев епископу Уфимскому Никанору 7 января, 1882 года, – цену многих доносов и безымянных записок: если верить им и погрузиться в море сплетен, безразлично в них помещаемых, то пришлось бы всех без исключения деятелей признать чёрными и преступными людьми“. Эти слова были написаны по поводу, полученного Г. Обер-Прокурором, анонимного доноса на Уфимского епископа. Донос обвинял последнего в гневливости, издевательствах над духовенством, в грозных ревизиях при обозрении епархии, в отдаче священников под суд по малейшему нерасположению, в незаконных переводах с места на место, в корыстолюбии, злоупотреблении суммами, во взяточничестве и т. п. Привожу из него первую часть, разбирающую обвинения в „гневливости, издевательствах над духовенством и в грозных ревизиях при обозрении епархии“.

„Святой апостол Павел, пишет преосвященный Никанор, заповедует и святейший Синод в своём послании внушает епископу: „засвидетельствуй слово, настой благовременно и безвременно“. Я усиливался всегда исполнять эту священную заповедь, по мере моего умения, по природным условиям моего холерико-сангвинического характера.

По, наперёд всегда объявляемой, одной и той же про-

–337–

грамме в свои ревизии Уфимской епархии я посетил все монастыри и приходы (кроме одного, залитого во время ревизии 15 вёрстным разливом); обозрел все кроме одной церкви,

молитвенные дома и почти все часовни, (лежавшие на пути все до одной). Посетил почти все в сёлах кладбища и многие в деревнях, все какие лежали по пути; посетил все открытые по пути, во время моей поездки училища, все больницы, все остроги, в острогах все камеры одиночные и общие, карцеры, кухни, тюремные церкви и молитвенные камеры. В каждой церкви неотложно обзираю всю утварь: мирницы, крестильные ящики, дарохранильницы, всякий шкаф и комод, в комоды всякий ящик, церковную библиотеку, старостинский ящик, неотложно. При церквях вхожу во всякую кладовую и сторожку; всякую церковь обхожу кругом, сперва внутри, обзирая св. иконы, шкафы и проч., а затем и снаружи, обзирая внешний вид церквей, могилы, посадку деревьев и проч. Посетил почти все сторожки и во дворах церковных. Посещая все открытые по пути училища, одно даже языческое (лучшее многих христианских, даже по знанию христианства), я переспросил почти всех учеников и учениц или в училищах, или в церквях и на полянах (при встречах). Кроме того, в каждом селе, в каждой деревне (при встречах) переспросил очень много, целые тысячи детей (от 8 до 16 и выше лет) обоего пола. Посетил всех (за весьма немногими, намеренными исключениями) священников, многих диаконов, псаломщиков и просвирен, почти всех добропорядочных учителей и учительниц, многих сельских старшин, церковных старост и благотворителей храмов и училищ. Во всех сёлах и деревнях (по пути, при встречах) благословлял истовым крестом всех, до единой души, старых и малых и младенцев грудных, так что приходилось стаивать, только благословляя народ, особенно при освящениях церквей, не одного прихода, а целой окрестности, не двигаясь с одного пункта, по целым часам, при освящениях церквей после 4-х часового священнодействия; думаю, что, благословляя отдельно каждого, благословил не только многие сотни тысяч, но и больше.

В каждой деревне, при встрече выхожу к народу не-

—338—

отложно, не смотря на грязь, на дождь, слякоть, грозу и холод. Всегда, при встрече кланяюсь выносимой святыне,

целую хлеб-соль и, преподав общее благословение, спрашиваю всех, всегда заблаговременно выдвигаемых вперёд, детей. При этом знание веры оказывалось почти всегда ниже всякой воображаемой степени. Тех же детей всегда здесь расспрошу, учит ли их, спрашивает ли о чём-либо, объясняет ли что-либо батюшка-священник. Дети почти всегда выкладывают истину, начистоту. Затем беседую со старшими, преподаю всем до единого архиерейское благословение, если вблизи, – посещаю деревенское кладбище и отбываю в путь. Уже по деревням, ещё не въезжая в село, знаю всегда, каков священник по деятельности, по учительству. О нравственных недостатках священника не только не поднимаю вопроса, но стараюсь даже по возможности замять, иногда возбуждаемый народом, разговор. Тем не менее нередко приходится выслушивать настойчивые просьбы, даже резкие заявления народа и об этом невесёлом предмете. Если в деревне имеется часовня и встреча чинилась за околицей, иду с народом пешком в часовню, в преднесении, изнесённой на встречу, святыни. При этом случалось по обеим сторонам иногда больших деревень подойти к каждому столику, стоящему у каждых ворот, облобызать положенную на нём святыню и хлеб-соль и преподать вышедшим из каждого дома архиерейское благословение. Если встреча чинится у часовни, лобызаю святыню, хлеб-соль, расспрашиваю детей (это неотложно) и вхожу в часовню. Если имеется священник, поётся входная лития. Если священника не имеется на лицо, поём сами со свитой тропарь празднику, царский тропарь, „Отче наш“, символ веры, в пасхальное, до вознесения, время пасхальные стихиры и т. п. В сёлах, если народом встреча чинится за околицей, совершив по возможности, по условиям места всё вышеописанное, иду пешком, по всему селу, в преднесении, изнесённой на встречу, святыни, иногда с пением священных песней, почти всегда наперёд расспросив детей, при встрече. Если народная встреча делается у врат церковных (большей частью), лобызаю вынесенную святыню и хлеб-соль и преподав общее благословение, почти всегда беседую с детьми и затем уже

вступаю в храм. В храме слушаю входную литию, при удобстве слушаю какую-либо службу церковную, – утреню, обедню, панихиду, молебствие. В алтаре преподав благословение причту, певцам, старосте, попечителям, осматриваю св. алтарь подробно, начав от центра, от св. престола по периферии стен, всегда одним и тем же образом, справа налево, против солнца. При этом раскрою каждый шкаф, загляну в каждую амбразуру в стенах или иконостасе, выдвину каждый ящик, погляжу и под одежду престола и жертвенника, осмотрю, подержу в руках всякую священную утварь, всякое кадило, всякий стеклянный пузырёк, всякую губку, платочек, полотенце и т. п. При таком порядке обзора от опытного взгляда может ускользнуть весьма и весьма небольшое.

Вот здесь уже и начинается то, что аноним называет „публичным издевательством над нелюбимыми священниками“, а „Уфимский священник“, корреспонденция которого приводится Преосвященным Саввой, – описывает словами: „попов в храме в присутствии прихожан, с криком и топаньем, обзывает дураками, мерзавцами, ослами и пудовишниками“. Это началось с первого года моего здесь пребывания и продолжалось включительно до последнего 1881 года, в раз принятом, ещё не ослабевающем порядке. Поэтому аноним не точен: нелюбимых священников у меня нет, с первых годов нельзя было ими и обзавестись. Начинаются замечания всем, в чём-либо неисправным. В первые три года я сам всё это собственноручно тут же в алтаре и в церкви и записывал, в свою памятную книжку, а в последние два года записывал главнейшее старший спутник мой. Вот причту церковному, священникам, во-первых, говорится: „небрежно креститесь“ (если что-либо подобное, а очень часто, замечается) „неправильно благословляете, не так кланяетесь. Зачем у вас причёска косым прибором? За светскостью гоняетесь. Нарукавники рубашки спрячьте. Воротнички-то зачем выставили! Запрещено ещё указом Императора Александра I-го. Да и модная шляпа-цилиндр валяется на окне. Да кажись под епитрахилью и ряса нараспашку“ (бывало и это) и проч. В

мирнице, в переносной дарохранительнице, в крестильном сосуде замечается иногда

—340—

то, что заметил ещё Димитрий Ростовский; всё это выставляется настоятелю на вид и записывается. „Не так ризы сложены“, говорится и пишется, — „от этого они скоро загнивают. Запасные св. сосуды не поставлены, а положены под подолом риз, подризников“ и проч. „Пения никакого: поёт один причетник. В богослужении делаются такие-то ошибки“ и т. п. Конечно хорошее, добропорядочное, прекрасное, достойное называется по имени и отмечается всегда с такой же фотографической точностью.

Обозрев алтарь и поклонившись престолу Господню, выхожу пред иконостас. Здесь, поклонившись святыне и преподав общее благословение всем предстоящим, вступаю в среду детей, всегда заблаговременно выстроенных впереди народа, детей не учившихся (отдельно) и учившихся в училищах, мальчиков и девочек. Первым долгом заставляю читать молитвы. Оказывается нередко, что неучившиеся в школах не знают никакой молитвы, ни даже „во имя Отца“..., чаще всего знают одну „Богородицу“. При этом даже у тех, которые читают ту или другую молитву, разуменья большей частью никакого, при всех моих усилиях добиться такового. Спрашиваю всегда: „видели ль образ Иисуса Христа, Богородицы, Святителя Николая“? Слишком часто получается ответ: „невидали“, и оказывается, что действительно не видали. „Какой вы веры, в кого веруете“? Случалось получать ответы: „Сухаревской“ (по селу, „Ивановой“) (по отцу), „нирской“, „мирской“, даже „никакой“, „не знаю“, не часто — „русской“, редко — „христианской“, слишком редко — „православной“. „А эти вот (крещёные татары) какой веры, нашей или не нашей“? Почти всегда ответ: „не нашей, крещенской“. „Почему же не нашей“? — Даже старики отвечали: „да, у них всё иное“. От учеников училищ ответы получаются всегда более или менее разумные, в разных степенях, однако же, в инородческих миссионерских училищах почти всегда далеко лучшие ответы, чем в лучших русских. А случалось не один раз, что и ученики училищ не

могут отличить образ Христов от образа Святителя Николая. По испытании детей среди церкви, всегда поднимаюсь на солею и объясняю народу: „так вот видите, что и как дети ваши знают“. И всё это до буквы детских

–341–

ответов отмечается в записной моей книжке, так что из моих путевых записей, сведённых воедино, у меня выросло целых пять томов. Чтение их поразительно. Священники часто тут только узнают, чего их прихожане не знают и что знают (иногда легендарные стихи)... Затем с высоты солеи начинаю с детьми читать диктантом символ веры (который знают из неучёных детей не многие), или молитву Господню, или десятословие (десятословие в этом крае народу совсем почти неизвестно)... Затем, преподав архиерейское благословение отдельно всем до единой души, всегда иду от левого клироса вокруг церкви, около стен церковных. „Вот убогая плащаница в разбитом ящике. Вот плащаница прибита на угол окна, неблагословенно... Библиотека церковная слишком далека от желаемого: догматики, церковной истории никакой, катехизиса, книги правил нет, апологетических книг ни следа (почти нигде, не смотря на мои настояния); в великолепном переплёте красуется церковно-общественный вестник, даже Библии нет (бывало и дома у священника нет, и в церкви нет). Спрашиваю тут же стоящего священника: „не читаете Библии, никогда она вам не понадобилась“? От одного учёного священника получил ответ: „не читаю, глаза болят“; через два года на вопрос: „а что теперь успели почитать Библию“? – получил от него же ответ: „мне доктора запрещают читать, глаза слабы“; затем, поправившись, прибавил: „Новый Завет читал“. Пока ещё этот странный пастырь остаётся на том же прекрасном, но совершенно запущенном, приходе. Очень часто в библиотечном деле священники, даже из семинаристов, обнаруживают полнейшую несостоятельность. Разосланная мной по всем церквам, священная история протоиерея М. И. Богословского нередко стоит не разрезанная. Однажды спрашиваю почтеннейших учёных настоятеля и его помощника в богатейшей церкви: „Вы получили историю о. протоиерея Богословского“? – „Нет, не

получали“. – А я вынимаю её из библиотечного шкафа, где она стояла на самом виду, в новом блестящем переплёте и подставляю под глаза настоятеля и его помощника. В другом месте спрашиваю толкового, но не учёного священника: „отчего же вы не

–342–

разрезали истории Богословского? Она вам прислана, чтоб вы читали её сами и народу, и толковали“ и получаю от священника ответ: „не признал нужным“.

Приступаем к старостинскому ящику. Староста не видал старостинской инструкции (очень часто и в первую мою ревизию постоянно). Устройство ящиков неправильное, опечатывание неверное, иногда и вовсе не имеется печати там, где следует. Благочинный, местный священник и староста здесь же, при народе объясняют совершенно наивно и резонно, не понимая важности своих признаний, что все деньги (свечные, кошельковые, из разнородных кружек) у них собираются и складываются в одно место, а потом помесечно (или в конце года) расписываются и раскладываются по разным статьям. Случалось уличать (очень нередко), что месячной поверки и не бывает. Нередко деньги тут же в ящике у старосты и хранятся, а не в особой крепкой кладовой, по правилу. Случалось находить наличность не согласной с записью, находить деньги под ключом только старосты, в неопечатанном ящике (всё равно, что у него в кармане), находить под ничтожным запором большие суммы, до 2000 рублей. А благочинный, причт и староста тут же при народе защищаются, даже спорят, отстаивают свои беспорядочные порядки: „у нас всегда так“. – „Да поймите же, говоришь им, не всех же вас отдавать под суд“. Эта фраза так часто повторялась мной везде, что газетная сплетня переиначила её, будто бы в мою постоянную угрозу: „отдать всех под суд“. В последнюю ревизию нашёл раз в старостинском ящике целый склад (около 13 фунт.) поддельных свечей и ни одной из церковно-епархиальных складов. Это бывает и в других церквях, несмотря на все предписания епархиального начальства и настояния епархиальных съездов. Вот сундуки стоят в церкви (нередко); велю раскрыть, – там

иногда непотребный хлам: „зачем тут это, зачем-то“!? Проникаю в сторожку; она иногда хуже гроба, и тут вижу сторожа, изнывающего в лихорадке. Вот обошли церковь внутри кругом. Всегда после этого, становясь на солее, делаю общий отзыв об учительстве священника (никогда о нравственных недостатках), о развитии детей, об отправлении бого-

—343—

служения, о пении, о хранении сумм, о благолепии храма. Худое называю по имени, также, как и хорошее, конечно в уместных выражениях. Находя и хваля хорошее, случалось, и самому приходиться в умиление и людей приводить в восторг.

По выходе из церкви всегда идём вокруг её, осматривая внешне благолепие, а главное могилы, которые имеются почти у всякой церкви. Делаю допрос: „кто и когда здесь погребён“? Закон, запрещающий хоронить кого бы то ни было, кроме священника и храмоздателя, благочестно живших, здесь до меня был забыт для всех выдающихся покойников. — „Здесь, отвечают, — такой- то крестьянин“. — „Дал что-либо“? — „10 рублей“. — „А здесь“? — „Дворовая (из барского двора) девушка“. — „А здесь“? — „Младенец-дитя доктора“. — „Зачем же его вы тут похоронили“? — „Нельзя было отказать“. — „А закон для вас не значит ничего? Его нарушать можно“? — „А здесь“? — „Мои дети“, — отвечает спокойно священник. — „Да чем же ваши дети, — говоришь ему тут же, — заслужили такую честь? Да отчего ж вы так нежны к своим плотским детям, когда ваших духовных детей такой чести не удостоиваете? Оттого ваши кладбища и представляют часто нечто возмутительное, — вы ими брезгаете для ваших собственных даже младенцев“. И это повторяется даже после объявления указа, после стократных моих настояний. В последнее время за упорство в этом отношении мы стали уже штрафовать, но ни одному ещё из штрафованных не вписали штраф (хотя и предостерегали официально, что к этому придётся прибегнуть) по этой статье в штрафную графу послужного списка. Принты обременяют меня телеграммами: „разрешите похоронить в церковной ограде такого-то, или такую-то. Разрешите похоронить мою мать, мою жену“. Молчу, не отвечаю. „Разрешите похоронить мою сестру и т. д.

псаломщик такой-то“ (т. е. пономарь прежних лет). Я отвечаю: „какую услугу принесла церкви Божией ваша сестра? Запрещается“.

Зашедши, если имеется в надворную сторожку и оглядев оную, идём в училище, если открыто (в июне—июле училища закрываются). При входе поём молитву с учениками, если умеют, и без них, если не умеют.

—344—

Спрашиваем почти всех учеников до единой души, иногда и по несколько каждого раз. Училища почти всегда служили облегчением, не редко высоким утешением удручённого духа, особенно же миссионерские, инородческие. Эти последние почти всегда знают всё нужное, иногда даже сверх-должное, петь всегда умеют, иногда отлично, поют наизусть целые каноны по-русски и по-татарски; как зовут царствующего Государя, знают твёрдо, что не всегда можно сказать о русских училищах, а ставить этот вопрос об имени царствующего Государя, неучащимся русским детям, было бы только удручающей жалостью, если не кощунством: обыкновенно не знают. В русских школах приводилось видеть законоучителей убогих (из кончивших курс в семинариях), а светских учителей, намекающих на нигилистов, находить знание слабое, пения никакого, постановку учеников и училища совсем не желательной. Зло страшное, угрожающее многому. Между тем видишь, что законоучителю нечего и толковать, не понимает, не предчувствует зла. Иные законоучители отдали преподавание закона Божия своим сыновьям, совсем не благонадёжным. Иные упорно целые годы не посещают училища, не смотря на жалобы учебного ведомства и настояния епархиальной власти. Я застал здесь ещё и то, что приходские священники категорическими заявлениями отказывались от должности законоучителя: „не желаю и прошу меня уволить“. Теперь им крепко поставлено на вид, что кто не хочет быть законоучителем, тот не может быть и приходским священником. В первую мою ревизию один благочинный доказывал мне при народе, что учить народ вере приходский священник не может и не обязан, у него есть другие обязанности, а для обучения

народа нужны особые миссионеры. Тогда я это выслушал первый и последний раз. Теперь я всякого ставленника-священника у престола Божия заставляю читать последнее зачало Евангелия от Матфея: „шедше научите вся языки“ и толкую всем, что первая из трёх обязанностей пастыря – учить.

По выходе из училища, посетив учителя или учительницу (если добрые), идём, или чаще едем (на простых телегах) на сельское кладбище. Здесь опять, пока не при-

–345–

гляделся, бывал изумлён и поражён. Кладбища нередко расположены среди села, между изб, между гумен, между огородов, по обеим сторонам вьющейся проезжей дороги, у буераков, чуть не в самых буераках (даже болотных). Иногда и тропы к ним нет. Подъезд нередко заваливается навозом, разнообразной падалью и всяким безобразием. Сперва почти все кладбища были не огорожены. По моим настояниям через гражданскую власть ограда, часто самая первобытная изгородь, ставится прихожанами, непривычными к этому, так не охотно и небрежно, каждым хозяином по отделу в сажень, или две, что мы сами просто рукой наклоняли такую изгородь до земли. У самых ворот кладбища – навоз, на кладбищах на наших глазах роются свиньи, оставляя тут же свои отбросы. Я говорю причту и народу: „у мусульман есть самое хульное ругательство или проклятие“: „наплевать на могилу твоего отца“, а у нас, а у вас? Свиньи бродят по могилам ваших отцов и поступают, как свиньи“. Возвышения над могилами не делаются. Обыкновенно, покойник небрежно забрасывается землёй, а через полгода гроб и могила проваливаются, и над гробом всегда образуется впадина, в ней же и валяется всякий сор. Через другие полгода могила зарастает и след её простыл. Явление постоянное, что живые не знают, где похоронены их деды, отцы, матери, братья, сёстры, дети, даже супруги. „Как же, – говоришь, – помолиться на могилах, помянуть покойников, когда вы не знаете, где их могилы“? – „Да тамотко, где-то“, отвечают. Или: „могила перепахана, перерыта. Да и сколько уже тут заложено“. Кладбища бывают небольшие, редко поросшие лесом, никогда обсаженные намеренно. Кресты в большинстве не ставятся, или

ставятся в пол аршина от земли, в большинстве в аршин и немного выше, в рост человека редко. Три года к ряду я со свитой, собственными руками, на каждом кладбище, из приготовленного дёрна делали по одной могиле (могильный холм). Затем всем собором всегда пели малую литию над сделанной собственноручно, могилкой. Но грустно было видеть при вторичных посещениях сохранившеюся только ту же самую, сделанную нашими руками, могилу и почти ни следа подражания. „Да отчего вы сами не де-

–346–

лаете, говорить тут же священнику, – ведь это ещё язычники делали, от них и название „могильный холм“; древние христиане также делали? Я и не воображал никогда подобных кладбищ и могил, пока не увидел“... „Отчего же вы их не учите“? – „Да, заставишь их“, отвечает священник, – „говоришь, да коли не слушаются“. – „Вижу, что не слушаются. И меня архиерея не послушались“. И уходишь с тягостным впечатлением нравственного бессилия. Огородить кладбища заставили только через гражданскую власть. Жаль только, что теперь и полицейская власть теряет прежнюю силу, начиная опираться, особенно в наших церковных делах, почти единственно на нравственно-полицейское влияние. Прежняя полицейская палка, или розга сданы в архив, и полицейская гроза пронеслась тучей, оставляя по себе не ясное небо, а какой то надвигающийся, пугающий хаос чего-то грядущего грозного. Таким образом, наши собственноручные насаждения христианских могил почти нигде и не прижились. А языческий местный, впрочем не повсюдный, обычай врыть в могилу носилки, на которых принесён мертвец, конечно не исчез; между тем как от этих носилок, врытых в каждую могилу, кладбище представляет какой-то чуждый, не христианский и грязный вид.

Затем, по возврате в село, посетив почти всегда дома низшего причта, до просвирен включительно, занимаюсь в доме священника, при пособии старейшего спутника, рассмотрением местных церковных документов, приходорасходных, метрических, обыскных книг, исповедных росписей и летописей. В них почти всегда оказывается немало недостатков, которые

тут же и вписываются в наши путевые записи и объясняются причту. В летописях, особенно в первые годы, я собственноручно отмечал выдающиеся черты обозрѣнного прихода. При прощании с местом и домом, в присутствии свиты, местного причта и старосты я опять высказываю в общих чертах впечатление, какое уношу. Затем молимся Богу и выходим к народу на двор. Там опять говорим прощальные слова народу, слова последнего наущения и указания, как достоинств прихода, так и недостатков, какие

–347–

подлежат исправлению, при содействии прихода... Затем, преподав общее всем и частное старейшим, архиерейское благословение, отбываем в дальнейший путь.

При этом бывает ещё, что прихожане выступают на принты с жалобами, иногда довольно жёсткими, которые больше или меньше приходится разбирать тут же на месте (чтобы уразуметь, какое дать направление делу), или при закрытых дверях, или открыто, на площади, где говорят с нами все старейшие в приходе. В пять лет было немного таких случаев, но бывали. Ещё: когда узнал я о повальном здесь недостатке не самоличного священниками отпевания умерших, с устранением даже понятия обязательности точного по правилу церкви исполнения обряда похорон, я стал расспрашивать прихожан и по этому предмету, особенно по деревням, в отсутствии причта. Ответы прихожан бывают разные, но крайне редко, что священник хоронит всех самолично. Иногда же получаются ответы пренаивные, тем не менее для священников неприятные. Вот инородцы, крещёные татары отвечают всенародно: „нет, нет, наш бачка добрый, не стесняет. Спасибо. Сам, говорит, зарывай. Мы сами и зарываем. А затем идём к нему, он и отпевает“. Бывали и обратного характера грустные ответы русских, особенно же в отдалённых от церкви деревнях: „где же священника взять? Лошадь, говорит, приведи. Туды, к нему съезди 30 вёрст, оттуда до дому 30, да священника назад отвези 30, да сам воротись 30 вёрст. Да он и не поедет за таким делом, в такую даль. Вот и хороним“. При этом грустно машут руками на лес. Бывали и такие жалобные заявления, особенно

от починковцев, что они привозят покойников в село, но и местные прихожане не пускают на своё кладбище, и священник не хоронит, говорит: „не мои прихожане, ещё отвечать за вас придётся“. Один из таких заявил всенародно, что привозил так пять человек умерших детей, и священник ни одного не похоронил, почему несчастный отец и зарыл их в лесу.

Подобные же признания прихожан, или нарочитые заявления бывают на счёт рукоблагословения, исповеди, посещения домов и деревень с крестом. „Нет, наш батюшка никого не подпускает к руке (не благословляет

–348–

рукою) ... не подпускает к исповеди (от крайнего многолюдства прихода): так многие и померли, ни разу в жизни не исповедавшись“. Дети лет 14–15 заявляют: „не бывали у исповеди“. – „Отчего не бывали, не хотели?“ – „Нет, не водили, так и не бывали“. В 1879 году въезжаем в деревню такого-то прихода, в первой по пути деревне дети и отцы заявляют: „батюшка (кончивший курс в семинарии) никого ничему не учит, не спрашивает, да и в деревне не бывает“. Через два года въезжаем в тот же приход с другой стороны, через другую деревню, но и тут дети и отцы заявляют: „никого ничему батюшка не учит, ничего не спрашивает, да и в деревне не бывает. С пасхи не был. На пасху приезжал с крестом, за сбором“.

Этим не оканчивается ревизия прихода. От каждого приходского священника, согласно наперёд печатаемой программе, требуется и получается историческая записка с статистическими сведениями о числе прихожан, родившихся, бывших у исповеди и св. причастия, раскольников, отпавших и т. д. В этих записках иногда в свою очередь открываются поразительные вещи, напр. что число не бывших у исповеди превышает число прихожан, что исповедуется только одна тридцатая, даже одна 50-ая часть всего прихода, или напр. что исповедались все, вещь совершенно невероятная, по сведениям из окружающих приходов.

Затем следует рассмотрение, уже по прибытии домой, в епархиальный город, всех моих путевых заметок и сведения их

в одну, впрочем, домашнюю запись. О крупных явлениях, хороших ли, худых ли даются предложения консистории. Иногда в выдающихся случаях посылаются предложения в консисторию ещё с пути. О недостатках в документах подаются в консисторию особые рапорты старейшего из моих спутников, на основании путевых записей, иногда с представлением в консисторию самих документов, особенно не исправных. В первые годы я довольствовался словесными вразумлениями, а затем убедился, что нет, слова часто теряются совсем бесплодно, почему о выдающихся недостатках стал вчинять и официальную переписку.

—349—

Не без основания заметив, что такая ревизия для ревизуемых грозна, аноним выпустил из виду то, как и для ревизующего она тягостна. К концу дня, проезжая иногда до 100 и больше вёрст, иногда по непроезжим или вновь, для нас проделанным, дорогам, простояв на логах много часов, отстояв несколько священнодействий в церквах, часовнях, на кладбищах, собственноручно сделав на кладбищах несколько могил, переспросив сотни детей, благословив каждого отдельно многие тысячи народа истовым крестом, везде работая языком и головой, перенося в церквах невыносимую духоту, при хроническом поражении моей груди эмфиземой, совершая сам архиерейские священнодействия, чуть не ежедневно, отправляя, при освящении церквей, пятичасовые службы, проходя иногда по сёлам и деревням целые вёрсты и по несколько вёрст, переиспытываю иногда не мало неожиданных печальных, возмущающих душу, впечатлений, к концу дня ревизующий архиерей оказывается истощённым до изнеможения. Спишь на новых непривычных местах, страдаешь бессонницей от нервного утомления; грызут насекомые летающие и ползающие, иногда даже никогда прежде не виданные, каковы большие чёрные тараканы; проводишь иногда ночи напролёт без сна, лежишь иногда просто на досках, в татарских, чувашских избах, или теснишься ночью в экипаже, в тарантасе, не имея даже ночью возможности устраниваться от дозирающих глаз народа; ешь пищу, какую Бог пошлёт; пьёшь

переменную воду, то гнилую, болотную, то пропитанную раздражающими минеральными примесями; расстраиваешься во всех отправлениях; не можешь нигде, ни в пути, ни в домах улучшить ни минуты спокойного уединения, когда за тобой всюду, даже в самых сокровенных местах, следят жадно любопытные глаза; выносишь при этом невыносимые терзания чувства приличия и от всего этого становишься истым мучеником, переживая минуты, о которых больно вспомнить... Вот, проскакав с полночи по большой дороге, заселённой исключительно татарами, 100 вёрст, сворачиваем на просёлок, в один приход, под Уфой. Проехали вёрст 5; говорят: „пожалуйста, нужно выйти из экипажа, мостик узок, четвёрка лошадей не может пройти, пару надо от-

—350—

прячь“. Вышли, версты две прошли, сели в экипаж, проехали столько же. Такая же остановка. Вышли, версты две прошли, хотели садиться в экипаж. Но говорят: „вот впереди мельница, там опять мост узок“. Идём до мельницы и дальше. Хотим садиться в экипаж. Но говорят: „вот впереди ещё узкий мостик“. Идём, переходим мост; а далее длинный косогор, — лучше пройти. А с сельского вала уже народ глядит. Так прошли вёрст шесть. Говорю благочинному: „вы едете вперёд, распорядитесь так, что я еду сперва прямо в дом священника, а через полчаса приду в церковь слушать всенощную“. Благочинный уехал вперёд. Через несколько минут подзываю станового: „господин становой, поезжайте пожалуйста вперёд, скажите“... тоже. Уехал и становой. Пред самым селом говорю: „господин урядник, скачите вперёд и скажите, что я еду сперва в дом священника, а в церковь зайду через полчаса“. Уехал и урядник. Но упрямый ямщик-татарин подсакивает прямо к церковным воротам. Уставший ждать, народ поднимает хлеб-соль, почётнейшие жители подходят к самому экипажу, между ними впереди благочинный. „Господи! Да сказал же я вам, что я еду в дом к священнику, а в церковь после. Велите ехать“. Говорят: „каприз“. Обиделись. Тут были и светские лица. А кто меня спросил и кому я мог объяснить, мог ли я в эту минуту войти в церковь. Таких случаев было со мною два. Один раз в

подобном болезненном состоянии я провёл целый день с утра до вечера. А в истекшем году чуть не помер от крайнего расстройства, как некоторые преосвященные архиереи в подобных условиях и помирали. Я знаю двух, таким образом скончавшихся, преосвященных Филарета Черниговского и Неофита Пермского и одного священника, ездившего с архиереем. Да и преосвященный Евфимий Саратовский разбирался и истёк геморроидальной кровью в дороге, а домой прибыл только умереть.

„Уфимский священник“ – анонимный автор письма, сохранённого преосвященным Саввой тверским, – утверждает: „это самолюбивый и гордый деспот, не любящий и не слушающий никаких возражений, вспыльчивый до невероятности“.

–351–

Действительно, он был бы верен в утверждении, если бы „я не давал всему духовенству слишком много оснований для точных сведений о моём душевном характере, о желании всем блага, о стремлении поднять духовенство, о всяческих стараниях загладить случайное печальное впечатление, о великой щедрости на ласковые слова и добрые обещания, о множестве случаев, когда не ласковые свои обещания я оставлял без всяких последствий, а добрые исполнял по архиерейской чести, о братском дружелюбии и ласковости со всеми по епархии, не упорствуящими в апатии, или невежестве, а таких всё же почтенное большинство, о раздавании наград щедродательной рукой, в небывалых здесь размерах. Никогда ни дома у себя, ни в поездках по епархии я не держу священников на ногах, когда сам сижу (с весьма редкими, намеренными исключениями), и всегда требую, чтобы садились и, сидя, объяснялись со мной. Никогда священников, ни учёных, ни неучёных не экзаменую в знаниях, припоминаю только два случая, когда я в домах священников, вызванный ими самими, предложил им, этим двоим, самые простейшие вопросы, на которые и не получил почти никакого ответа. Дяконов и, так называемых, псаломщиков, во второй год обозрения епархии попробовал было в два-три случая в домах

испытывать. Но уверившись, что впрочем знал уже издавна, что таковые или никакого разумения не имеют, или не умеют славянские речения выразить на русском языке, оставил. Случается иного из таковых подвергнуть вопрошению у себя дома, предлагая им во все пять лет моего здесь пребывания один и тот же вопрос: „К Коринфянам послания св. апостола Павла чтение“ – что это значит“? Но и при этом получаю почти от всех один и тот же ответ: „апостол написал... апостол написал“... и больше ничего и это конечно после приготовления к ответу, потому что по всей епархии известно, что архиерей предлагает всё один и тот же вопрос. О всяком добром деянии и добрых качествах священника, замеченных при обозрении епархии, я славлю и словесно, и письменно на всю епархию и печатно на всю Россию. По прежней моей службе я везде оставил по себе славу начальника, который бережёт людей и слишком да-

–352–

лёк от желания губить их. Близкие мои хорошо знают и здесь, что мои гневные, конечно, словесные (никогда драчливые, не ругательные) вспышки терзают меня самого, а нужда наказать человека мучит меня нередко по несколько суток. Ведь теперь между духовенством народились и упорствующие, которые не легко поддаются и наказаниям. Почему бы не желать и самому жить в покое? Почему бы не избегать современной борьбы за существование? Но вопреки чувству самобережения исполняешь тягостный долг начальника-архипастыря.

По анониму я „властолюбив“. – „Черта характера, названная не подходящим словом. Данную Богом, царём и церковью, власть я усиливаюсь держать твёрдой рукой; считаю необходимым это особенно в наши дни шатанья умов и расшатывания принципов поведения. Да, это правда. Я постоянно повторяю моим сотрудникам: „слабость есть отставка. Не хочешь в дело власть употреблять, популярности добиваешься, должен оставить службу“.

„Хвалитися не подобает ми“, но защищать архиерейскую честь, когда её пред всем светом попирают, – „это прямой

архиерейский долг, и убеждён, что всякий здравомыслящий человек этот долг признаёт“.

Сообщил Законоучитель Одесского Кадет. Корпуса,

Священник *Сергий Петровский*

16 ноября 1903 года.

**М.Б. [= Бенеманский М. И.] Из академической жизни:
Отъезд Ректора Академии, преосвященного
Арсения, в Псков // Богословский вестник 1904. Т. 1.
№ 2. С. 353–361 (2-я пагин.)**

–353–

Определением Св. Синода от 5 декабря 1903 года Ректор Московской Духовной Академии, Преосвященный Арсений, Епископ Волоколамский, перемещён на самостоятельную кафедру в Псков.

14 декабря Преосвященный в последний раз совершал литургию в академическом храме. Храм был переполнен. Здесь и студенты, и все профессора, и многочисленные обычные посетители святительских служений Преосвященного, – если и не члены *Академии*, как учёного учреждения, то близкие ей по духу веры, по религиозному воодушевлению, по готовности к принятию той духовной пищи, которая предлагается ею, – члены *академического храма*. Все они слишком свыклись с торжественным чином богослужения, установленным в этом храме Преосвященным. В дни празднеств и поста Академия, оставляя свои обычные научные занятия, в сём храме явно вещала миру, насколько в ней жив дух религиозного воодушевления и как свято блюдятся исконные начала Православного богослужения. В дни Страстной седмицы и св. Пасхи не только храм всегда был переполнен молящимися, но и все, примыкающие к нему, коридоры академических зданий. И в обычные дни богослужение обыкновенно совершалось без всякой спешности. Оно не было богослужением домово́й церкви. Пение академического хора, находившегося всё время под непосредственным наблюдением самого Пре-

–354–

освященного, всегда было стройно и осмысленно. В двенадцатые праздники был установлен обычай всем молящимся, сколько бы их не было, за всенощными бдениями пред величанием раздавать бесплатно свечи. В это время уютный академический храм был буквально залит огнями...

Преосвященный в конце литургии обратился к присутствующим с своим прощальным словом. Среди невозмутимой тишины, воцарившейся в храме, властно и скорбно звучал голос Святителя. Он прощался и с своим любимым храмом, с которым так свyksя за своё семилетнее служение в Академии, пред престолом которого изливал свои скорби, молясь в котором, находил себе подкрепление в деле своего многотрудного служения, прощался и с многочисленным сонмом академического духовенства, своим первым пособником в установлении торжественного и чинного богослужения, прощался и с „сладогласными ликами“, украшавшими своим пением богослужение, прощался и с достославным сонмом профессоров и со всеми молящимися.

Прощаясь с своими питомцами, Преосвященный сказал: „Я слышу теперь голос, зовущий меня к месту нового служения. Что сделал я здесь, это лучше всего оценит история. Но, помимо суда истории, есть ещё в собственной душе каждого человека суд совести. В известные моменты человеческой жизни голос её звучит очень властно. Слышу сейчас и я этот голос в себе, слышу этот суд, и простите, если дерзновенно поведаю его Вам: „за всё время своего служения я никому из Вас не желал и не сделал сознательно зла. Всегда и всем из Вас я желал только добра. Если было и зло, то простите меня за него, и верьте, твёрдо верьте, что не моё собственное желание было тут причиной, но немощь человеческая“...

После литургии все служащие в Академии собрались в покоях Преосвященного, и только что Преосвященный вступил в них, как новый Ректор Академии Архимандрит Евдоким обратился к нему с речью от лица всех служащих, вещественным знаком благодарности и признательности которых к своему отъезжающему начальнику была ценная панагия из чистого золота с драгоценными

—355—

камнями и с надписью на оборотной стороне: „Преосвященному Арсению, Ректору Московской Духовной Академии от сослуживцев. 14 декабря 1903 года“.

Новый о. Ректор, как человек, близко стоявший по роду своей службы к Преосвященному, хорошо знал его. Он говорил приблизительно следующее:

„Я всегда верил в непреодолимую силу добра. Я верил, что ни один атом добра, если так можно выразиться, не пропадёт никогда, не замрёт бесследно, как замирает звук в воздухе. Когда человек делает какое-либо добро, то он, строго говоря, делает его самому себе прежде всего. Добро, как эхо, возвращается к „сотворшему“ его сторицей. Эту истину засвидетельствовал Сам Христос Спаситель, когда ученики спрашивали Его о том, что им будет за то, что они пошли за Ним, оставив всё: свои имения, родителей, детей. И ты можешь теперь убедиться воочию в правоте этой величайшей истины. Всё доброе, что ты сделал для Академии, возвращается ныне к тебе. Свои чувства Академия хочет выразить видимым образом вот в этом священном даре, какой мы сейчас подносим тебе. В этой панагии нет мишуры. Она из чистого золота и настоящих драгоценных камней. Верь, это – точный символ наших искренних и правдивых чувств по отношению к тебе. Стропотное все забыли, доброе помним и ценим.

Итак, прими этот священный дар, носи его на своих персях, а вместе с этим и память о нас, как ветхозаветный первосвященник носил в своём сердце память о 12 коленах избранного народа Божия“.

По окончании своей речи, новый о. Ректор возложил панагию на Преосвященного Арсения.

В ответной речи Преосвященный растроганным голосом благодарил академическую корпорацию за такое сочувствие к себе.

„Вы приняли меня в свою семью“, – говорил он. – „Прибыл я сюда чуждый Вам и по своему происхождению, и по месту своего образования. И откровенно говорю Вам: я не искал для себя того служения, которое выпало на мою долю. Ещё и не будучи в Московской Академии, я знал уже славные имена её профессоров по их научным тру-

–356–

дам, знал её особые, ей одной присущие традиции, освящённые долговременным хранением, и мог ли я считать себя достойным встать во главе её, мог ли я желать и добиваться столь ответственного места? Но повторяю: Вы приняли меня в свою семью. Благодарю Вас, сердечно благодарю за то доверие, которым я пользовался с Вашей стороны. Вы звали меня в свои дома в дни радости и скорби, и в Ваших домах я отдыхал своей душой. Не как на подчинённых я смотрел на Вас, но как на друзей и советников. Многие из Вас старше меня по возрасту, и могу ли я забыть те уроки житейской мудрости, которые я почерпал из бесед с Вами? – Сознаю и ценю и сейчас их, но думаю, что в будущем оценю их ещё более. Пригодность их не кончается моей службой здесь... Принимаю и возлагаю на свои перси Ваш дар, а Ваши имена я уже давно возложил на свои духовные перси, – они навсегда отпечатались в моем сердце“.

После сего в покоях Преосвященного состоялся предложенный им обед, на котором, кроме профессоров и служащих в Академии, присутствовали также и преподаватели Вифанской духовной семинарии во главе с Ректором её, протоиереем А.А. Беляевым.

Личность провожаемого Преосвященного послужила темой для целого ряда сочувственных речей. Таковые речи произнесли профессора: А.И. Введенский, В.А. Соколов, С.С. Глаголев, Н.А. Заозерский.

Профессор Введенский охарактеризовал служебные отношения Преосвященного к своим подчинённым, в основе которых всегда лежала ничем неподкупная прямота. Это был, по его выражению, опытный кормчий, твёрдо и неуклонно ведущий доверенный ему корабль к раз намеченной цели, не знавший ненужных остановок в пути...

Профессора Соколов и Глаголев охарактеризовали отзывчивость Преосвященного к семейным и домашним делам своих подчинённых.

Нужно заметить, что Преосвященный действительно жил жизнью своих подчинённых. Хворал ли кто-либо из них, Преосвященный всегда был первым навесителем больного...

Почти всех профессоров, умерших при нём, он не только отпевал, но и участвовал в выносе тела

–357–

в церковь и проводах на кладбище, не стесняясь расстоянием и состоянием погоды и т. под.

Профессор Заозерский высказал ему добрые пожелания при отправлении к месту нового служения.

В своих ответных речах Преосвященный призывал своих бывших сослуживцев к неуклонному служению тем задачам, которые определяются высоким назначением академий – служить светочем православно-богословской мысли, ссылаясь на любовь, не знающую пространства, выражал надежду, что установившиеся между ним и Академией прочные связи не прекратятся и с его отъездом, обращаясь в частности к своему преемнику, о. Архимандриту Евдокиму, просившему у „мудрого кормчего“ указать ему тот путь, по которому он мог бы должным образом вести принимаемый теперь из его рук корабль, – Преосвященный, как на одну из главных сил и самую действенную для тихого, безмятежного и неуклонного ведения к должной цели передаваемого корабля, указал на *доверие*. Тиха, ясна и безоблачна будет жизнь при этом доверии. „Желаю Вам пользоваться им и с своей стороны иметь его к каждому из своих сослуживцев. Оно уже есть. Его не нужно Вам завоёвывать. Одни из здесь присутствующих знают Вас как своего ученика, другие как своего начальника и наставника. И мне хочется верить, что доверие будет, что любимый мной и ныне оставляемый корабль под его покровом не зальют волны житейских дрязг. Спокойно и тихо он будет совершать своё величавое шествие к благородной цели... Вот Вам моя *„милоть“*, которую я оставляю Вам, расставаясь с Вами“, – так говорил между прочим Преосвященный.

Желая выразить с своей стороны дань признательности Академии в память своего семилетнего служения в ней, Преосвященный Арсений пожертвовал:

а) – Тысячу рублей в качестве расходного фонда для напечатания сочинений по истории Академии, в виду приближающегося столетия (в 1914 году), её существования;

б) – пятьсот рублей – на академическую фундаментальную библиотеку в процентный капитал для выдачи ценных изданий;

в) – пятьсот рублей в неприкосновенный капитал на
–358–

содержание основанной им при Академии св. Покровской церковно-приходской школы;

г) – пятьдесят рублей на памятник, сооружаемый Академией на могиле недавно почившего её профессора Д.Ф. Голубинского и на имеющую открыться при Академии стипендию его имени. Кроме сего, в фундаментальную библиотеку Преосвященным был пожертвован приобретённый во время путешествия по востоку Самаританский снимок скинии, не лишённый научной ценности, и в находящийся при Академии церковно археологический музей – шестьдесят цинковых клише с палестинскими видами, снятыми большей частью им самим лично во время этого же путешествия.

Этот щедрый дар Преосвященного побудил академическую корпорацию собраться в его покоях ещё раз – 19 декабря, чтобы выразить ему единодушную благодарность. На этот раз новыми выразителями в речах общей благодарности Преосвященному были профессора М.Д. Муретов и А.П. Шостыин.

По желанию Преосвященного собравшиеся на сей раз на чествование решили увековечить последний день, проведённый им в стенах Академии среди своих сослуживцев, общим фотографическим снимком.

Чествовала Преосвященного не только корпорация профессоров, но и вся Академия, и все имеющие духовную связь с нею:

В основанной Преосвященным при Академии Св. Покровской церковно-приходской школе, заведующим и попечителем которой он состоял, учащиеся преподнесли ему икону, и один из учеников старшего класса выразил ему благодарность от лица всех своих сотоварищей.

Клир академической церкви поднёс Преосвященному икону. Были от Академии и другие ценные подношения.

Описывая прощание Преосвященного Арсения с Академией, естественно подвести итоги деятельности

Преосвященного, как Ректора Академии, в которой слишком ясно был виден непрерывный ряд его забот об её внутреннем и внешнем благоустройстве:

При нём среди студентов Академии по инициативе проф.

—359—

П.П. Соколова и П.В. Тихомирова возникло религиозно-философское общество, участниками которого был предложен целый ряд серьёзных научных рефератов на религиозно-философские темы.

При академическом храме был организован прекрасный хор с детскими голосами. Большой знаток и любитель церковного пения, Преосвященный на нужды этого хора не жалел собственных средств. За торжественными богослужениями он установил чередование современных партесных напевов с напевами древнего обихода. Последние разучивались и исполнялись священнослужителями и студентами, прислуживающими в алтаре, под непосредственным его руководством. Для студентов были введены необязательные богослужения 4 раза в неделю. По праздникам в академическом храме были установлены внебогослужебные собеседования с общенародным пением, всегда привлекавшие в академический храм многочисленных слушателей.

Цня образовательное значение путешествий, летом 1900 года, Преосвященный организовал экскурсию студентов Академии в Святую Землю. Сан епископа не воспрепятствовал ему встать в ряды этих паломников и разделить с ними тяготы продолжительного путешествия. Памятником этого путешествия осталась обширная книга (503 стр.): „В стране священных воспоминаний“, им изданная и отредактированная. Из находящихся в ней 60 фотографических снимков, с тех мест, которые суждено было обозреть паломникам (Афон, Константинополь, Палестину...), большая часть сделана самим Преосвященным. Выход в свет этой книги встречен был очень сочувственными отзывами (Церковные Ведомости), нашедшими себе место и на столбцах светской прессы (Московские Ведомости). И судя по продолжающемуся до сих пор спросу на

неё, она привлекла к себе многочисленный и разнохарактерный класс читателей.

При Преосвященном Арсении просветительная деятельность Академии не замыкалась в тесном кругу её профессоров и студентов, но простиралась и за её стены.

В Посаде им была открыта церковно-приходская школа, в ряды своих наставников получившая студентов Ака-

—360—

демии, и при ней воскресные классы. Заботами Преосвященного она вскоре же сделалась образцовой церковно-приходскою школой, привлёкшей к себе большую любовь местных жителей.

При нём открыты народные чтения с туманными картинами, которые всё время ведены были студентами Академии.

Студенты были допущены к отправлению богослужения и ведению беседований в церкви посадского тюремного замка.

Одним словом, Преосвященный Арсений старался призвать студентов Академии к религиозно-просветительному служению для простого народа, и сам он всегда шёл во главе этого служения, привлекая к нему собственным примером своих юных сотрудников. Он не оставлял своей паствы назиданием при своих частых богослужениях, отзывался речами на все события внутренней академической жизни, на беседованиях в академическом храме был наиболее частым проповедником, речами приветствовал Высокопоставленных посетителей Лавры и Академии, речами украшал праздники подведомственных ему учреждений, юбилеи тружеников науки, его „последнее прости“ часто раздавалось при гробах „отошедших от сего временного жития“ и также часто было слово утешения к стоявшим при этих гробах... Всё время являвший себя живым примером просветительного служения, он часто жертвовал и собственными средствами, если в чём-либо при этом служении ощущалась нужда.

Жители Посада ценили такую деятельность Преосвященного Арсения, направленную к заботам о подрастающих поколениях, его торжественное богослужение, его частые и общедоступные поучения, и посему не без

огорчения приняли известие о его переводе на епископскую кафедру в Псков.

Эти духовные дети Академии собрались вечером 14 декабря в её храм. Здесь Преосвященным при общенародном пении был отслужен молебен преподобному Сергию, после которого, вместо обычной беседы, Преосвященный обратился к присутствовавшим с прощальным словом. И в то время как он говорил о той скорби, с кото-

—361—

рой расстаётся с ними, храм огласился плачем, слезы не прекращались до самого выхода Преосвященного из храма. После речи Преосвященного к амвону приблизилась одна местная учительница, сказала ему благодарственную речь и поднесла от богомольцев академического храма большую икону преподобного Сергия хорошего письма и просфору. Приняв подношение, Преосвященный простился с присутствовавшими земным поклоном. Но они не оставили его и в последние минуты его пребывания в Посаде. Вечером 21 декабря, прибыв на вокзал, Преосвященный проследовал в царские комнаты, куда собрались и многие из служащих в Академии с своими семьями. Немногие минуты пребывания здесь ушли на отрадные воспоминания и добрые пожелания. При выходе из парадных комнат Преосвященный со всех сторон был окружён желавшими получить от него в последний раз благословение. Здесь были представители самых разнообразных сословий, начиная с лиц, имеющих генеральские чины, и кончая той беднотой, которая и на этот раз не оставила Преосвященного просьбами о помощи и получила, как и всегда, просимое. Поток прощавшихся не оскудевал до самого отхода поезда, и когда он тронулся, в чистом, морозном воздухе раздалось всеобщее: „ис полла эти, деспота“.

М.Б.

**Преображенский Н.А., диак. Из очерков
современного англиканства: [I. Ритуализм. II.
Англиканское духовенство, его деятельность и
успехи] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С.
362–393 (2-я пагин.). (Начало.)**

–362–

I. Ритуализм

Настоящие очерки, содержание коих почерпается из личных наблюдений и английской прессы и литературы, представляют собой беглый обзор церковно-религиозной и научно-богословской жизни в Англии приблизительно за „последние три года и являются продолжением статей: „Свободолюбивые церковники” (Богословский Вестник, 1899 г.), „К вопросу о сближении между православием и англиканством” (Богосл. Вест. 1900) и „Современное англиканство” (Богосл. Вест. 1901 г., февраль). Общее впечатление поставлено на первом плане, и ненужные, могущие утомить читателя или показаться ему неинтересными, подробности отброшены.

Начнём с вопросов о ритуале, не потому что они являются самыми значительными вопросами, которыми живёт современное англиканство, а потому, что они близко касаются англиканских высоко-церковников, в судьбах которых мы, православные, наиболее заинтересованы.

Ритуальными вопросами, которые интересовали английскую церковь (The Church of England) за последние три года, были по преимуществу вопросы о каждении и о сохранении запасных даров³²⁵. Особенностью современного фазиса в раз-

–363–

витии ритуального вопроса служит то, что англикане стараются разрешить все затруднения при помощи авторитета архиепископской власти и избежать вмешательства светского суда³²⁶. Важным прецедентом в этом отношении служит для них так называемое Линкольново дело (Lincoln Judgement).

Оно является самым замечательным проявлением новой политики. Мы боимся уклониться в сторону, но всё-таки считаем

необходимым познакомить с этим делом читателя, потому что у нас, в русской литературе, Линкольновому делу до сих пор не было уделено надлежащего внимания, хотя в нём юридическое значение Англиканского молитвослова было подвергнуто такому обследованию, которому оно никогда не подвергалось в Англии, и при том – что для нас особенно важно – обследованию не судом светским, а духовным.

I

Архиепископ Бенсон в его отношении к ритуальному движению; Линкольново дело (1887–91).

Во время богослужения в одной из церквей линкольнской епархии (4 дек. 1887-го года), а также в линкольнском кафедральном соборе (10 дек. того же года) были учинены некоторые „нарушения ритуала“. Четыре мирянина – жители линкольнской епархии – подали по этому поводу архиепископу кентерберийскому д-ру Бенсону (ум. 11-го окт. 1896 г.) жалобу на еп. линкольнского д-ра Кинга. Архиепископ сначала отказался выбрать к себе на суд Кинга на том основании, что он, архиепископ, не был уверен в своём праве делать это. Тогда просители обратились в Судебный комитет Тайного Совета – согласно статуту 25 Henry VIII, с. 19; по которому такая апелляция допускается в случае недостатка правды на суде архиепископа. Комитет решил, что, во 1-х, после отказа архиепископа действительно должна была быть сделана апелляция в Судебный Комитет, и что, во 2-х, архиепископ имеет право выслушать жалобу епи-

–364–

скопа³²⁷, однако Комитет воздержался от выражения мнения относительно того, имел ли архиепископ право отказать просителям, – иными словами, – не дать движения жалобе на епископа.

Дело, таким образом, вернулось к архиепископу, который и открыл судебное заседание в ламбетской библиотеке (на митрополичьем подворье) 12-го февр. 1889 года. Его ассессорами были четыре епископа и „викар-генерал“ сэр Парвер Дин. На этом заседании подсудный епископ прочитал свой протест, содержание коего сводилось к тому, что архиепископ

может судить его, епископа, только таким судом, в состав которого в качестве судей входят все епископы кентерберийской провинции. В виду этого протеста разбирательство дела было отложено с тем, чтобы решить вопрос о юрисдикции архиепископа. 11-го мая 1889 года архиепископ мнением положил, что заседает ли он один, или с ассессорами, он одинаково имеет право рассмотреть жалобу на епископа своей провинции. – 23-го и 24-го июня было устранено другое юридическое препятствие, выдвинутое юрисконсултом еп. линкольнского.

После этих предварительных проволочек настоящее дело слушалось в феврале 1890 года. Решение архиепископа было поставлено 21-го ноября 1890 года. – Обвинения касались восьми пунктов. О фактах спору не было, – весь вопрос сводился в тому, дозволительны или нет те особенности в богослужбной практике, в которых обвиняли епископа линкольнского, д-ра Кинга.

I и II.) Кинга обвинили в том, что во время литургии он „разбавлял водой вино, находившееся в чаше“ и „такое вино с водой давал в чаше же причастникам“. – Суд решил, что 1) смешение воды с вином во время богослужения незаконно, потому что об этом не упоминается в англиканском молитвослове; но 2) преподание причастникам „the mixed chalice“ в том случае, если смешение воды с вином имело место до обедни – стоит в согласии с практикой первобытной церкви и не запрещается церковью английской.

–365–

III.) Кинга обвинили в том, что он – ополаскивал сосуды, употреблявшиеся за богослужением и пил воду, которой ополаскивал, – Суд решил, что в данном случае Кинг только разумно истолковал то требование молитвослова, согласно которому оставшиеся в конце службы евхаристийные элементы должны быть потребляемы.

IV.) Кинга обвинили в том, что он – стоял на западной стороне престола лицом к востоку во время той части литургии, которая предшествует освящению даров (the ante communion service). Английский молитвослов требует, чтобы

священнослужитель стоял на северной стороне престола. Всестороннее и глубокое изучение вопроса убедило архиепископа, что фраза эта нарочито двусмысленна. Её можно прилагать как к северному концу западной стороны престола, так и к северной стороне престола³²⁸. – Суд посему решил (один ассессор не согласился с этим решением), что оба положения законны и что епископ не нарушил устава, стоя лицом к востоку.

V.) Кинга обвинили в том, что во время освящения даров он стоял таким образом, что народу не были видны движения его рук³²⁹. – Др. Бенсон решил, что в данном пункте еп. Кинг нарушил закон.

VI.) Кинга обвинили в том, что во время совершения литургии он дозволил гореть двум свечам позади престола, когда в них вовсе не было надобности. – Др. Бенсон решил, что простое присутствие двух свечей, горящих во время богослужения, но зажжённых раньше его, было законным при Первом Молитвослове Эдуарда VI-го, и никогда не было незаконным, а потому поведение епископа в данном пункте может быть оправдано.

VII.) Кинга обвинили в том, что непосредственно после освящения даров он допустил пение гимна „Agnus Dei“. –

–366–

Др. Бенсон решил, что употребление гимнов слишком твёрдо установлено и не может быть юридически оспариваемо и что в данном случае не было ничего такого, чем бы можно было отличить употребление названного гимна от употребления других гимнов в других случаях богослужебной практики.

VIII.) Кинга обвинили в том, что он делал знамение креста в воздухе, благословляя народ во время богослужения. – Др. Бенсон решил, что этого не должно быть и что в данном пункте еп. Кинг нарушил закон.

Ограничившись вышеуказанной формулировкой закона, суд архиепископа кентерберийского не сделал никаких увещаний еп. линкольнскому. В виду этого обстоятельства обвинители апеллировали в Судебный Комитет.

По пунктам II-му, III-му, IV-му и VII-му Комитет согласился с архиепископом. Относительно же пункта VI-го (алтарные свечи), Комитет решил, что так как не было доказано, что ответственность за горевшие во время богослужения свечи лежала на епископе, то исследование о законности или незаконности свечей оказывается ненужным. Судебный Комитет также решил, что архиепископ, не сделав никакого увещания или порицания еп. линкольнскому, не изменил своим обязанностям.

Надо добавить, что со времени постановления архиепископского судебного решения, еп. Кинг стал согласоваться с последним в своей богослужебной практике.

II

Еп. лондонский Крейтон. – Вопросы о каждении и сохранении запасных даров. – Решение архиепископов. – Итоги.

Ознакомившись с тем, как сложились и как разрешались при архиепископах Тэйре и Бенсоне ритуальные вопросы, перейдём к последним трём годам.

С 1898 года была возобновлены в Англии агитация из-за ритуальных излишеств. В 1899 г. снова был поднят вопрос о том, как понимать *Ornamenti Rubric* в связи с вопросом о богослужебном употреблении ладана и о сохранении запасных даров. Жалобы на нововведения в ритуале приняли такие серьёзные размеры, что подали повод к одушевлённым дебатам в парламенте. Однако

–367–

тогдашнее настроение парламента было не таково, чтобы можно было надеяться на введение новой законодательной меры, которая окончательно связала бы руку епископов.

Архиепископом кентерберийским был старик Темпл (ум. 23-го дек. 1902 г. нов. ст.). Но не ему, а лондонскому еп. Крейтону (ум. 14-го янв. 1901 г.) выпало на долю вынести на своих плечах всю тяжесть агитации в самый трудный момент её, – разумею публичную огласку дела, сделанную отчасти из политических, отчасти из фанатических видов.

Качества, которые сделали из Крейтона хорошего историка, сделали из него и хорошего епископа. Говорим о его

умственных способностях. Он понимал исторически сложившееся положение англиканства, и его изумляло исчезновение из английского жизненного обихода толерантности к взглядам противников. За работу он принялся не спеша, исследуя, взвешивая и изучая факты и стараясь схватить их действительное значение. В такое время он не оставлял попутно разрешать разные затруднения по мере их возникновения. Он умел сносить насмешки и понимать точки зрения людей, смотрящих с разных сторон. Понятно, – его учёное беспристрастие и умеренность не удовлетворили ни тех ни других партизан, и его усилия достигнуть примирения подвергли его нареканию. Читатель уже знает об устроенной им из представителей различных партий конференции круглого стола (The Round Table Conference). Крейтону же приписывают мысль отдать на суд архиепископский сообразно указаниям молитвослова – неотвязные вопросы об употреблении каждения за богослужением и об обычае держать запасные дары.

31-го июля (н. с.) 1899 года архиепископы кентерберийский Тэмпл и йоркский Макляган после обстоятельного обсуждения вопроса о каждении решили, что литургическое употребление ладана незаконно.

Это мнение (opinion), как его называли, не показалось клерджимэнам, против которых оно направлялось, более убедительным, чем постановления светских судов, но на первых порах всё-таки архиепископскому „мнению” была оказана значительная доля повиновения. Стали прибегать к полумерам, – напр. кадить непосредственно перед бого-

–368–

служением, чем старались удержать каждение и в тоже время не нарушилось „мнение”.

Что касается современного отношения (1903 г.) англиканского духовенства к вопросу, то надобно добавить, что в известной фракции его и до сих пор сохраняется тенденция вернуться к тому положению, которое она занимала до разбирательства вопроса в Ламбете, т. е. тенденция по прежнему настаивать во что бы то ни стало на обрядовом употреблении ладана.

Для нас, православных, интересно знать: правильно или нет и на каком основании осудили архиепископы каждение? – Если иметь в виду историко-каноническую точку зрения англиканского Молитвослова, на которой стояли архиепископы, то, надо, к сожалению, сознаться, что высоко-церковники безнадежно неправы. Они не могут доказать, что обрядовое употребление ладана продолжалось при Первом Молитвослове, который войдя в употребление в 1549 по силе The first act of Uniformity (2 и 3 Ed. VI. ch. 1) должен был вытеснить все предшествовавшие ему чины. Второй Молитвослов 1552 г. (The second act of Uniformity, 5–6 Ed. VI, ch. 1) тоже не содержит указаний относительно каждения, равно как Елизаветинский Молитвослов 1559 г. (The third act of Uniformity, 1 Eliz. ch. 2) и настоящий – 1662 г. (The fourth act of Unif., 13 и 14 Charles II, ch. 4.). И несомненно, что каждение успело вымереть в англиканской церкви, прежде чем оно было восстановлено при общем возрождении церковной обрядности, которой сопровождалось оксфордское движение. – Исторические факты, указывающие на обычай жечь ладан в англиканских храмах после реформации, говорят только о том, что ладан употреблялся с целью очищения воздуха во время поварных болезней, в переполненных народом храмах – для уничтожения дурного запаха или для устранения ядовитых газов, возникавших благодаря плохо построенным сводам под церковным полом, а в большие праздники – для того, чтобы создать атмосферу благоухания. Но такое употребление ладана было, очевидно, только утилитарным, а не обрядовым, не имело символического значения и по самой цели, которую преследовало, должно было иметь место скорее до богослужения, чем во время его. Подобный же

–369–

характер носило употребление ладана от времени Иакова II-го до Георга III в коронационных процессиях.

Другое дело, если отрешиться от историко-канонической точки зрения англиканского молитвослова – тогда ещё можно спорить о допустимости обрядового каждения в англиканских храмах. Если обычай вымер, то это не значит, что он

недозволителен, и если религиозные смены 16-го века насильственно вырвали из англиканской церкви её вековые обычаи, почему современное англиканство не восстановит последних, если есть в них нужда? Но такие рассуждения далеки от практики. Едва ли какой высоко-церковник пожертвует своим молитвословом. Посему-то ему приходится теперь смирять свои ритуальные тенденции.

Вернёмся к фактам. Вопрос о сохранении запасных даров подвергся той же участи, как и вопрос о каждении т. е. осуждён архиепископами. Очень вероятно, что стремление англикан сохранять дары возникало в последнее время нередко из желания иметь у себя нечто аналогичное римско-католическому *exposition* и *benediction*, и что главное возражение против сохранения даров со стороны тех многих англикан, которые при иных условиях не возражали бы вовсе, несомненно направлено на это желание. Это обстоятельство не могло не обострить вопроса.

1-го мая 1900 года два архиепископа – кентерберийский и йоркский – постановили два отдельных решения (каждый только от себя). Темпл решил, что английская церковь в настоящее время не допускает сохранения даров ни под каким видом. Более мягкий Макляган постарался подчеркнуть тот факт, что затруднения в практике приобщения больных не так велики, как иногда изображают и что в сохранении даров *нет надобности*.

Чтобы вкратце познакомить читателя с вопросом, укажем на те данные, которые приведены англиканами в полемике, – данные *против* и за сохранение даров.

Данные „*против*”.

1) Двадцать восьмая „статья религий” говорит, что Иисус Христос не узаконил сохранять, переносить и возносить Св. Тайны или поклоняться им³³⁰.

—370—

2) У англикан есть особый чин литургии на дому для больных.

3) В присяге, которую принимает каждый клерджимен, по 36 прав. 1604 года говорится, что богослужебная практика должна вполне согласоваться с Молитвословом. При пересмотре

Молитвослова в 1552 году не было оставлено ни одного намёка на сохранение даров, и выразительно указано, что приобщение больного должно совершаться по новому чину литургии на дому, каковой, за незначительными изменениями, существует в английской церкви до сего дня.

Данные „за”.

1) Двадцать восьмая статья не может запрещать сохранения даров, потому что служит только историческим документом, ясно правда свидетельствующим о практике и настроении, которые господствовали во время составления этой статьи.

2) В первом молитвослове Эдуарда VI-го предписывалось, чтобы, – если литургия совершается в храме в тот самый день, в какой предстоит причастить больного, – дары сохранялись и затем приносились в дом больного. – Есть и другие исторические свидетельства в пользу того, что по временам в английской церкви существовала практика – по окончании обедни относить дары в дома больных для их приобщения. На этом основании еп. Весткотт в 1899 году дал свою санкцию этому обычаю, подрывающему до некоторой степени обычай совершения литургии на дому для больных.

3) Среди многочисленной газетной и книжной литературы по вопросу о сохранении даров выделяется книжка Bisliop'a I. Wordsworth'a (Further Considerations on Public Worship. Salisbury. 1901). Автор этой книжки хочет доказать, что составители второго молитвослова Эдуарда VI-го молчаливо допустили возможность сохранения даров. Для обозначения преподания причастия священником на дому у больного они употребили слово „minister”, а не celebrate. Выходит так, что священник мог совершить литургию (celebrate) в церкви, и затем принести дары на дом, чтобы „minister” их. На этом основании еп. Вордсворт думает, что при втором молитвослове Эдуарда VI-го было возможно сохранение даров³³¹.

–371–

Как бы то ни было, вопрос о сохранении даров признаётся в англиканстве ещё до сих пор нерешённым окончательно.

Подводя общий итог ритуальным движениям, спросим себя: куда идёт англиканство? – В лице своих высших представителей оно не сочувствует ритуальным крайностям и является для высоко-церковников сдерживающим элементом. Но мы ошибёмся, если подумаем, что толчок, данный оксфордским движением, сводится английским епископатом постепенно на нет. Он пошёл по другому направлению, и, зародившись в среде „свободолюбивых церковников”, несомненно способствовал развитию церковного сознания в англиканах и частичному освобождению их от гнёта светского суда в вопросах церковных. Благодаря этому толчку епископат в Англии крепнет и постепенно пытается взять из разнотелного Парламента в свои руки бразды правления английской государственной церкви. Попытки эти пока очень слабы и не имеют ещё общепризнанного авторитета. Но всё-таки они намечают надлежащее направление в решении спорных церковных вопросов авторитетом епископской власти, а не светских судей, и в этом отношении не могут не привлекать англикан от протестантского полюса полу-гражданской организации к свету и теплу церковного строя. Епископы жертвуют близкими нам ритуальными особенностями, восстановленными было рвением высоко-церковников – это жаль. Но они приобретают себе некоторое повиновение в англиканском духовенстве – это отрадно.

Вот пока в чём итоги ритуального движения в англиканстве.

II. Англиканское духовенство. Его деятельность и успехи

I

Повышение пастырского идеала в Англии. – Богословские колледжи и их необходимость. – Церковный характер английских университетов, сохранявшийся до последнего времени. – Польза и недостаточность университетского образования для клерджимэна. – Курсы богословских колледжей. – „Тренировка души”.

Пастырские идеалы, стоявшие невысоко в Англии в начале XIX-го века, когда призвание клерджимэна считалось

–372–

выгодным с мирской точки зрения, и обязанности его не требовали особого напряжения воли или мысли, – в настоящее время изменились к лучшему.

Многое сделало евангелическое движение. Но особенно движение оксфордское³³², изменив коренным образом понятие о церкви, дало англиканам надлежащую идею о церковной иерархии. Подготовка к духовному званию стала более серьёзной с тех пор, как сознана мысль, что такая подготовка должна быть специальной. До начала оксфордского движения английская церковь имела только один богословский колледж (The Theological College), – в настоящее время таких колледжей около двадцати.

За последнее время в англиканских кружках много обсуждаются вопросы о правах и обязанностях мирян перед церковью³³³. Англиканин-мирянин (поскольку он расположен к церкви) начинает влиять в хорошую сторону на клерджимэна, подымать и воодушевлять его на энергичную работу, на твёрдую решительность в отстаивании своих принципов, на бесстрашие при встрече с различными препятствиями, мешающими проведению в жизнь этих принципов. Английское духовенство не может быть безучастным к такому влиянию на него. Оно слишком хорошо сознаёт, что теперь уже пасомые требуют не одной только „респектабельности” в жизни, не одного формального выполнения профессионального долга или одного только приятного знакомства.

До XIX-го столетия не было сделано в Англии ни одной серьёзной попытки восполнять обычное университетское образование кандидатов в священство.

Правда, до самого последнего времени английские университеты были церковными учреждениями. К слушанию и преподаванию в них допускались только англикане. В Оксфорде и Кембридже царила совершенно церковная атмосфера. Все студенты занимались богословием, регулярно присутствовали за ежедневными богослужениями в своих

–373–

коллегиальных храмах и побуждались к исполнению христианского долга, – св. причастию.

Однако наиболее проницательные из англикан давно уже сознали недостаточность подготовки к духовному званию, даваемой университетским курсом. Ещё автор Гулливера – декан Свифт советовал молодым людям подольше оставаться в университете, чтобы получше подготовиться к духовному званию (Letter to a Young Gentleman lately entered into Holy Orders). Секуляризация университетов (особ. The Text Act 1871 и The Royal Commission 1880) убедила ещё более в необходимости добавочной специальной подготовки для кандидатов священства. Теперь почти все английские юноши, вступающие в духовное звание, – кроме университета или побывали в богословском колледже, или же старались получить практическую подготовку, помогая священнику в его работе по приходу.

Конечно, нормальное университетское образование для будущего клерджимэна полезно. Оно снабжает его таким развитием, какого он в Англии более нигде не получит. Опасности для веры и нравственности, окружающие обычно жизнь студента, в Англии не велики, в виду той деловой и здоровой жизни, которую ведёт английское юношество, любящее предаваться разным атлетическим играм на открытом воздухе. Университет расширяет их кругозор и приводит их в соприкосновение с умственным укладом и интересами других людей. Он является хорошей школой для воспитания умственного смирения и лучшим средством против самодовольства и самопревозношения или того любопытного соединения застенчивости и пустоты, которое нередко характеризует человека-самоучку. Всё это очень важно для кандидата в такое звание, поле деятельности коего так же широко, как широка сама человеческая жизнь. Во всяком случае для клерджимэна считается необходимым знание литературы, истории, философских наук и хотя бы введение в науки естественные. Это ему и даёт университет.

При всём том университетское образование считается у англикан только так сказать прелюдией, по окончании которой начинается специальная подготовка к духовному званию в богословском колледже. В университете богосло-

вие изучается только как ветвь человеческого знания, необходимая для закругления образования, – не более.

Курс английских богословских колледжей слишком краток для того, чтобы от него можно было требовать систематического преподавания богословия в таком широком объёме, в каком оно, напр., читается на германских богословских факультетах или в наших духовных академиях, в которых студенты проводят четыре года. Но не в том полагают англичане и задачу специальной богословской школы.

Главная цель богословских колледжей – не сообщать разные сведения, а – „to train the soul”, – что в буквальном переводе означает „тренировать душу”, – закалить человека, который впоследствии мог бы совершенствоваться в знании, как и во всём другом уже без посторонней помощи. Чтобы положить в студентах основание привычки к методической работе по особому распорядку в занятиях, к уединённым размышлениям и к чтению Слова Божия, англичане считают достаточным одного года воспитания.

Что касается курсов богословского колледжа, то готовя из кандидатов в священство проповедников, англичане прежде всего усиленно побуждают их изучать Священное Писание, – по преимуществу на оригинальных языках, и стараются дать им связное представление о Библии, как о целом. Текст занимает главное место, комментарии – второе. Англичане придают значение толкованиям Отцов церкви на Св. Писание, ценя в них, как они говорят, духовную проницательность, понимание принципов откровения, способность к расчленению текста и к указанию связи между частью и частью, типом и прототипом, пророчеством и исполнением. С другой стороны, в богословских колледжах признаётся большое значение и за современным филологическим и критическим изучением священного текста.

Догматическое богословие находит себе место в круге наук, преподаваемых в англиканских колледжах, на основании того соображения, что христианская мораль не должна преподаваться вне связи с теми основными истинами догматического характера, на коих она зиждется.

При этом значительное место уделяется крупным англиканским богословам, каковы: Пирсон, Хукер, Пьюзи и др. Студенты предупреждаются против пристрастия к учебникам или компендиумам. Догматическое богословие, конечно, преподаётся в системе: за учением о Боге следует учение о воплощении, затем – о церкви и таинствах.

Церковно-исторические работы англикан высоко ценятся нашими богословами. Что касается преподавания церковной истории в англиканских богословских колледжах оно, говоря вообще, поставлено хорошо. Достойна замечания одна особенность. В вероучении и дисциплине своей церкви англикане (не все, впрочем) видят возрождение древнего христианства. Такое мнение, разумеется, не совсем справедливо. Во 1-х, рост заблуждений римско-католической ветви христианства, в состав которой английская церковь входила от времени разделения церквей, и во 2-х, английская реформация являются, так сказать, двумя большими порогами, пройдя которые англиканство достигло своего современного положения уже значительно изменившимся по сравнению с направлением христианства первых веков. Не желая понять этого и выходя при разработке церковной истории из ложной мысли об отношении англиканства к первобытному христианству, учёные англиканские богословы естественно дают иногда тенденциозное истолкование фактам истории первобытного христианства.

Мы уже имели случай сказать, что английский национальный темперамент выражается не в отвлечённых созерцаниях, а в практической деятельности. Он не создал и никогда не создаст не только стройной, но даже и мало-мало последовательной системы богословия.

Во всяком случае, немногие и сравнительно недавно основанные в Англии богословские колледжи оказали хорошее влияние на общий характер теперешнего англиканского духовенства. В этом отношении они сыграли роль римско-католических семинарий, которые, появившись с XVII-го века под эгидой S. Vincent'a De-Paul'я, во многом способствовали

исчезновению типа привольно-живущего священника, *petit-maître'a*, так хорошо описанного Браунигом в лице Джузеппе Капосачи („The Ring and The Book”).

–376–

II

Недостаток кандидатов священства. – Непопулярность клерджимэна. – Боязнь скрытой бедности. – Вопрос об отношении церкви и государства. – Сложный характер англиканства. – Распространённость результатов отрицательной критики (неверие), как препятствие к принятию духовного звания.

Недостаток кандидатов священства является фактом, который заставляет серьёзно задумываться англикан. Хотя они и говорят, что лучше иметь немногочисленное, но надлежащим образом подготовленное и сознающее свои обязанности духовенство, чем многочисленное, но водимое более низменными целями; однако сам факт оскудения кандидатов англиканского священства никак нельзя назвать утешительным³³⁴. Главнейшими причинами этого, явления служат следующие.

Во 1-х. Настоящее настроение в Англии, признаками коего является нарушение воскресного покоя и параллельно с этим идущее уменьшение конгрегаций в храмах (об этом ниже) естественно делает священническое звание непопулярным. Клерджимэн является предметом острот таких, напр., сатириков, драматургов и романистов, каковы Mr. Gresley, Mr. Theobald, Mr. Amos Barton и др. Никто не оставляет его в покое. Подозрение и циничная критика окружают его.

Замечательно, что не смотря на светский характер английского духовенства, существует глубокий антагонизм между ним и мирянами. Об этом свидетельствуют многие факты, – как современные, так и отошедшие в область истории. Таковы, напр., средневековая полемика об инвеститурах; чудовищное „Supplication of Beggars”, тирания Кромвеля; подавление конвокации в XVIII-м веке; разнообразные усилия (уже современные нам) политических деяте-

–377–

лей, юристов и агитаторов уменьшить влияние духовенства; крики о сацердотализме в печати и пр. и пр.³³⁵.

Во 2-х. Профессия священника в Англии, говоря вообще, оплачивается крайне недостаточным содержанием. Есть черезчур богатые „бенефиции“, при которых полагаются луга, парки и т. п. Но обычно только те священники, которые имеют своё состояние, живут в общем „надлежащим образом“. Горечь скрытой бедности приостанавливает намерение многих вступить в духовное звание. Те требования, которые светское общество предъявляет к внешней жизни и привычкам клерджимэна, сопряжены для последнего со значительными материальными затратами.

В 3-х. Иногда английский государственный закон сталкивается с древне-церковными установлениями и тогда начинаются затруднения для клерджимэна. Кого слушать в таких, напр., вопросах, как вопрос об исповеди или о венчании разведённых особ, принявших на себя вину

—378—

развода? Парламент-ли? Но если послушаться церкви, то придётся (помимо возможного наказания) подвергнуться осмеянию общества, в котором клерджимэн воспитан, с которым он связан многими узами и к мнению которого он старается прислушиваться. При этом, конечно, ему нелегко переносить обвинения в нетерпимости и беззаконии³³⁶.

В 4-х. Специальное затруднение для клерджимэна лежит и в удивительно сложном характере англиканства. Целью реформаторов были ширина и всеобъемлемость. Диссидентов им не удалось приобрести, но зато удалось связать в одну организацию противоположные школы мысли, которые различаются одна от другой и не в каких-либо мелочах, а во многом существенном. Вопросы об отношении Св. Писания и Св. Предания, о церкви, о таинствах, о священстве, продолжают разделять англикан на два противоположных направления. Третье направление, которое, собственно говоря, вовсе не интересуется таким или иным решением этих вопросов, причисляется к той же английской церкви, к какой принадлежат и первые два.

Клерджимэну обычно приходится балансировать между различными школами мысли, а это, конечно, нелегко, если их нельзя сьютить. Жизнь и история англиканства подобны колебанию маятника. В настоящее время размах этого маятника касается римско-католической средневековой схоластики с одной стороны и новейшей немецкой „высшей критики“ – с другой. Одни из англикан теперь рады были бы сблизиться с нашей православной церковью, другие – как напр. каноник Вестминстерского собора Хэнсон – деятельно работают над сближением с нонконформистами. Это ли не противоположности? Нет никакого сомнения, что „the unhappy divisions (несчастливые разделения), сказывающиеся зрелищем борьбы и траты энергии из-за мелочей, лежат великим бременем на англиканском духовенстве³³⁷. Реформация явилась слишком короткой по-

–379–

стелью, чтобы на ней можно было протянуться и успокоиться. Формы её уже окаменели, и их боятся ломать по той простой причине, что никто не знает, к чему приведёт пересмотр принципов, завешённых ею. Тем временем на практике существует целая градация „особенностей“ в учении и культе.

В 5-х. Наконец бывают случаи, когда распространённость среди английского общества результатов отрицательной критики Библии ставит затруднения для желающих вступить в духовный сан. Иные доходят до того, что называют посвящение – интеллектуальным самоубийством. Но это, конечно, абсурд. Если бы никто не принимал ничего на веру и не руководился бы в своих поступках верой, пока не убедился бы в правоте своего мнения или своего поступка, то не только посвящение в духовный сан, но и всякое человеческое действие должно бы считаться изменой совести. Принятие духовного сана, настолько же интеллектуальное самоубийство, насколько нравственный закон – стеснение свободы или христианское самоотречение – потеря индивидуальности.

Омирщение клерджимэна. – Дозволение вступать в брак после посвящения. – Положение клерджимэна в обществе. – Его участие в политической борьбе. – „Омирщение“ проповедничества. – Уступчивость по отношению к выводам библейской критики. – Оговорка.

Среди внешних условий жизни клерджимэна мало такого элемента, который напоминал бы ему, что его звание не от мира сего. Он господин своего положения. Раз он получил „бенефицию“, – можно сказать, что его доход является неотъемлемой его собственностью до его смерти. Сместить его могут разве за какой-нибудь уж из ряда вон выходящий проступок против нравственности. Если он поддерживает респектабельность в жизни и тоне, над ним нет закона, нет дисциплины. Английская догма-

–380–

тика носит во многих пунктах расплывчатый характер и даёт таким образом широкую возможность для уклонений от общего „штандарта веры“. Епископская власть при существовании могучего английского патроната и разнотверного парламента, слишком слаба для того, чтобы иногда покарать непокорного священника и заставить его повиноваться себе. Живя среди общества, свободно удовлетворяющего своим потребностям и в общем благосклонно относящегося к религии, хотя и крайне безрелигиозного, клерджимэн, став настоятелем церкви, остаётся в круговороте жизни, которая вовсе не одухотворяет; остаётся без всякого церковного влияния, если не считать духовных журналов, которые он выписывает или берёт из библиотеки, да случайного обычно пред-рождественского „окружного послания“ (the charge) от своего епархиального архиерея или от архидиакона.

Отсюда возникает опасность омирщвления всех священнических функций: богослужения, проповедей, учреждений и предприятий социального характера и пр., и пр.

– Англиканство санкционирует брак Духовных лиц – диаконов, священников и епископов, – как до посвящения их в сан, так и после него, – безразлично, – на девицах или вдовах³³⁹. Оно не запрещает им и второго брака. Одним словом, в отношении к браку духовенство англиканское не отличается от мирян.

Бремя обязательного celibата для духовенства признано в Англии непосильным в виду того, что в средние века оно часто имело плачевным результатом конкубинат. Крупные и уважаемые представители до-реформационного духовенства были женаты³⁴⁰ обыкновенно на женщинах из низшего класса, для которых подобный брак не мог представлять какой-либо социальной потери. Пережитки этой практики существовали долго после реформации. Английское духовенство XVI-го и XVII-го столетий регулярно женилось на служанках. До сих пор жена епископа, считающегося в Англии пэром, не разделяет ранга своего мужа, хотя и играет значительную роль в обществе.

–381–

Конкубинат есть деградация брака и должен ложиться бременем на совесть, поэтому английская церковь, проводя разумную реформу, находится теперь в лучшем положении, чем римско-католическая церковь. Но дозволив своему духовенству жениться и после посвящения (чему был создан прецедент при введении реформы) – она приблизилась к другой опасности чисто практического характера. Возможность для клерджимэна вступить в новый брак, возможность для женщины остановить свой выбор на священнике, как на будущем муже, или стать женой епископа и таким образом завладеть влиятельным положением в городе, – всё это создаёт вокруг священника атмосферу сплетен, искательства, соперничества и несомненно отвлекает самого священника от прямых задач пастырского служения. При неблагоприятных условиях такой порядок может деморализировать и пастыря и пасомых.

– Положение клерджимэна в обществе не таково, как положение духовенства у нас. Благодаря cant'y, глубоко въевшемуся в английскую жизнь, затем благодаря корректности и умению англичан держать себя, повсюду встречается по

крайней мере внешняя почтительность по отношению к духовному лицу. Если в гостиную входит священник, все считают долгом встать. И многое из жизненных мелочей, не заметное для русского глаза на первый раз, отмечает уважение, которое окружает клерджимэнов. Последние, с своей стороны, держат себя умело: скромно, но с достоинством. Бывают, впрочем, как и везде исключения.

На первый взгляд странно, что в Англии существует антиклерикализм. В самом деле, клерджимэн получает такое же воспитание в университете, как и английское светское лицо; его профессиональное или „добавочное“ воспитание совершается по окончании университетского курса, когда главные черты душевного облика его уже сформированы; жизнь его проходит так же, как и жизнь всякого мирянина.

Английский священник, являясь главой семейства, бывает в тоже время членом магистрата, помещиком, фермером и мало отличается в своих привычках и даже

–382–

в одежде³⁴¹ от своих светских соседей. Правда, он не может заседать в палате общин³⁴², но принимает участие во всех светских собраниях и организациях. В свободное время он предаётся играм в фут-боль, кракет, гольф, – одним словом – знаменитому английскому спорту и атлетическим играм. Последние считаются хорошим делом для священника – не с медицинской только точки зрения – так как они благотворно действуют на органы дыхания и пищеварения, но и потому, что „священник приобретает себе друзей через них и устраняет иногда ту отчуждённость, которую болезненно ощущают и он и его прихожане (см. доклад на Бристольском конгрессе секретаря церковной армии Эдварда Клиффорда).

В течение дня клерджимэн живёт многими из интересов своих прихожан. Нередко он считает себя принадлежащим к той или другой политической партии, и, пробегая ту или другую (смотря по симпатиям) утреннюю газету, уже настраивает себя на известный лад по отношению к вопросам дня.

Но напрасно клерджимэны смотрят на себя как на социальных реформаторов, забывая слова апостола „жить тихо

и делать своё дело“ (1Фес.4:11). Их партийная политика есть ошибка. Неразумие англиканского духовенства, иногда отождествляющего себя с какой-либо политической партией, уже доказано историей. Англиканство ещё и до ныне не оправилось от потери нонъюров и от того стыда, которым была покрыта из-за чисто политических обстоятельств школа, бывшая истой представительницей духа и принципов англиканства. Известно, что как во Франции,

—383—

так и в Испании приверженность духовенства к одной политической партии во многом ослабила его влияние на народ. Поэтому, может быть, покойный демократический папа, старавшийся опереться на народ, хотел удержать французское духовенство от той ошибки, в которую впадает иногда духовенство англиканское.

— В Англии приходская организация достигла уже значительной степени развития, и работы английскому священнику по приходу не мало. Он входит в прямое соприкосновение с человеческой жизнью во всех её проявлениях и многообразных нуждах. Как и у нас: он крестит, обучает детей, женит, хоронит³⁴³. Он считается другом и руководителем всех, посетителем и утешителем больного и умирающего.

Есть одна сторона деятельности клерджимэна, которая имеет большое значение и возбуждает полное сочувствие это — систематическое посещение прихожан (the visitation). Он посещает всех: здоровых и больных, богатых и бедных, и смотрит на это как на свою главнейшую обязанность. Может быть, от визитации нет непосредственной пользы, но практическое значение подобного отношения к приходу несомненно. Священник имеет возможность наблюдать домашнюю жизнь прихожан, их характер и так или иначе входить с ними в соприкосновение и влиять на них.

При этом, однако, клерджимэн нередко сам подпадает влиянию мирян, принимая близко к сердцу их крайне многочисленные и разнообразные интересы, когда от него, напр., требуется содействие в разных благотворительных и

филантропических учреждениях, вовсе не имеющих отношения к его священному званию.

Английское общество любит возлагать труды по организации благотворительности на плечи духовенства. Но постоянные денежные сборы, нравы клуба, требующие непременно присутствия, какой-нибудь вечный комитет, в котором надо заседать и тому подобные занятия сокрушают духовную настроенность многих клерджимэнов и делают невозможным надлежащее исполнение их первейших обязанностей.

—384—

Сфера деятельности английского духовенства, по-видимому, широка, но она не имеет, да и не может иметь надлежащей религиозной глубины. Лихорадочные заботы об удовлетворении многочисленных приходских, муниципальных, благочиннических и епархиальных нужд являются только видимым признаком кипучей жизни, на самом же деле лишены сущности, души, а следовательно, и плодотворности священнического служения.

Если посмотреть, напр., на обязанности лондонского англиканского священника, то придётся только удивляться, каким образом на одного человека возможно нагромоздить их такое количество. Службы в церкви, в миссионерском зале (The Mission Hall), на открытом воздухе; приготовление проповедей, речей, лекций; забота о больных и умирающих; посещение здоровых; запросы школы, — дневной (day-school) и воскресной; классы для готовящихся к св. причастию („the communicants class”); издание приходского журнала; The Church Lads’ Brigade; мужские и женские клубы; концерты; лекции с волшебным фонарём и без него; развлечения и увеселения (entertainments) с благотворительной целью — начиная с угощения чаем (tea-party) и кончая танцевальными вечерами и драматическими представлениями и пр. и пр., — вся эта масса обязанностей положительно подавляет клерджимэна. Он должен быть хорошим проповедником, приятным собеседником (good visitor), дельцом, педагогом, богословом, знакомым с современными течениями и веяниями; человеком широкой культуры,

способным держаться с достоинством во всяком обществе; энциклопедистом, могущим вставить в обсуждение какой угодно темы дельное слово и пр. и пр. Где же совместить всё это одному человеку?

На Бристольском церковном конгрессе, состоявшемся в октябре 1903 года, задавались вопросом: „Как одухотворить приходскую жизнь священника?“ и пришли, между прочим, к ответу: „побольше отводить времени молитве и поменьше суеливой внешней жизни прихода“.

Признаки омирщения клерджимэна заметны и на его проповедях. Относительно проповедничества в английской прессе, в литературе и в разговорах встречаются странные понятия, которые, естественно, отражаются и на самой

—385—

проповеднической практике. Здесь не место входить в подробную их передачу. Скажем только, что под влиянием их клерджимэн нередко даёт с церковной кафедры критический разбор современных течений мысли, современных проблем и событий. Одни излагают последнюю теорию относительно того, сколько было Исаий, или кто написал книгу Бытия. Другие относятся с укоризной к тому, что является самой последней и самой фривольной попыткой ниспровергнуть или переделать давно уже признанное в церкви за несомненное и непоколебимое. Третьи взвешивают общественное значение недавно нашумевшего романа, преступления, или же морализируют насчёт какой-либо общественной катастрофы. Одним словом – стараются сделать проповедь современной, заинтересовать слушателя вопросами дня. Конечно, современность проповеди, равно как и риторика и театральная декламация английских проповедников может быть до известной степени привлекательным и похвальным качеством её, но только привлекательным для таких слушателей, от которых едва ли будет прок, и похвальным для таких проповедников, у которых за собой нет чего-либо более положительного.

Англиканские проповедники слишком уступчивы. У них нет надлежащей твёрдости и устойчивости в отстаивании

принципов христианской веры. Желая приспособиться к „последним выводам” исторической науки и библейской критики, клерджимэн иногда забывает, что эти „выводы” не совместимы с его верой. Он порой не верит в подлинность канонических книг; убеждён, что канон Св. Писания должен быть перестроен при свете исторических и критических изысканий. Он спрашивает иногда: в каком смысле Исаия или Давид пророчествовали о Христе; где авторитет для принятия четвёртого евангелия; историческое ли лицо Даниила; существовали ли ветхозаветные чудеса; на каких основаниях Никейский символ, „продукт полемики и философских течений четвёртого века”, можно считать окончательным догматическим утверждением для всех; можно ли верить в начальные слова Афанасьева символа и т. д. и т. д.

Надо, однако, оговориться. Такая погоня за современностью и колеблемость под влиянием различных ветров

—386—

учения³⁴⁴ встречается далеко не у всех англиканских проповедников, а только у тех, которые находятся под влиянием отрицательных результатов протестантской библейской критики. В конце концов трезвость и уравновешенность английского характера спасают их от заоблачных мечтаний. Не будем даже говорить о крайнем фантазировании новейшей голландской экзегетической школы, которая совсем не пользуется кредитом в Англии. Даже такие „умеренные радикалы”, как Гарнак, не имеют в среде англиканского духовенства многочисленных союзников. Тот тон, с которым отзывается, напр., Гарнак о четвёртом евангелии никогда не найдёт себе (можно сказать с уверенностью) сочувствия в Англии. Попытка доктора Чейна прибегнуть к методу аналогичному методу Тюбингенской школы и перестроить ветхозаветный библейский текст на основании предвзятого мнения о том, что еврейский народ в течение своей истории имел больше дело не с Египтом, Сирией, Вавилоном и Ассирией, а с какими-то неизвестными племенами Северной Аравии, — попытка эта встретила скептическое отношение к себе

и не может, очевидно, сопровождаться прочными результатами для Англии. – Англиканские университетские экзегеты, храня традиции знаменитой кембриджской школы, более склонны заниматься критикой текста Св. Писания, чем критикой его содержания. Поэтому многие из англиканских проповедников (говоря вообще) сдержанны в своих выводах и устойчивы в своей вере в авторитет церкви и возвещаемого ею учения.

IV

Результаты деятельности клерджимэна. – Религиозная жизнь столицы Англии. – Уменьшение конгрегаций в храмах. – Перепись, предпринятая газетой Daily News. – Труд Charles'a Booth'a³⁴⁵. – Его мнение о социальной работе английского духовенства и о религии Лондона.

Тревожат клерджимэна знаменательные признаки современного настроения в Англии: нарушение воскресного по-
–387–

кой и параллельно идущее с ним уменьшение конгрегаций в храмах (– в воскресные дни, разумеется, потому что вечерние богослужения на седмице почти не посещаются и поэтому не идут в соображение)³⁴⁶.

По вопросу о нехождении в церковь можно набрать немалое количество материала из английской прессы. Но заранее можно предугадать, что говорится при обсуждении этого вопроса. Указывают на упадок проповедничества; на уклонение клерджимэнов от их обязанности излагать в проповедях христианское учение или изъяснять текст Св. Писания („the rarity of doctrinal or expository teaching); на расходы, сопряжённые с поездкой в церковь; на необходимость экскурсии в деревню или на морской берег в конце недели (обычно с пятницы или субботы до понедельника) для поправления здоровья, отдохновения или успокоения нервов после трудовой недели; на упадок веры; на обязанности по дому; на усталость; надо заметить, что суббота в Лондоне – гулевой день. Магазины запираются в два часа, театры дают два представления – утреннее и вечернее, а рестораны и кабаки (в последних оставляется значительная доля недельного

заработка) – запираются в половине первого ночи, – очень поздно с заграничной точки зрения.

–388–

Не задаваясь пока обстоятельным решением вопроса о причинах уменьшения конгрегаций в лондонских храмах³⁴⁷, мы, однако, положительно можем сказать, – какой процент населения посещает лондонские воскресные богослужения.

Одним из видных событий лондонской жизни за 1903 год останется предпринятая газетой Daily News и успешно законченная в течение семи месяцев „Религиозная перепись Лондона” (The Religions Census for London)³⁴⁸. Вместо того, чтобы переписать весь город в один день, каждое воскресенье переписывались только все храмы и часовни одного какого-либо из 29 участков (boroughs), на которые разделён Лондон. Счётчики были набраны из среды людей, обученных пунктуальности, дисциплине и повиновению (матросы и солдаты). Работали они обычно по одному на каждую дверь той или другой церкви или часовни. Над ними надзирали тринадцать инспекторов под руководством мистера Мотоди-Смита. Счётчики различали между взрослыми и детьми, между мужчинами и женщинами.

Подробно говорить о методе этой переписи было бы долго. Во всяком случае нет оснований заподозрить её результаты в неточности, как сделано в The Church Quarterly Review. С другой стороны, само собой понятно, внешним статистическим данным не следует придавать чрезмерного значения и судить по ним с точностью о явлениях религиозной жизни.

В 1901 году в собственном Лондоне было – 4,536,541 человек. Из этой цифры надо вычесть 68,492, живущих в госпиталях, рабочих домах, тюрьмах и пр. Остаётся 4,468,049. Перепись Daily News установила, что места бого-

–389–

служения были посещаемы – 1,002,940 чел. Из них почти третья часть ходит на богослужение в воскресенье два раза (и поэтому была сосчитана два раза). Таким образом на весь Лондон оказалось всего только не 1,002,940, а 850,205 богомольцев. Значит, посещают богослужение в Лондоне только

около девятнадцати процентов населения. Вычислено, что число лиц, могущих присутствовать, но не присутствующих за богослужением, равняется 1,418,065. (Вместо 2,268,270 бывает только 850:205). По словам Mr. Mudie-Smith'a шестьдесят процентов населения настроено враждебно или апатично по отношению к посещению богослужения. – Интересно отметить, что сектантские собрания (Nonconformist Churches) посещаются по преимуществу мужчинами, а богослужения государственной английской церкви (The Established Church) – женщинами. Этот факт англичане объясняют тем, что на первых подчёркивается значение проповеди, а на вторых – обрядовая сторона. „Мужчин привлекает проповедь, а женщин – культ”³⁴⁹.

–390–

Перепись Daily News обнаружила поразительный факт. Значение молитвенных собраний, в которых выражается религиозная жизнь англичан, вовсе не так велико, как казалось. Оно, по-видимому, быстро убывает, и в некоторых частях Лондона уже совсем прекратилось. Так в Чельси с народонаселением в семьдесят тысяч душ найдено переписчиками всего на всего тридцать человек, присутствовавших на богослужебных собраниях в то воскресенье, когда была произведена перепись³⁵⁰.

Исчезает ли религия в Лондоне? Или в нём ещё остаются кое-какие религиозные влияния? На эти вопросы отвечает незаменимый для всех интересующихся социальной и религиозной жизнью столицы Англии труд Ch. Booth's, изданный фирмой Macmillan's в трёх сериях и одном заключительном томе под общим названием: „Life and Labour of the People in London“. Для нас интересна третья серия этого труда: – „Religions Influences“, и особенно седьмой том её, где автор характеризует различные вероисповедания, с целью подвести итоги их успешности в социальной работе и отчасти их духу и направлению.

Mr. Booth особенно восхваляет социальную работу Армии Спасения и римско-католической церкви. В первой он видит достойное подражания упорство в достижении социально-реформаторских и этических целей и истинное

самопожертвование на благо других. В последней его поражает (особенно в сравнении с протестантскими общи-

–391–

нами) общность интересов и сплочённость. Конгрегационалистов он называет „христианскими гуманистами“ и считает их наиболее удачной религиозной организацией в северном Лондоне (имея в виду влияние их на средние классы). Баптисты имеют влияние только на людей с особой психологией, по мнению Mr. Booth'a. Баптизм с его мужественностью и суровым пониманием Библии, в котором ад имеет главную роль, может привлекать только людей грубоватых, независимых и ответственных, неспособных отнестись к греху легко. Уэслеянам от него очень достаётся за презрительное отношение к бедным. „Первобытных же методистов“ он хвалит за трезвую жизнь.

Любопытно, что англиканство Mr. Booth делит на пять типов: высокую, низкую, широкую, по преимуществу индивидуальную и по преимуществу приходскую или центральную церкви, причём последние две называет „лучшими представительницами нашей нелогичной национальной церкви“. Он придаёт большое значение приходской деятельности высокоцерковнического духовенства – для бедных. Это духовенство своим благочестием сильно действует на воображение бедняков и, несмотря иногда на своё крохотное получение, умеет собирать публику в свои храмы и находить жертвователей на нужды благотворительности. – Евангеликализм, наоборот, совсем не имеет удачи в социальной работе. Mr. Booth отмечает у него только „изношенные ссылки на Библию, слепое, самодовольное благочестие, зарывающее голову в песок, узкое в своих симпатиях и удалённое от жизни“. Безрезультатно растрачиваемая в Лондоне энергия евангеликалов начинает теперь тяготеть к заграничным миссиям. – Подводя итог социальному значению английской церкви (Church of England) Mr. Booth считает это значение ничтожным для богатого класса. Лорд смотрит на посещение церкви почти как на социальный долг или как на моду. Средние классы поддаются более сильному влиянию сектантов, – в

особенности конгрегационалистов. Среди бедных – да, англикане до известной степени делают добро. Но в тех приходах, где прихожане исключительно живут на жалованье – социальная работа англикан во всех их разветвлениях терпит неудачу.

–392–

Внутренних (т. е. лондонских) миссий Mr. Booth не одобряет, – безразлично, к какому вероисповеданию они ни принадлежали бы. Главный успех этих миссий заключается по его мнению в их отражённом действии на самих миссионеров, побуждаемых к дальнейшим самопожертвованиям своими неудачами. Массы народные остаются незатронутыми. В частности, медицинские миссии, как средства религиозной пропаганды, по мнению Mr. Booth'a, совершенно бесполезны. Mr. Booth думает, что миссии в Лондоне даже прямо-таки вредны, потому что они заставляют беспечных людей менять религию только под влиянием сенсационных приманок. Одна миссия перед другой старается залучить последователей благотворительностью. Билетики на даровые обеды и уголь (food and coal ticket) играют почти роль денежных знаков в некоторых частях восточного Лондона. Стремление залучить влечёт за собой недоверие к религии, а огульная благотворительность – дармоедничество на счёт благотворительности.

Общее впечатление от изучения трудов Mr. Booth'a, как и от наших личных впечатлений религиозной жизни в Лондоне, грустное. Столица и средоточие английского христианства, город, совмещающий в себе все правящие факторы христианской цивилизации, за исключением только, может быть, искусства; „столица мира“, место главного управления всех церковных и религиозных организаций, входящих в состав британской империи; „центральная база мировой евангелизации“, база для всех миссионерских предприятий во всех концах света, Лондон совершенно нечувствителен к религиозным влияниям. Как каменный идол он проглатывает все энергические реформаторские усилия без всякого видимого изменения к лучшему. Лондонское христианство раздробилось на мелкие группы, не доверяющие одна другой, и его сила как

бы иссякла. Удовольствия, спорт и пьянство всё более и более овладевают населением. Поскольку вопрос о религии Лондона касается связи народа с религиозными учреждениями – лондонская народная масса не имеет религии. Лондон является удивительно безбожным городом. В первом томе третьей серии трудов Mr. Booth'a речь о восточном Лондоне начинается так: „масса народная не исповедует никакой

–393–

религии и не соблюдает никаких религиозных предписаний. Она не посещает никаких мест богослужения“. А седьмой том той же серии оканчивается следующим образом: „большая часть населения, называемая рабочим классом, и занимающая положение между низшими слоями среднего класса и бедняками, – остаётся, вообще говоря, вне всяких религиозных организаций“ и т. д. – Христианская религия сделалась в Лондоне общепризнанной формой для богатых и живущих в довольстве классов. Церкви стали местами только для зажиточных или для тех, которые готовы принять благотворительность и покровительство стоящих выше их на социальной лестнице.

Mr. Booth прилагает к своим книгам планы, раскрашенные по экономической градации домов и улиц. Жёлтая краска означает у него богатых; красная – зажиточных (well to do); розовая – рабочий комфорт; фиолетовая – смесь с беднотой; голубая – обыкновенную бедность; синяя – великую нужду и чёрная – низшую ступень. Mr. Booth пишет: „фешенебельные и жёлтые“ округа доставляют – по крайней мере в богатых храмах – большие утренние конгрегации. Где улица красная – там мы находим глубокую религиозную и активную социальную жизнь среднего класса; где розовая – там по отношению к организованной религии являются пробелы и недочёты; где голубая – там существуют только миссии, и по мере того, как синий цвет густеет, всё бесплоднее и бесплоднее становятся поиски за религиозными проявлениями. От этих широких обобщений нет спасения“.

Обозревая печальные результаты работы английского (и особенно лондонского) духовенства, мы далеки от того, чтобы с

лёгким сердцем обвинять это духовенство. Задача одухотворения Лондона не легка. „Я чувствую в себе мои лондонские ощущения, писал Sydney Smith, всякий раз, как только прохожу мимо Гайд-Парк-Корнера. Я снова бессердечен, эгоистичен и фриволен“. Величайший в мире город, дающий так много разнообразных впечатлений, требует не малого напряжения воли, ума и таланта со стороны лучших людей его, чтобы напомнить ординарному человеку о его духовных интересах.

Диакон Ник. Преображенский

Библиография. Новые книги

Тареев М.М. [Рец. на:] I. Этика юдаизма. Lazarus M. Die Ethik des Judentums: Этика юдаизма [= Этика иудаизма]. Одесса, 1903; Bousset W. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 394–399 (2-я пагин.)

–394–

Переведённая на русский язык „Этика юдаизма“ Лацаруса представляет из себя опыт идеализации юдаистической этики.

Основа этики юдаизма – закон: в этом главный характер юдаизма, корень его действительных достоинств и его действительных недостатков. Понятию закона, или лояльности, Лацарус уделяет надлежащее внимание. Прежде всего он с замечательной исторической чуткостью и практической опытностью и в полном соответствии источникам раскрывает происхождение закона из сущности ветхозаветной религии. Коренное требование Ветхого Завета есть требование от человека святости: „Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш“. Но, согласно ветхозаветному воззрению, „не единичный человек, а только коллективное целое может быть свято в истинном и собственном смысле слова. – Свят в единственном числе один лишь Бог! И взгляд этот текстуально подтверждается тем простым фактом, что во всём священном писании

–395–

как нравственно-святая индивидуальность в единственном лице называется один лишь Бог. Когда же речь идёт о святости в отношении к лицам, то фигурирует только множественное число или собирательное понятие народа. Законы, большинство заповедей и запрещений выражены в форме единственного числа, каковы уже десять заповедей. Порой единственное число перемежается со множественным. Требование же: „чтобы вы были святы“ ни разу во всей Библии не обращено к человеку как единичному лицу. Так, ни Моисей, ни Илия, ни первосвященник,

ни псалмопевец не именуется „святым“. Один лишь Бог святой. Люди же могут быть, или вернее стать святыми лишь в соединении многих, в союзе, т. е. только в коллективном целом“. Это, во-первых. Во-вторых. „Человек не может *быть* святым, но он может *стать* святым: не личность, а жизнь свою должен человек сделать святой. Только Бог свят. Человек может лишь стремиться к святости. Освящение – бесконечно долгая работа, – выполняя её человек – это конечное существо – становится частью бесконечного. С каждым шагом вперёд задача растёт, обновляется, становится более возвышенной. Всякое умножение силы, всякий успех моральности, всякая ступень освобождения повышает предъявляемые человеку требования и меру ответственности“. В том и другом дано достаточное основание, почему нравственная жизнь в юдаизме может определяться лишь законом. Надлежаще установив положение закона в юдаизме, Лацарус пытается выставить универсальное и непреходящее значение закона, старается именно в этом коренном пункте возвести этику юдаизма на высоту абсолютной автономной этики. „Лояльность, пишет он, – т. е. образ мыслей, направленный на исполнение закона ради того, что это закон, можно рассматривать как настоящую цель закона. Свободное от всяких желаний, целей, намерений, обыкновенно оказывающих притягательное влияние на душу человека, послушание царит здесь, как чисто-формальное начало. Никакой результат, – будь он даже духовного свойства, – не имеется здесь в виду и не берётся в расчёт, кроме того, что поступок, в силу порождающего его послушания, запечатлевается характером нравственного. Все другие

–396–

цели исчезают или, точнее говоря, покоряются и подчиняются, самая же цель нравственности остаётся как высшая и правящая. – Всякое нравственное стремление и всякое этическое учение имеет в виду свободу; но взойти в душе цветом свобода может лишь принятием закона и возведением его в личную норму поведения. Только тогда нравственность, благодаря преобладанию формального элемента, выступает во всей своей системе; ибо, только

благодаря этому, человек завоевывает внутреннюю свободу в отношении всех иных побуждений и последствий поведения... Из всех принципов нравственного учения (с научной, а для юдаизма – и с исторической точки зрения) единственно прочным является принцип лояльности, т. е. формальный принцип обязанности быть нравственным, или обязанности хотеть доброго“. Таким образом, в иудейской письменности Лацарус находит ясно выраженным учение о нравственной автономии, отличающееся от категорического императива Канта только по форме, а не по существу. В сведении основных понятий юдаистической этики к терминам Кантовской этики и состоит идеализация первой.

На труд Лацаруса можно смотреть с двоякой точки зрения. Прежде всего возникает вопрос, на сколько идеализация Лацаруса соответствует историческому облику юдаистической этики. В книге Буссе мы имеем самое позднее и вместе с тем добросовестно и беспристрастно выполненное исследование о всех сторонах религии иудейства за начальный период юдаизма, наиболее интересный не только потому, что этот период имеет основоположительное значение в истории юдаизма, но и потому, что в позднейшем юдаизме трудно выделить христианские элементы. По исследованию Буссе, законнический характер юдаистической этики полагает для неё своеобразные границы, прежде всего выражающиеся в её партикуляризме. „Гуманистический“ характер эллинистической (стоической) этики ей совершенно чужд. Даже у Иисуса с. Сир. открывается уже эта сторона иудейской этики: „И Всевышний ненавидит грешников, и нечестивым воздаёт отмщением. Давай добруму и не давай грешнику“ (Сир.12:6). Для иудейской любви признаётся вполне естественною плотская огра-

–397–

ниченность: „всякое животное любит подобное себе, и всякий человек ближнего своего. Милость человека к ближнему его, а милость Господа – на всякую плоть“ (Сир.13:19,18:12). В кн. Товита заповедь о любви выражается с такой же партикуляристической окраской: „сын мой, люби братьев, и не превозносись сердцем пред братьями твоими и пред сынами и

дочерями народа твоего“ (Тов.4:13). Чем ближе к временам христианским, тем сильнее сказывается партикуляризм юдаистической этики, и Господь Христос вполне точно формулировал юдаистическое понимание ветхозаветной заповеди о любви в словах: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“. В юдаизме одновременно развиваются обе стороны фарисейской исключительности: внутренней исключительности праведников по отношению к мытарям и грешникам, законников по отношению к простому народу (ам-гаарец), – и внешней исключительности иудеев по отношению ко всем язычникам, „по природе грешникам“. Эта исключительность и нетерпимость облекаются в одежду лицемерной обрядности, которой питалась фарисейская самоправедность. В известном послании Аристия эта обрядовая самоправедность и нетерпимость иудея выражаются сильно: „Законодатель, говорят о себе иудеи, окружил нас непроницаемой оградой и железными стенами, чтобы мы, чистые телом и душой, свободные от суеверий, не имели никакого общения ни с одним из других народов... Чтобы мы чрез общение с другими и чрез обращение с худшими не совратились, окружил он нас со всех сторон законами о чистоте в пище, питье“ и пр.

Затем юдаистическая этика, исходя из законнической основы, вырождается в мелочную казуистику. Иудейский праведник имел один источник этического познания – „книжническое“ изучение закона и предания. При таком отношении к нравственному закону для него по необходимости перепутывалось ритуальное, культовое, правовое и моральное, перемешивалось важное и неважное, первое и последнее. В юдаистической этике мы встречаем возвышенные предписания, но они теряются в массе казуистических мелочей, подавляются обрядовыми йотами и чёрточками. Для иудейского законника был труднейшим во-

–398–

прос о важнейшей заповеди и для него было сокрыто то, что было явно для младенца.

Та же законническая основа юдаистической этики дальше открывается в её преимущественно отрицательном, запретительном характере. „Как не хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы не поступайте с ними“: вот этика юдаизма; „во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними“: вот христианская этика.

По основным мотивам юдаистическая этика является вполне утилитарной, причём нравственность рассматривается или с точки зрения житейского благоразумия, или же с точки зрения воздаяния и награды. У иудея постоянные юридические счёты с небом. Основным его убеждением было то, что праведники должны благоденствовать. Поэтому для него самой непроницаемой тайной были страдания праведников. Только в евангелии впервые побеждён юдаистический юридизм. „Когда исполните всё повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие; потому что сделали что должны были сделать“. Несомненно одно, что юдаистической этике недостаёт героизма, недостаёт сильных побуждений и импульсов (*der jüdischen Ethik der Heroismus, die starken Stimmungen und Impulse fehlen*. S. 399), – это этика рабов, а не свободных сынов.

Справедливость требует сказать, что Буссе сумел раскрыть и культурно-историческую сторону юдаистической законности, вместе с тем указывая и на разные направления в юдаизме. Мы отметили здесь кратко лишь то, что в его изображении является более устойчивым в юдаизме. Указанной ограниченности юдаистической этики нельзя отрицать. Лучшее доказательство этого в том, что её не отрицает и Лацарус, который вынужден признать „как несомненный исторический факт, что внутри еврейства исстари существовали два различных направления, которые могут быть кратко обозначены как национально-партикуляристическое и человеческо-универсалистическое. Оба направления то выступали одновременно, открыто воюя между собой, то сменяли друг друга в течении времён... Борьба обоих направлений и посейчас сохраняет свой бурный характер“... Уже это признание много значит. Но инте-

–399–

ресно прочитать далее защиту юдаистического партикуляризма. „Относительно партикуляризма древнейших времён, сознательного различения и умышленного обособления израильского народа от других народов – все одного мнения, как относительно самого факта, так и того, что он имел на это полное основание и высшее право. Все народы были партикуляристичны. Они чувствовали только противоположение с другими народами, едва считались с ними и отнюдь не признавали их равными себе по происхождению“. Вот странная защита, равная обвинению. В этой защите иудейский народ ставится на одном уровне со всеми народами; но если он только один из народов, то где же его богоизбранность? Когда при Самуиле Израиль пожелал избрать себе царя и быть как „прочие народы“, то это было с их стороны „отвержением Господа, чтобы Он не царствовал над ними“. Raison d'être древнего Израиля, чтобы не быть „как другие народы“. Впрочем Лацарус продолжает: „Но партикуляристическое направление еврейской народной души имело ту особенность, что оно проникнуто было обетованием, чаянием и требованием универсализма, общечеловеческого единства, как высшей жизненной цели. С этической точки зрения это было наиболее яркой и резкой противоположностью Израиля, его глубокопроникающим и исключительным преимуществом перед другими народами. Чтобы оберегать это преимущество, давать ему деятельно проявляться, Израиль должен был обособляться. Коротко говоря, Израиль должен был быть партикуляристичным, чтобы стать и оставаться универсалистичным“. Пусть будет так. Но в таком случае для юдаизма не безразлично то обстоятельство, что в Евангелии уже дана абсолютная этика, дано „универсалистичное миропонимание“: этот факт несёт смертный приговор юдаизму!

Я уже сказал, что на книгу Лацаруса можно смотреть с другой точки зрения – практической. Пусть данное в ней понимание юдаизма, не верное исторически, будет выражением действительных стремлений лучшего современного иудейства. В таком случае книгу нужно приветствовать. Она проливает яркий свет в дебри талмуда.

М. Тареев

Т. [= Тареев М.М.] [Рец. на:] И. Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии / Пер. с англ. СПб., 1904 // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 400–401 (2-я пагин.)

—400—

В книге помещено 10 статей; из них первые четыре „Зависимость веры от воли“, „Стоит ли жить?“ „Чувство рациональности“, „Рефлекторные акты и теизм“ посвящены преимущественно защите законности религиозной веры. В первой статье, давшей заглавие всей книге, автор исходит из того наблюдения, что наши верования в действительности порождаются не только анализом и логикой, как бы могущественно ни было то и другое в теории, но прежде всего эмоциональными стремлениями и хотениями, из которых одни предшествуют вере, а другие следуют за ней, причём и последние, хотя оказываются запоздалыми, однако не бывают излишними, если предшествующая эмоциональная работа велась в соответствующем им направлении. Тезис, защищаемый автором, кратко выражен им в следующих словах: „Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями, каждый раз как выбор этот истинен (т. е. относится к вопросу живому, необходимому и важному) и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях“. Отрицательное обоснование этого тезиса даётся в том, что отказаться от решения вопроса при таких условиях было бы таким же эмоциональным решением, как если бы мы склонились на сторону да или нет, и притом решением, связанным с таким же риском ошибиться. Положительное оправдание веры указывается автором в том, что вера в факт может способствовать возникновению последнего. Он иллюстрирует это положение примерами из обыденной жизни. „Например, возьмём вопрос: любите ли вы меня или нет? Это зависит в бесчисленных случаях от того, иду ли я вам навстречу, склонен ли я предполагать, что вы любите меня,

ожидаю ли этого, выказываю ли вам доверие. В таких случаях именно предварительная вера в существование вашей любви вызывает последнюю. Но если я буду стоять далеко от вас, отказываясь подвиг-

—401—

наться хотя бы на вершок, прежде нежели ваша привязанность станет для меня объективно-очевидной, держу пари, что у вас никогда не зародится расположение ко мне. Сколько раз мужчина покорял сердце женщины, пылко уверяя последнюю, что она должна полюбить его! В данном случае жажда известной истины вызывает последнюю к существованию; так же бывает и в бесчисленном количестве других случаев... Любой социальный организм сохраняет свою организацию потому, что каждый член исполняет свой долг в надежде на то, что другие члены будут делать то же. Каждый раз, как любой желаемый результат достигается путём сотрудничества многих отдельных лиц, он является простым следствием предварительной веры друг в друга всех участвующих. Правительство, войско, коммерческое предприятие, корабль, колледж, атлетическое состязание – всё это существует лишь под условием веры, без которой не только ничто никогда не осуществлялось, но и не предпринималось... Итак, вера, основанная на желании, является законным, а может быть и неизбежным средством для достижения истины, поскольку это достижение зависит от нашего личного участия". С точки зрения этих данных автор оценивает и собственно религиозную веру: она даёт верующему действительное внутреннее благо. Неверующий и верующий не имеют права ставить veto один другому, не следует им также обмениваться обидными словами. Напротив, каждый из нас должен бережно и глубоко уважать свободу другого. „Что вы думаете о себе? что вы думаете о мире? – вот вопросы, которые каждый решает по-своему. Каков бы ни был сделанный нами выбор, мы делаем его на свой страх. Мы стоим в горном проходе, среди снегов и вихрей, окутанные туманом, сквозь который иногда открывается вид на тропинки, быть может, ненадёжные. Если мы будем стоять без движения, мы рискуем замёрзнуть; если мы выберем

ложный путь, мы можем разбиться насмерть; мы даже не знаем наверное, есть ли истинный путь? Что же нам делать? Не терять присутствия духа! Действовать, надеясь, что всё к лучшему, а там, будь, что будет! Если всему конец – смерть, то лучше встретить смерть невозможно!”

—402—

Мы должны принять, что это речь эмпириста – думающего, что есть истина и что человек может обрести её, но не может он безошибочно знать, что она действительно достигнута им. *Знать* и *знать достоверно*, что *мы знаем*— две вещи разные. Мы должны далее помнить, что эта речь была обращена не к верующим, а к аудитории, состоящей из слушателей высших учебных заведений: „парализование природной способности веры и боязливая *абулия* в области религии – вот свойственная подобным слушателям форма интеллектуальной слабости, порождённая усердно-внушаемой им мыслью, что существует научная очевидность, способная избавить их от опасности потерпеть крушение в поисках за истиной”. Такого рода слушатели и читатели найдут для себя много поучительного в этой речи. Верующим же здесь нечего искать. Однако и для них интересно видеть, что можно сказать в пользу веры с точки зрения эмпирической.

Такой же интерес и такое же значение имеют и остальные статьи, из которых вторая заканчивается словами: „не бойтесь жизни, верьте, что стоит жить и благодаря вашей вере это действительно будет так”, – третья сводится к положению: „высшее благо может быть достигнуто только в том случае, если мы живём подобающей нам жизнью, а последнее возможно лишь с помощью моральной энергии, порождённой верой”, а четвертая развивает мысль, что „мировоззрение без Бога не рационально, мировоззрение, стремящееся превзойти Бога, невозможно”.

Из прочих статей наибольший интерес вызывают „Детерминизм и связанная с ним дилемма“, „Философ-моралист и моральная жизнь“, „Великие люди и среда“ и „Значение индивидуумов“.

Перевод названной книги Джемса принадлежит С. И. Церетели и исполнен добросовестно и изящно. *Т.*

**Т. [= Тареев М. М.] [Рец. на:] III. Шипов Н. Н., д-р. О
материнском инстинкте. Смоленск, 1903 //
Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 402–407 (2-я
пагин.)**

Книга д-ра Шипова, название которой мы только что
выписали, читается с большим интересом. Так как пол
–403–

в жизни человека играет исключительно важную роль, то
нас невольно интересуется и не перестанет интересоваться всё, что
касается изучения человека в половом и семейном отношении.
Н. Шипов для изучения своего предмета пользовался не только
обширной литературой, но и личным опросом, по определённой
программе, женщин в количестве 426 и мужчин 248. На
основании такого опроса составлены первые главы книги – о
материнском инстинкте у женщин и о материнском (т. е.
отцовском или родительском) инстинкте у мужчин. В следующей
части книги идёт речь о месте материнского инстинкта в
душевной сфере человека (гл. IV), о причинах, влияющих на
усиление и на ослабление материнских инстинктов (гл. V) и о
роли материнских инстинктов в общественной жизни (VI). На
стр. 137 автор даёт нам общую схему душевной жизни
человека, в основу которой он кладёт три силы: себялюбие,
эгоизм и альтруизм. Себялюбие зависит от чувство-инстинкта
самосохранения и побуждает человека охранять и защищать
свою жизнь от всех вредных влияний, побуждает его
воздерживаться от чрезмерного труда, от удовольствий и от
забот о семье, если они могут повредить его здоровью. Эгоизм
влечёт человека к чувственным наслаждениям как высшего, так
и низшего порядка часто даже во вред своему здоровью и часто
побуждает забывать о семье и о чужих интересах. Альтруизм
стоит в тесной связи с материнским инстинктом и побуждает
человека к любви к ближнему и подавляет при своём
проявлении себялюбие и эгоизм. Таким образом автор кладёт
материнство в основу всей этической жизни человека: сначала
оно порождает любовь к своим детям, затем любовь к мужу или

жене, к родителям, родственникам, к чужим детям, вообще ко всему слабому, беспомощному. „Материнский инстинкт является единственной силой в человеческой душе, отвлекающей его от себялюбия и эгоизма и побуждающей к альтруизму, любви к ближнему и самопожертвованию часто даже во вред себе. Поэтому только материнский инстинкт в человеческой душе можно назвать вполне нравственным и даже святым чувством, тогда как половая любовь и стремление к славе, несмотря на всю свою при-

—404—

влекательность и возвышенность, носят в себе проявление сильного человеческого эгоизма“. Значительным нужно признать отмеченное в книге отличие, доходящее до антагонизма, инстинкта материнского от полового инстинкта. Материнский инстинкт представляет собой альтруистическое влечение, побуждающее человека, забывая себя, любить и заботиться о других, более слабых. Напротив, половое влечение является страстью более сознательной, чем материнский инстинкт, и требующей для своего проявления известных приятных положительных качеств любимого существа. В противоположность материнскому инстинкту половое влечение эгоистично, имея на первом плане личное наслаждение и счастье влюблённого. Увлекая человека к личному эгоистическому наслаждению, половая любовь часто, хотя, конечно, не всегда, должна бороться с материнскими инстинктами, которые на первом плане требуют самозабвения и жертв для других. Материнский инстинкт является как бы силой притяжения и централизации, объединяя людей в одну семью; половое же влечение как бы силой отталкивания, побуждая человека стремиться за пределы семьи и искать там новые существа для восполнения себя. Посему материнский инстинкт и половое влечение, при взаимной физиологической связи, далеко не одно и то же чувство, но чувства часто исключаящие друг друга. Ради материнских влечений многие женщины готовы жертвовать и своими личными эгоистическими наслаждениями, и половой любовью. Напротив, женщины, у которых ослабевает материнский инстинкт и повышается половое влечение к

мужчине, начинают пренебрегать присмотром за детьми, избегают их кормить грудью и начинают прибегать к искусственному выкидышу, чтобы прервать беременность и по возможности дольше сохранить юношеские девственные формы тела. Исходя отсюда, автор развивает этику семейной жизни. Здесь же автор указывает и корень различия мужчины и женщины: в первом преобладает половой инстинкт, во второй – материнский.

Книга отмечает тесную связь раскрытия половой страсти с развитием духовной деятельности. „Вместе с ростом половой чувственности и чувственных влечений, пишет автор, растёт и среди животных, и среди племён у лю-

—405—

дей, и у каждого индивида в частности, особенно же у мужчин, у которых преобладает половая чувственность сравнительно с женщиной, также и способность к проявлению сильной идейной умственной жизни и волевой энергии. У мальчика логика идей развивается вместе с ростом его полового чувства; и самые сильные умственные способности мужчины проявляются в среднем его возрасте, когда и половые его чувства достигают наибольшей высоты; с годами к старости слабеет половое чувство мужчины и слабеет его ум. Дети, у которых рано пробуждается половое влечение, сплошь и рядом бывают очень умными детьми, что видно напр. на Лермонтове или на Софье Ковалевской. Талантливые люди отличаются обыкновенно сильной половой способностью и страстностью в связи с половой воздержностью; идиоты же и слабоумные обыкновенно имеют половую чувственность очень слабо развитой“. Но автор не останавливается на этом. Если между пробуждением чувственной страсти и пробуждением умственной энергии наблюдается соответствие, то и между удовлетворением умственных и удовлетворением половых чувственных стремлений существует строгая зависимость и известный антагонизм. Именно, низменные половые страсти ослабляют запрос к высшему идейному умственному труду; а сильная умственная работа ослабляет склонность к сладострастным удовольствиям. Сильная умственная работа

может происходить только при более или менее сильном половом воздержании. Люди талантливые были людьми более или менее воздержными особенно в то время, когда они писали свои замечательные работы. У человека рост умственных способностей, побуждающих его к идейной жизни и сильному напряжению энергии, начинается вместе с развитием половой зрелости; половые излишества действуют чрезвычайно вредно на умственные способности и энергию человека, тогда как половая воздержанность способствует их усилению. Низшие расы, умственно ещё недоразвитые, в своих половых отношениях, предаются исключительно чувственной любви и чрезвычайно беспорядочным половым связям и имеют слабо развитую стыдливость; более же культурные расы вносят в половые отношения элемент духовных привязанностей

—406—

и половая их жизнь регулируется браком, супружеской верностью и целомудрием. История народов доказывает, что половая воздержанность народов и их чистота нравов существует всегда во время наивысшего их умственного расцвета и наивысшего политического могущества; с падением же чистоты нравов падает и политическое и умственное господство данной нации и она сходит с исторической сцены, будучи побеждена другими более воздержными народами...

Эту проповедь воздержания со стороны представителя медицинской науки должно признать особенно ценной для нашего времени, когда столь громко и увлекательно воспевается святое сладострастие!..

Также ценны и очевидно рассчитаны на современное блуждание умов и те страницы, на которых раскрывается значение христианства для процветания семейной жизни. „Религиозный культ, главная заповедь которого гласит: „возлюби ближнего твоего, как самого себя“ и требующий бесконечного всепрощения, должен посвящать наибольшие свои заботы поддержке, укреплению и усилению материнских инстинктов в среде своих последователей. И действительно, христианство главное своё внимание посвящает укреплению в сердцах верующих материнских инстинктов, что и замечается и в

общественном быте христиан, и в церковных обрядах и предписаниях, и в догматах самой веры; поэтому христианство более, чем какой бы то ни было религиозный культ, может называться „религией женщин“. Приёмы, к которым прибегает христианство для развития и укрепления материнских инстинктов в сердцах верующих, распадаются: во-1-х на средства, подавляющие половую чувственность и эгоистическую чувственную половую любовь, которая, как известно, стоит в противоречии с материнскими инстинктами. Во-2-х на средства, подавляющие вообще эгоистические чувственные влечения, которые при своём появлении легко заглушают материнские инстинкты, требующие самопожертвования и лишений во имя любви к своим детям или вообще к малым, слабым и страдающим. И в 3-х на средства, возбуждающие материнские инстинкты и укрепляющие и усиливающие семейные добродетели“. Рассматривая

—407—

с этих точек зрения христианство, автор в частности останавливает своё внимание и на православии, так как „и в христианстве не каждое исповедание в равной мере влияет на усиление и сохранение среди верующих материнских инстинктов“...

„Так, в частности, лики православных святых носят на себе печать величия и покоя. Неестественность и натянутость поз святых отдаляет взирающего на них человека от всего земного. Никакая вольность или же эффектность поз не допускается в иконах православного образца. Католичество же отчасти возвратилось к чувственному культу классического мира, допустивши в свои храмы роскошные статуи и на иконах отчасти показывая верующим телесную красоту святых. Лютеранство уничтожило у себя иконы и статуи католического образца, но оно не дало в своих храмах подобно православию идеалов аскетизма, идеалов покоя, целомудрия и воздержания. — Сами песнопения и молитвы православной церкви не носят в себе ничего возбуждающего сладострастие, а напротив

призывают к воздержанию и отвлекают от чувственных влечений, напоминая о суете сует всего земного“.

Т.

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 5
(1874–1879 гг.) Годы: 1878–1879] // Богословский
вестник 1904. Т. 1. № 2. С. 817–864 (3-я пагин.).
(Продолжение.)

–817–

1878 г.

„Что скажу Вам о себе? Особенного ничего, все по-старому. Книга моя приобретает мне более и более друзей, и не только друзей приобретает, но и врагов моих делает мне друзьями. Так, одна капризная барыня гневалась на меня и на мою Консисторию за то, что мы не дали ей для её деревенской церкви особого причта; жаловалась даже на нас Синоду. Но прочитавши мою книгу, пишет мне: „Вполне каюсь пред Богом и Вами... Если бы я знала вас, как я теперь вас знаю, то совершенно иначе действовала и не просила бы Св. Синод“... И так я в своей книге имею некоторый талисман для укрощения и примирения с собой врагов; не правда ли что это не дурно?..

В доме моём, по милости Божией, всё мирно и тихо, но во граде нашем не совсем благополучно. На прошедшей неделе пошумели наши ветеринары. Эта дикая орда напала и поколотила в аудитории одного из своих наставников за то, что он требовал от своих мятежных слушателей репетиции уроков. Вследствие сего Институт был несколько дней в осадном положении, пока производился суд над буянами. Распущенность между школьной молодёжью крайняя: не признаёт она над собой никакой власти. Один из ветеринаров публично, перед толпой своих товарищей, Попечителю Округа сказал: „у тебя в голове не мозг, а солома!“

В тот же день был у меня Управляющий государственными имуществами в Харьковской губернии Ник. Ив. Лоран, и, между прочим, просил меня разрешить воспитанникам

земледельческой школы на ферме – крестьянским детям употреблять в текущем рождественском посту *мясную пищу*, ссылаясь на пример предшественника моего, архиепископа Нектария, который, по просьбе Министра Валуева, разрешал будто бы для этих воспитанников употребление мясной пищи в некоторые посты. Но я не счёл себя вправе следовать примеру своего почтенного предместника, вопреки апостольским правилам и церковным уставам.

1-го декабря получено было мной два письма: одно из Костромы от Преосвящ. Игнатия, другое из Москвы от А.Е. Викторова.

—818—

1878 г.

Вот что писал мне от 27-го ноября Преосвященный Игнатий:

„Может быть, для Вас небезынтересно будет, что я узнал о Владыке Московском³⁵¹.

В последнее время здоровье его значительно поколебалось. Нередко бывает стеснение в груди, тупая боль в голове и затем иногда потеря сознания минут на 15 или на 20. Врачи находят *vitium cordis*, и говорят, что не смотря на всю видимую бодрость и свежесть маститого старца *mors* может быть мгновенна. Особенно нехорошо было 13-го ноября. Владыка исповедовался; ночью было лучше, и 14-го на литургии в алтаре приобщился Св. Таин, чего прежде не имел обычая делать без священнодействия.

Преосвящ. Амвросию в письме передал управление Епархией. Но потом стало ему лучше, и принимал как-то Викариев с делами.

Государь Император после соборного молебствия в Николаевском Малом Дворце спросил провожавшего с крестом Преосв. Амвросия о здравии Преосвящ. Митрополита; и, когда услышал, что не совсем хорошо здравие, приказал сказать, чтобы он не хворал и *много лет служил*; при сём выразил сожаление, что не видел его. В часовне Иверской молился Помазанник Божий на коленях, а в театрах совсем не был. На рауте у Князя Владимира Андреевича³⁵² изволил пробыть около часа“.

От 27-го же ноября писал мне и А.Е. Викторov:

„Послать к Вам рукопись истории иерархии³⁵³ на просмотр продавец не соглашается, ссылаясь на то, что, пока рукопись будет путешествовать в Харьков и обратно, он может упустить случай продать её, но на самом деле очевидно по опасению, что её могут списать, и она в таком случае может потерять в цене. Представленные мной резоны не помогли, и он сделал лишь одну уступку, что может для образца списать описание какого-либо монастыря и послать Вам. Что же до цены, то Виноградов

–819–

1878 г.

твердит одно: триста рублей. Ясно, человек ещё не обдержался. Мне кажется, что пройдёт полгода, и он как о цене рукописи, так и о ценах на книги, заговорит другим языком и будет гораздо уступчивее. Что же до моего мнения, мне кажется, что больше 100 р. за рукопись и не дадут, и она не стоит больше. Больше половины с печатного, остальное же составлено кое-как, на месте, по официальным предписаниям из Синода. Учёных ссылок на источники нет, а всё писано не мудрствуя лукаво, в том же роде, как составляет свои книжки добрейший от. Иосиф³⁵⁴. И как видно эта работа не о. Агапита, а его предшественников. При Агапите же только переписана набело. Всех томов три, в л., – каждый ок. 500 л. При 1-м томе большая папка чернового оригинала, со вставленными в нём печатными листами и тетрадями, которые идут попеременно с рукописными тетрадями. – Мне кажется по поводу этой рукописи нужно выждать время, пока сам продавец отнесётся ко мне с просьбой написать Вам, напомнить о ней, и сам предложит послать её к Вам. Я долго доказывал ему, что, не видевши рукописи, не купит её у него ни духовная академия, ни Преосвящ. Макарий Литовский. Он не имел что возразить мне, но стоит на своём.

В заключение о записках Муравьева. Рукопись эта небольшая, всего листов (т. е. в 4 стран.) 50. Она давно лежит у меня на столе в кабинете, но сделать для Вас с неё копию доселе не удалось. Отдать списывать в самом музее

невозможно. Рукопись принадлежит к разряду таких, которые в чтение не выдают. Писца же, которого можно бы посадить у меня в квартире, доселе не нашёл.

Спрашивал нынче о. Казначей³⁵⁵ о здоровье Митрополита. Говорит, что ему лучше, что он всё говорит о своей поездке в Петербург. Но на самом деле, конечно, не поедет. Преосвящ. Амвросий, в бытность Государя в Успенском Соборе, на вопрос о здоровье Ми-

—820—

1878 г.

трополита, подал ему от него письмо. Государь высказал желание, чтобы старец ещё послужил церкви.

К Вам — в Харьков скоро явится на житье Москвич — Безсонов³⁵⁶, в качестве профессора слав. наречий. Говорил мне, что думает представиться Вам, но опасается, не сердитесь ли Вы на него за известную полемику по поводу типографской библиотеки. Я, конечно, уверил его, что эта история слишком давняя, чтобы Вы могли помнить её, тем более что он полемизировал собственно со мной, а не с Вами“.

5-го ч. писал я в Спб. И.Г. Слиборскому:

„В письме от 7-го июля Вы извещали меня со слов о. Архим. Арсения³⁵⁷, что Редакция *Церковного Вестника*, за напечатание объявления о моей книге, не желает принимать от меня платы, считая себя чем-то мне будто бы обязанной.

Не желая однако ж быть у редакции в долгу, я послал ей через Вас *в дар* экземпляр моей книги.

Между тем, на днях, к крайнему удивлению моему, получаю из редакции Ц. В. счёт, за подписью о. Казначей, с требованием о доставлении означенной в этом счёте суммы.

В прилагаемом при сём подлинном счёте, за троекратное напечатание объявления о моей книге, исчислено всего — *11 р. 25 к.*; но за вычетом *2 р. 50 к.* за экземпляр моей книги я обязан доплатить в Редакцию *8 р. 75 коп.*

Что всё это значит, я решительно не понимаю. Тут кроется какое-нибудь недоразумение.

Не можете ли Вы, почтеннейший И. Гр., разъяснить мне это недоразумение? Потрудитесь повидаться, с кем следует, и

спросите, почему почтенная редакция, отказавшись сначала принимать от меня плату за объявление о книге, – чего я вовсе не желал, – теперь требует её, и почему она не хочет принять от меня в дар книгу?

Если, по исследовании, окажется, что я обязан внести в кассу Редакции должную плату, то потрудитесь уплатить по счёту *11 р. 25 коп.*; и если Редакция не пожелает

–821–

1878 г.

принять моей книги *в дар* – безмездно, то возьмите эту книгу назад и подарите её кому-либо из ваших родных, или знакомых. Я вовсе не намерен был уплачивать Редакции за объявление *товаром*“.

7-го числа неожиданно получил я из гостиницы „Дагмара“ от Игуменьи Топловского Параскевьиинского монастыря, Таврической епархии, Валерии (урождённой Баронессы Боде) записку следующего содержания:

„Находясь проездом в Харькове я желала бы повидаться с Вами и получить Ваше благословение. Соболаговолите назначить мне время, когда я не обеспокою Вас своим посещением“.

Я просил мать Валерию приехать ко мне в тот же день вечером. Явилась, но оказалось, что она не одна в Харькове, с ней была известная Митрофания (урождённая Баронесса Розен), бывшая Игуменья Серпуховского Владычного монастыря. Они проезжали из Ставрополя на Кавказе, где Митрофания, после известного, огласившегося в целом мире, судебного процесса по делу о присвоении ею будто бы обманным образом капитала купца Солодовникова, для устройства в Москве Покровской женской Общины, – полтора года жила в женском Иоанно-Мариинском монастыре, – в Покровский Ладинский монастырь, Полтавской епархии, где Митрофания пожелала продолжать свою затворническую жизнь. Валерия же, добровольно оставивши настоятельство в Топловском монастыре вследствие недовольствия на Преосвященного Гурия³⁵⁸, решила разделять с Митрофанией, которой она предана всей душой, её затворничество и келейные труды.

Я послал пригласить к себе и Митрофанию, которая с радостью приняла моё приглашение и немедленно явилась.

Долго и обо многом беседовали мы втроём.

Игуменья Валерия рассказывала историю о своём переходе из Московского Страстного монастыря, где она была Настоятельницей, в Таврическую епархию по приглашению Преосвящ. Гурия, Епископа Таврического; о неблагоприятных затем и притеснительных с ней поступках Преосвященного и Консистории; о начатии Топловского, близ г. Фео-

–822–

1878 г.

досии, женского монастыря при Преосвященном Алексии (впоследствии архиепископе Рязанском и затем Тверском) без письменных актов со стороны жертвовательницы, и об открытии этого монастыря без монахинь.

Митрофания, лишённая по суду игуменского сана и даже, помнится, монашества, – повествовала мне о разных обстоятельствах своей бурной и многомятежной жизни.

Прежде всего она рассказывала о своём приближении ко Двору, по приглашению Великой Княгини Александры Петровны³⁵⁹, для благоустройства детского приюта; о своих самых близких и искренних отношениях к В. Княгине; далее – об основании, по поручению Государыни Императрицы Марии Александровны, женской Общины в Пскове и о своих отношениях к тамошнему Епископу Павлу³⁶⁰, о котором она не может вспомнить хладнокровно: так он для неё антипатичен. Сообщала о своём участии в истории восстановления Нижегородского Макариева монастыря, предположенного Архиепископом Нектарием к упразднению с целью воспользоваться его богатыми сокровищами. Первоначальная мысль о сохранении этого монастыря, в видах открытия в нём общины сестёр милосердия, принадлежит Преосвященному Леониду, Епископу Дмитровскому, викарию Московскому. Орудием для осуществления этой благой мысли избран был известный ревнитель благочестия и благотворитель обителей и церквей, богатый Звенигородский купец П. Гр. Цуриков. Он с избранными им единомышленниками из Нижегородцев

отправился в Петербург в качестве депутата по этому делу. Доведено было о сём до сведения Государыни Императрицы, которая приняла в сём деле живое участие и поручила Придворному протоиерею И.В. Рождественскому и ей, Игуменье, осмотреть монастырь и дать заключение. Но тот и другая разошлись в своих взглядах на дело. Игуменья была на стороне нижегородских граждан, а Рождественский на стороне нижегородского архиепископа. Дело окончилось, кажется, закрытием монастыря и удалением архиепископа Нектария на Харьковскую кафедру.

—823—

1878 г.

Об обстоятельствах кончины блаженной памяти Митрополита Московского Филарета и её последствиях Митрофания и Валерия передали мне следующие сведения.

Бывший протоиерей Московского Архангельского Собора П. Евд. Покровский, со слов Наместника Лавры, архим. Антония, передал Игуменье Валерии, что Митрополит Филарет, при последнем свидании с Государем, просил Его Величество, в случае его смерти, назначить в Москву Митрополитом Тверского архиепископа Филофея; но Государь указал будто бы на Преосвящ. Леонида. Валерия слышала также от Графа Шувалова, что на семейном вечере в Зимнем Дворце вся царская фамилия выражала желание видеть Московским Митрополитом Леонида, но Обер-Прокурор Граф Толстой сильно воспротивился этому и сказал будто бы Государю, что скорее он оставит Синод, чем Леонид будет в Москве Митрополитом.

Негодование графа Толстого на Преосвященного Леонида объясняют тем, что Леонид не сам явился к Графу Толстому с приглашением на поминальный обед в Мироварной Палате после отпевания почившего в Бозе Митрополита, а послал к нему Николо-Угрешского архимандрита Пимена.

По кончине Митрополита Филарета, Граф Толстой, приехавши в Москву, будто бы самовольно распорядился забранием из кабинета покойного Владыки бумаг, чем возбудил крайнее негодование против себя в высшем Московском

обществе. Преосвященный Леонид поручил Митрофании доложить об этом Императрице, и Государыня, оставшись также недовольна таким распоряжением Обер-Прокурора, приказала протоиерею И. В. Рождественскому из привезённых в СПб. бумаг митрополита отобрать собственные Её Величества письма и письма других Царских Особ и, запечатав их, хранить в Синоде, – что, как известно, и было в точности исполнено.

Однажды Императрица спросила будто бы Обер-Прокурора, все ли архиереи согласны на духовно-судебную реформу. Он отвечал: все, и даже подписали уже проект устава; между тем Императрица от кого-то из архиереев узнала совершенно противное. Это так разгневало её, что

–824–

1878 г.

она несколько недель не принимала к себе Толстого, а Толстой вследствие сего сделался будто бы болен.

О грозной *туче*, идущей на Россию с запада, о которой покойный Митрополит Филарет говорил Лаврскому Наместнику, Митрофания сама слышала из уст Митрополита.

Митрофания признавала и признаёт несправедливым суд над ней по делу о суммах Солодовникова; жаловалась на Преосвященного Леонида, который будто бы за 5.000 рублей дал своё согласие на первоначальный её арест; указывала на разные подлоги в деле; для прекращения дела будто бы требовали с неё 30,000 и Государь будто бы предлагал внести за неё эту сумму, но она отклонила это предложение, твёрдо решившись принять на себя все последствия пристрастного и несправедливого суда и осуждения. Во время заключения в Петербургской Рождественской части она имела случай познакомиться с *социалистками* и их подпольной литературой.

О Ставропольском Иоанно-Мариинском монастыре, откуда Митрофания теперь ехала, она отзывалась во всех отношениях весьма неодобрительно. Климат там, по её словам, непостоянный и для здоровья неблагоприятный. О Преосвященном тамошнем Германе³⁶¹ сказывала, что он не пользуется расположением светского общества.

На следующий день, 8-го числа, я пригласил этих вечерних собеседниц к своему обеденному столу. За обедом и недолго после обеда продолжалась в том же тоне, как и накануне, взаимная беседа. При прощании я дал им на дорогу 25 рублей, которые они приняли с видимым удовольствием и признательностью.

После той роли, какую та и другая из этих странниц играли, в своё время, и в мире, и в монашеской сфере, видеть их в настоящем положении было для меня и страшно и жалко.

Того же 8-го числа, в 9-м часу вечера получена была мной из Софии (в Болгарии) от командира Тамбовского полка полковника Шульца телеграмма следующего содержания:

„Тамбовцы, праздную день своего полкового праздника,

—825—

1878 г.

пьют за драгоценное здоровье Вашего Преосвященства и благодарят за Ваши молитвы ко Всевышнему, благодаря которым полк вышел со славой из борьбы со врагом“.

Телеграмма напоминает о том обстоятельстве, когда я 28-го ноября, при выходе из Харькова полков — Пензенского и Тамбовского за Дунай, напутствовал их, по совершении в Кафедральном Соборе молебна в путь шествующим, краткой речью и благословил иконой³⁶².

18-го ч. получено было мною два письма: одно из села Радьковки, Прилукского уезда, Полтавской губернии, от помещика Егора Александровича Раковича, со-воспитанника по Горному Корпусу Преосвященного Леонида; другое из Киева от профессора Дух. Академии, Протоиерея А. М. Воскресенского.

Вот что писал мне от 12-го числа г. Ракович:

„Дошло до моего сведения, что Ваше Преосвященство изволите интересоваться письмами покойного Архипастыря Леонида, писанными им к разным лицам. Если приложенные у сего три письма моего однокашника, с семейством которого я был хорошо знаком, могут быть, по усмотрению Вашего Преосвященства, напечатаны вместе с разными другими, то благоволите, Преосвященнейший Владыко, приказать, сняв с

них копию, переслать мне обратно, адресуя в г. Прилуки, Полтавской губернии.

Последнее письмо покойный писал в ответ на мою просьбу молиться о выздоровлении жены моей, которая была тогда при смерти. Несмотря на то, что из 30-ти разных лекарств, прописанных больной тремя докторами, жена моя не приняла ни одного, здоровье её совершенно восстановилось. Конечно, я приписываю это чудное исцеление усердным молитвам богоугодных людей.

С душевным наслаждением просматриваю я часто изданную Вашим Преосвященством книгу об усопшем товарище.

С чувством глубочайшего уважения к Особе Вашей, Милостивый Архипастырь, имею честь быть“...

Из трёх, приложенных при сём, писем Преосвящен-

—826—

1878 г.

ного Леонида одно от 9-го ноября 1870 г., другое от 5-го ноября 1871 г., а третье от 9-го июля 1873 года.

Прочитавши с живым интересом эти письма и оставивши у себя с них точные списки, подлинники я возвратил владельцу их при следующем письме от 29-го того же декабря:

„Милостивый Государь,
Георгий Александрович!

Возвращая при сём три письма покойного Архиепископа Леонида, к Вам адресованные, приношу Вам, досточтимый Георгий Александрович, искреннюю благодарность за доставление мне утешения прочитать эти дружеские назидательные послания почившего Архипастыря.

Сделав с них точные копии, я постараюсь, при удобном случае, с Вашего позволения огласить их в печати.

Мне приятно слышать, что чтение изданной мной книги доставляет Вам удовольствие.

Прошу принять душевное поздравление с наступающим новым летом благодати Господней“.

Так как едва ли мне придётся когда-либо напечатать означенные письма моего доброго друга, то я, для сохранения

их потомству, считаю за лучшее поместить их здесь в последовательном порядке:

I. „Возлюбленнейшему Георгию Александровичу от Господа милость и мир, здравие и спасение! Прошли все сроки: желание, не исполнившееся в летние месяцы, не исполнится, конечно, в зимние. Надежда на свидание, сначала далёкая от исполнения, потом казавшаяся близкой к нему, теперь опять от него становится далёкой. Остаётся перо и бумага и то при крайней тесноте времени, такой, что и этот листок лежит на деловых бумагах, от которых я отрываюсь, чтобы на нём, этом листке, найти отдых в беседе с Вами. От чего я не ответил на Ваше любезное письмо? Оттого, что начал свой ответ *ab ovo*, хотел пройти пред Вами со всей жизнью своей от сорокового года, как проходит пред генералом полковник с своим полком. Скоро заметил, что не готов к смотру, хотел подготовиться, но не смог; винюсь и являюсь в этих немногих строках.

—827—

1878 г.

Появление в моих келиях Ваших достопочтенных сестриц, и Вашей достолубезной дочери с словами от Вас и об Вас повеяло на меня нашей седой стариной, седой, по крайней мере, для меня, как могут свидетельствовать родные Вам уста. Не знаю, те ли мы с Вами, какими когда-то были; но вижу, что около нас всё быстро и быстро изменяется. Когда взгляну на одну железную дорогу и на влияние этого изобретения в жизни современного человечества, невольно говорю: *проидохом сквозе огонь и воду*. Но могу ли сказать за себя и за Вас (если позволите), могу ли и когда возмогу сказать: *и извел еси ны в покой?*.. Но пусть мчится жизнь по скользким полосам железа, обдавая всё направо и налево клубами чёрного своего дыма; пусть мысль быстрее молнии облетает шар земной, я примечаю везде и во всём, что, при всеобщем шумном движении, одна истина вовек стоит непоколебимо — светло-сияющий крест, на нём же распялся Христос, Царь и Господь, им же паде древом прельстивый, Богу пригвоздившуся плотию, подающему мир душам нашим.

Что́ эти мгновенно сокрушаемые пред глазами величия царств и царствующих, это странное и страшное смешение света и тьмы, высокой цивилизации с диким варварством народов запада и вождей народов этих, что это как не оправдание божественных слов: „без Мене не можете творити ничесоже“? Как хочется закричать в слух этих людей, их науки, их цивилизации, их житейской мнимой мудрости – слова, заученные нами в детстве на своём им языке:

De ta tige détachée

Pauvre femelle desséchée

Où vois tu?

Это совершенно соответствует 4 ст. 15 гл. Иоанна и прямо относится к переживаемым минутам.

Мы люди старого закала, хотя и чувствительные ко всему, что в новизне приятно и спасительно пред Отцом нашим Богом, да просим у Спасителя Бога благодати пребывать верными вере, благонадёжными для горьких надежд и любителями Христовой единой и истинной любви.

Детское доброе чувство связывало нас когда-то. Применим к себе Божие слово: будьте яко дети. Детское доб-

—828—

1878 г.

рое чувство, претворённое в мир и любовь яже о Христе, да будет нашим взаимным чувством. Когда не позволяет пространство телесных выражений дружественности, обьемем друг друга в духе и дадим взаимно лобзание мира.

Христос посреди нас, добрый товарищ милого нашего детства или отрочества. Простите мне моё молчание, моё многоглаголение.

Приветствую всю вашу домашнюю церковь, а наипаче тех, которые дали мне утешение видеть их, познакомиться с ними и хотя мало побеседовать.

Ваш смиренный Богомолец

Леонид Е. Дмитриевский.

Москва, Ноября 9-го 1870 г.

Всё искал узнать Ваш адрес и не находил. Наконец, решаюсь писать в Прилуки, ибо из этого города пишут Ваши

сестрицы, которых усердно приветствую.

28 Ноября“.

II. „Уже оканчивал я ответ к Надежде Александровне, когда, нечаянно обернув листок, вижу приписку Вашу, Георгий Александрович.

Видно так угодно Богу, чтобы отменено или отложено было наше свидание. Оно могло бы состояться только в том случае, если бы с сестрицами Вашими я виделся в Киеве.

У меня в памяти Ваше требование рассказать о том, как провёл я жизнь мою с тех пор, как мы с Вами расстались.

Сначала не было времени этим заняться, потом думал рассказать (если есть что рассказывать) при свидании. Теперь опять дела и делишки, долг и суета.

Благодарю за Ваши строки. Почерк этот мне памятен с детства.

От всей души призываю на Вас благословение Господне.

Простите“.

III. „Поручение, данное старым товарищем, так обязательно, что отказаться от него и не можно, и не должно, возлюбленный Георгий Александрович! Ежедневно в Церкви возносится имя болящей Варвары.

—829—

1878 г.

При этом, и подобных, случае скорблю об одном, что слишком немощен и не искусен в молитве. Конечно, понимая это, я передаю её в сокровищницу молитв Церкви, ибо здесь сила до века пребывающего в ней Св. Духа. Да будет угодно Богу возвращение ей здоровья! Даровав человеку вся яже к животу и благочестию, Бог даровал нам спасительную силу в таинствах, — Он между этими таинствами дал одно собственно для восстановления тела посредством отпущения грехов — таинство елеосвящения.

Употребляет Св. Церковь и таинство причащения, так как Спаситель говорит прямо: *еще не ядите плоти Сына человеческого, ни пиете крови Его, живота не имате в себе, жизни, сил и здоровья; если хочет себе здравия человек, то пусть приступит к Божественной Чаше.*

Вот и сейчас прерываю письмо, чтобы идти к обедне, где помяну Георгия и Варвару пред жертвенником Божиим. Очень уж неразборчиво пишу, ибо ночь не спалось и очень ослабел, а надобно целый день провести в езде по приходам, и день-то жаркий. Но я до страсти люблю быть вне города, среди простоты и природы.

О юбилее... я не собираюсь конечно, и о себе ничем не напоминаю, ибо я не окончил курса в Горном Корпусе и как горный инженер не отличался. Горный Корпус был для меня заменой или продолжением пансиона Fishwich'a и M-r Revel'я, где, как батюшка находил, я баловался, – что приписывалось, впрочем, не мне, а французу, и что было ли на деле, даже не припомню; ибо я с тех пор ни в чём к лучшему не изменился.

Мир Вам и утешение от Бога Спасителя и Исцелителя“.

Профессор Киевской академии, Протоиерей А.М. Воскресенский писал мне от 15-го декабря:

„Вашему Преосвященству, конечно, не безызвестно, что с наступающего 1879 года Академия наша будет издавать три журнала: 1) Труды Академии, в доступной, по изложению, большинству читателей форме, по обще-занимательным предметам наук, преподаваемых в академии; 2) Воскресное чтение в том духе и даже формате, как оно издавалось в первые времена и 3) Епархиальные Ведомости.

—830—

1878 г.

Академическая корпорация обращается к Вашему Преосвященству, как ревнителю просвещения в духе истинного христианства, с ходатайством о распространении её изданий в Вашей епархии способом, какой Ваше Преосвященство найдёте более удобным. Корпорация Академии приложит всё старание, чтобы оправдать искомое доверие к себе, которое она желает встретить у любителей духовного просвещения и душеспасительного чтения.

Испрашиваю Вашего Архипастырского благословения“.

В ответ на это писал я от 23-го числа:

„Ваше ходатайство относительно распространения в пределах вверенной мне епархии ваших академических изданий

нами предварено. О них печатано уже объявление в здешних Епархиальных Ведомостях. Больше этого сделать ничего нельзя.

С братской к Вам о Христе любовью пребываю“...

19-го ч. писал я в Москву А.Е. Викторову:

„Знаете ли, какая в настоящее время мысль меня занимает? В июльской книжке Чтений Общ. Люб. Дух. Просвещения я прочитал в отделе библиографии, по поводу нового издания Real-Encyklopädie von Herzog следующие строки: „смотря на второе издание энциклопедии Герцога мы чувствуем глубокое сожаление о том, что у нас, в России, нет и доселе подобного важного труда... Поэтому желательно бы было, чтобы какое-нибудь высокопоставленное лицо из нашего духовенства, обладающее достаточными для издания богословского лексикона средствами, взяло на себя святой почин в желаемом деле“³⁶³.

Эти строки напомнили мне, что мысль об издании Богословского Словаря занимала нас в Академии, когда я был Ректором. У меня сохранился даже черновой проект представления об этом покойному митрополиту, составленный покойным также А.В. Горским. Затем А. В-ч публично заявил в своей речи в 1864 г., по случаю академического юбилея, о потребности и существенной пользе такого издания. Но на том дело и остановилось.

—831—

1878 г.

Если Вам случится, во время святок, увидеться с кем-либо из академических учёных, или из Московских священников — магистров, заведите, пожалуйста, об этой материи речь и затем, что услышите, передайте мне. Если бы в Московской Академии или в среде московского духовенства образовался кружок солидных учёных и предпринял труд издания Богословского Словаря, я охотно предложил бы ему свою материальную помощь“.

20-го ч. получил я письмо из СПб. от И.Г. Слиборского, который писал мне от 15-го числа:

„Винюсь и каюсь. Причиной неприятного недоразумения относительно уплаты за напечатание в Церк. Вестнике объявления о Вашей книге был я, а никто другой. Я неправильно понял ответ редакции, переданный через архим. Арсения.

Получив письмо Вашего Преосвященства, я лично представил в редакцию 11 р. 25 коп., на что и получил прилагаемую при сём квитанцию; на требование же моё возвратить книгу – Анд. Ив.³⁶⁴ ответил просьбой оставить её для редакции, причём прибавил, что в одном из ближайших № № Церковного Вестника будет напечатан отзыв об этой книге. Любопытно, что скажут о ней велемудрые богословы, а для нас профанов она всегда будет назидательна, занимательна и полезна. Я нередко в неё заглядываю и кроме поучений часто нахожу в ней и утешение. Итак, я книгу оставил, но повторил опять г. редактору, что книга посылалась не как плата, но как дар – любезность за любезность“.

22-го числа отвечал я на это письмо:

„Я очень рад, что дело разъяснилось и благополучно окончилось. Теперь остаётся ожидать, что речет и что возглаголет о нас и о нашей книге высокопочтенная редакция“.

23-го ч. писал я в Кострому Преосв. Игнатию:

„Братски приветствуя Вас с великим и преславным праздником Христова Рождества, желаю, чтобы благодатный мир, принесённый на землю воплощением Сына Божия, выну преисполнял ваше архипастырское сердце!

–832–

1878 г.

Итак, Владимирская кафедра осталась за Преосвященным Подольским³⁶⁵. Его хвалят. Но скажите, пожалуйста, с чего взяли газеты провозглашать Вас Владимирским? И даже прежде газетных толков до меня доходила о сём молва из Москвы. Я не считал это правдоподобным, но признаюсь, если бы осуществилась эта молва, я порадовался бы и за свою родную епархию и отчасти за Вас. Во Владимире, думаю, Вам было бы спокойнее, чем в Костроме. Та епархия и по пространству менее обширна, чем Костромская, и по климату, вероятно,

благоприятнее, и по характеру народонаселения, кажется, лучше. Владимирский архиерейский дом очень приличный и притом в центре города. Там Вы не могли бы испытывать таких неудобств и затруднений в сообщении с подведомыми местами и учреждениями, какие испытываете теперь, сидя в своей Ипатьевской обители.

Какие новые вести имеете о Московском Владыке? Очень жаль, если состояние его здоровья не позволит ему отправиться в Петербург. Всё-таки в Синоде был бы лишний голос на стороне партии благонамеренной“.

От 21-го ч. писал мне из Владимира Преосвященный Иаков: „С наступающими праздниками Христова Рождества и нового года имею честь поздравить Ваше Преосвященство, желая Вам милости Божией, а паче всего доброго здоровья.

Моё царствование по епархии сокращается. 9-го декабря утверждён епархиальным Владыкой Преосвящ. Феогност, о чём получил я от него известие 19-го числа, а сегодня получен Консисторией Указ Св. Синода. Меня обошли, как пишет Пётр Евдокимович³⁶⁶, за археологический грех. Покойным Владыкой³⁶⁷ года четыре тому назад был представлен проект о продаже жемчуга и некоторых вещей серебряных, числившихся древними с тем, чтобы вырученные деньги употребить на учреждение училища при Покровском женск. монастыре в г. Суз-
—833—

1878 г.

дале, которому и вещи принадлежат. Я говорил покойному, разве это можно? Он мне указал на пример по Новгородской еп. и поручил пересмотреть список вещей, назначаемых к уничтожению. Иное я положил *уничтожить*, в том числе пелены, по преданию царские, но несколько раз переделанные, иное — сохранить. Владыка при представлении в Синод приложил и список, с моими отметками, где о том, что вещи не раз переделывались, не говорилось. Как состоялось представление, я узнал уже гораздо после. Обер-Прокурор препроводил список вещей в Археологическое Общ. Граф Уваров³⁶⁸ вознегодовал на такое *варварское* отношение к драгоценной старине, но почему-то долго думал и свой отзыв в

Синод прислал в мае 1878 г. В Синоде тоже долго думали и доклад приурочили ко времени рассуждения о назначении епархиального архиерея во Владимир. По *старому* делу положено объявить мне указом, что Епарх. Начальство неуместно ходатайствовало об уничтожении древностей, а моё Преосвященство неосновательно высказалось; а затем граф отклонил моё утверждение на Владимирской кафедре – за одно неосновательное мнение по вопросу об уничтожении. Господь *намерение целует*, а люди за намерения штрафуют... Что меня обошли, я этим нимало не огорчаюсь. Я не искал первенства, а искать имел возможность. Я поручил себя воле Божией и в случившемся вижу благий о мне промысл... Неприятно мне только, что приплели тут грех, которого я не совершил. Бог с ними!

Преосвящ. Феогност думал выехать из СПб, или 21-го декабря, если успеет собраться, или 26-го ч. Ожидаем его на святках. Его хвалят. Прислал мне очень любезное письмо.

Суздальское подворье ныне даёт 9,000 руб. аренды, а лет через 10 будет давать до 30 или более тысяч. Всё оно перестроено, по контракту, арендатором. Есть чем интересоваться Подольскому Владыке, который не мог сводить концов с концами и нажил в Питере долгов. Он домогался быть нашим. Радует за него... Приедет

—834—

1878 г.

на короткий срок – недели на две, или на три, как слышно стороной.

На сей раз довольно.

Преосвящ. Феофан³⁶⁹ послал в Синод через Ценз. Комитет толкование на послание к Римлянам и боится, что там задержат... Спешит окончить толкование посланий Ап. Павла и затем примется толковать псалтирь“.

На братское послание это я не мог ответить в скором времени. Отвечал не ранее 19-го января следующего 1879 г., и вот что писал тогда:

„Опять замедлил ответом на Ваш братский привет. Простите.

Жаль, что за Вами не закрепили мою родную епархию, с которой Вы так уже освоились и где Вас достаточно узнали. Странное дело! Прежде из Владимира в Подольск переводили архиереев под предлогом почести; а ныне из Подольска архиереи бегут во Владимир, – и по каким побуждениям? По побуждениям корыстолюбия! О tempora, o mores!..

Преосвящ. Феогноста лично я не знаю, но имел случай раз писать к нему³⁷⁰ в Подольск и получил от него братский ответ. Опишите мне его наружность, а если можно, пришлите фотографическую карточку его, да кстати и свою: ведь у меня нет Вашего изображения. Ну, как же Вам и владимирцам понравился новый архипастырь?

Я не помню, чтобы Владимирские владыки ездили когда-нибудь в Петербург для присутствия в Синоде. Преосвященного Парфения³⁷¹ удостоивали этой чести, но он, по своей болезненности, отказался от неё.

Как велика свита отправилась теперь в СПб, и много ли певчих осталось при Вас?“

25-го ч., в день праздника Рождества Христова, писал мне из Москвы Протоиерей Ст. Ив. Зернов:

„Спешу поздравить Вас с наступившим уже праздником Рождества Христова, а затем с имеющим скоро наступить новым годом.

—835—

1878 г.

Наш Владыка в последнее время был не очень здоров, и болезненные припадки, по летам его, возбуждали опасение. Но теперь, слава Богу, он начал чувствовать себя хорошо, и после нового года, слышно, собирается ехать в Петербург. К своему отъезду, между прочим, приказал Консistorии изготoвить доклад о мерах к снабжению сельских приходов помещениями от церквей. Общие черты этого предположения Вашему Преосвященству известны, я думаю, из Московских епарх. ведомостей. В последнее время сделаны в нём некоторые изменения – и в этом-то изменённом виде Владыка намеревается представить свои соображения Синоду. Я слышал, будто Викарии полагали бы привести предположения

по означенному предмету в связь с предположениями по сокращению принтов на основании известного положения Св. Синода. У нас о сём последнем предмете начинают думать серьёзно, и уже составляется подкомиссия с целью изготвить для исполнения предначертаний Синода материал по Московской епархии. Но Владыка не изъявил согласия дожидаться работ этой подкомиссии, опасаясь, что она может замедлить исполнением данного ей поручения, от чего прежние затруднения по продаже и покупке домов между членами принтов стали бы продолжаться.

Писал, кажется, я Вам, что Преосвященный Амвросий предполагает открыть ряд популярных бесед и чтений о предметах веры – теперь ничего уже не слышно об этом предположении. Вероятно, встретились какие-нибудь препятствия к его исполнению. Давно уже не видался я с Преосвященным Амвросием, чтобы спросить его об этом“.

28-го числа получено было мной ещё 8-мь писем. Вот содержание некоторых из них.

От 20-го декабря писала мне из Ладинского монастыря, Полтавской губ., Игуменья Валерия:

„Позвольте мне принести Вам моё усердное поздравление с наступающими праздниками Рождества Христова и новым годом, молю Господа, да сохранит Он Вас своею благодатью в добром здоровье и полном благоденствии на многие лета.

По совету Вашего Высокопреосвященства мы из Харь-
—836—

1878 г.

кова поехали по Сумской дороге, нам попался отличный кондуктор, который нас покоил всю дорогу и усладил своей духовной беседой; в наше грустное время безверия – это истинное утешение встретить человека глубоко и сознательно верующего. Он нам передавал, что имел счастье сопровождать Ваше Преосвященство в поездке Вашей по этой дороге.

В Нежине мы были тоже встречены с любовью матушкой Игуменьей Смарагдой; это – истинная старица и подвижница нашего времени; оба дня проведённых в Нежине мы были у неё, только ночевали на квартире, она было предлагала

переехать к ней, но уже не стоило подымать этой возни, она сама приехала нас проводить и навезла нам всякой домашней провизии, которой нам и здесь станет надолго. Вообще, как мы только вступили в пределы Малороссии, так повеяло совсем другим духом, чем за пределами оной; благочестие, радушие и гостеприимство стали проявляться повсюду. Мы так долго томились под гнётом неприязни, немирствия и всестороннего неустройства, что мы совершенно ожили от Вашего истинно-христианского и отеческого приёма, который навсегда останется неизгладимым в наших благородных сердцах. В Нежине мы тоже приобрели мать и покровительницу в добрейшей матушке Смарагде, которая и впредь предложила нам свои услуги, взялась получить наш багаж с железной дороги и переправить сюда, а летом сама хотела нас навестить. Я говорю нас, как будто и я здешняя, а на самом деле ещё не знаю, где Господу угодно будет меня устроить. Я было хотела остаться в Нежине – погостить у матушки Смарагды и дожидаться наших вещей, но матушка Митрофания убедила меня проводить её до места, и мы опять поехали вместе. В Нежине мы ездили на санях, а в дорогу поехали на колёсах, потому что от Прилук до монастыря вовсе нет снега, а теперь опять оттепель и грязь.

В Ладинский монастырь мы приехали поздно вечером, а потому не получили никакого особенного впечатления; нас тотчас провели с фонарями в приготовленные матушке кельи, где приняла нас Благочинная, а Игуменью мы увидели только на другой день в 12 часов, и она пригласила нас

–837–

1878 г.

с ней отобедать. Она совсем другого склада, чем матушка Смарагда, но тоже очень добрая, прямая и нелъстивая, она мало говорит любезностей, но на деле старается успокоить чем может; она с большим радушием и любовью приняла матушку, и в короткое время мы так с ней сблизились, точно давно знакомые. Праздники я намерена провести здесь, на что матушка Дорофея выразила своё согласие, а после праздников, если получу ожидаемые мной деньги, желала бы съездить в Витебск и в Москву. От о. Архимандрита Григория я узнала, что

был запрос от Обер-Прокурора, в каком положении осталось училище после смерти моей сестры; из этого я заключаю, что её последнее письмо произвело своё действие, и, если его не испортят недоброжелательными докладами, можно надеяться, что все неприятные пререкания о деньгах окончатся, что было бы весьма утешительно для нас – близких усопшей, потому что более чем тяжело видеть такую благодарность за честную и усердную службу.

Я передала Ваш архипастырский привет о. Арх. Григорию, он был тронут Вашим вниманием и с любовью вспоминал то время, когда имел счастье служить под Вашим начальством. Он рад был и меня видеть, как старую знакомую, но слышать не хочет, чтобы я жила на покое и советует опять проситься на службу; но признаюсь, благодарность Преосвященного Гурия за мою усердную и бескорыстную службу так ещё свежа в моей памяти, что даже страшно и подумать опять иметь дело с Консисториями, да ещё на какого архиерея нападёшь, а самой себе назначать монастырь неудобно, да и вообще не в моих правилах самой располагать своей судьбой; с тех пор как я оставила мир, более уже 20 лет, я всецело предала себя в волю Божию и плыву по течению, куда Господу угодно причалить мою лодочку; так покойнее на душе, когда чувствуешь себя под водительством Божиим.

Матушке Митрофании хочется, чтобы я устроилась вместе с ней, я не противлюсь этому, потому что мне здесь довольно нравится, здесь тихо, уединённо и летом должно быть очень хорошо; лес, река, горы, местоположение красивое и воздух, говорят, здоровый. Устав церковный исполняется строго; о жизни монашествующих пока ничего

—838—

1878 г.

не могу сказать, но держат себя все сёстры скромно, прилично и есть много духовных стариц, по словам игуменьи.

Вот, Высокопреосвященнейший Владыко, краткий отчёт о наших действиях, впечатлениях и намерениях на будущее время; помолитесь о нас грешных, чтобы Господь Милосердый утешил нас скорбных и устроил нас так, как полезнее для

нашего спасения и получения царства небесного, для которого мы оставили вся красная мира сего.

Припадая к стопам Вашего Высокопреосвященства, испрашиваю Ваших святительских молитв и благословения, и остаюсь с признательностью и любовью, глубоко почитающей Вас, многогрешная послушница Игуменья Валерия.

Р. S. Матушка Митрофания просит засвидетельствовать Вашему Высокопреосвященству её глубочайшее почтение, она просит Ваших святительских молитв и благословения, сама собирается Вам писать на этих днях“.

29-го ч. получил я письмо из Вильны от Попечителя учебного Округа, Н.А. Сергиевского, который писал мне от 24-го числа:

„Спешу принести Вашему Преосвященству искреннейшее поздравление с наступающим праздником Рождества Христова, сопровождая оное горячими желаниями Вашему Преосвященству преизобильной милости Божией в наступающее новое лето Господне. Дух Ваш да будет бодр, плоть да не будет немощна; труд Ваш да будет радостен во славу имени Божия и во славу имени Вашего.

Желал бы очень слышать о Вашем житье-бытье. Моя жизнь идёт прежним чередом. В нынешнем году она разнообразилась поездкой осенью в Париж на выставку, где я с пользой прочитал огромную живую книгу, и болезнями почти всего дома, случившимися вскоре по возвращении из-за границы и доставившими много скорби, которая, впрочем, по милости Божией, усладилась потом выздоровлением всех болевших. По учебным заведениям у меня, благодарение Господу, всё тихо и спокойно.

Тяжёлое время переживаем мы, Владыко! Юношество наше сбивается с пути правого, становится под влияние ума неправого. Вся причина, по моему глубокому убежде-

—839—

1878 г.

нию, в охлаждении веры и любви к Церкви. Не время ли пастырям церкви подумать, как устранить это зло? Простите,

что в праздничном письме завёл непраздничную речь. Но душа болит, смотря на мятущуюся молодёжь“.

31-го ч. писал я в Москву Преосвященному Алексию, епископу Можайскому:

„Вы, по доброму ко мне расположению и усердию, вспомнили, во время пребывания своего в обители Преп. Сергия, о годовщине (и скажу Вам по *секрету* – уже *тридцатой*) моего пострижения в монашество и любезно приветствовали меня из моего прежнего академического кабинета с началом новолетия моего иноческого жития. Весьма Вам признателен за такую братскую любовь.

Теперь позвольте мне, в свою очередь, приветствовать Вас с новым общим для всех нас летом благодати Господней. Да ущедрит Вас Всеблагий Господь и Владыка времён лет, во грядущем лете, всякими дарами Своей благодати, потребными яже к животу и благочестию!

Освоились ли Вы с своим новым положением и с обязанностями нового служения?

Один из самых ревностных читателей памяти покойного Преосвящ. Леонида на днях пишет мне из Москвы: „мы очень рады и благодарим Бога, что на Саввинское подворье поступил достойный по началу служения преемник Преосвящ. Леонида – Преосвященный Алексей, который всегда с полными чувствами любви и уважения чтит память усопшего и всеми мерами старается поддерживать с благоговением его распоряжения и порядки относительно строгого исполнения служебных правил церкви“.

Выписывая эти строки, надеюсь доставить Вашему Преосвященству некое утешение.

Как здоровье Вашего Владыки, и располагается ли он ехать в Петербург? Что нового в вашем первопрестольном граде и в вашей епархиальной сфере, помимо того, что оглашается в *публичных листах*, как выражался покойный Владыка-Филарет?“.

С добрыми и мирными чувствами встретил я новый год, не воображая, что ожидало меня в недалёком будущем. Я разумею

перемещение на другую не весьма вожделенную для меня кафедру.

—840—

1879 г.

Первый день нового года начат и освящён был, по обыкновению, священнослужением в Кафедральном Соборе; но после литургии было необычайное множество поздравителей, гражданских и военных, с Командующим войсками А.Ф. Минквицем во главе.

Были получены мной в этот день и письменные поздравления.

Получено было мной письмо от неизвестного, подписавшегося „Христианин“.

Вот содержание этого оригинального письма:

„С новым годом имею честь поздравить Ваше Высокопреосвященство и пожелать совершенного благоденствия и полного в начинаниях Ваших успеха.

Да! вот наступил и новый год, но не каждый, конечно, встретил его весело; много есть в нашем городе бедняков, которым и перекусить нечего для нового года. Много видали мы нищих и калек, просящих подаяния и прежде, а теперь на праздниках их число ещё увеличилось; вероятно в надежде на доброе праздничное настроение жителей они покинули свои углы и трущобы и выползли на свет Божий с протянутой рукой и жалобным воплем о помощи.

Ваше Высокопреосвященство! Вы близко к сердцу принимаете бедствия народа, не щадите трудов и здоровья, чтобы облегчить участь бедняков, а потому осмеливаюсь обратить Ваше внимание на следующий проект для улучшения быта неимущих и уничтожения попрошайничества.

Вам, как лицу высокопоставленному, очень легко будет привести его в исполнение.

Проект мой состоит в том, чтобы предложить публике жертвовать для бедных 10% с рубля, платимого за билеты для входа в театры, маскарады и другие увеселительные заведения. Из этого сбора составит капитал совершенно достаточный для помощи неимущим; заведывание сим

капиталом и контроль над ним, под председательством Вашего Высокопреосвященства, поручить влиятельным лицам города и отчёты о приходе и расходе его помещать в местных ведомостях.

Примеру сего благотельного учреждения последует, конечно, вся Россия, и неимущая братия со слезами благо-

—841—

1879 г.

дарности вознесёт к Престолу Всевышнего тёплые молитвы о благоденствии Вашего Высокопреосвященства, как благотельного организатора и милосердного друга человечества.

Ожидаю с нетерпением результата сего послания“.

Но этот анонимный филантроп обманулся в своих расчётах: он не дождался и не мог дождаться никакого результата своего послания, при моём воззрении на христианскую благотворительность.

Благочинный Градских Харьковских церквей, Протоиерей Иоанн Чижевский от 8-го декабря минувшего 1878 г. за № 755 обратился к подведомым ему настоятелям приходов и их помощникам с предложением следующего содержания:

„До сведения моего дошло, что некоторые из оо. Протоиереев и иереев, вопреки постановлениям церкви и предписаниям Св. Синода и Епархиального Начальства, делают следующие отступления: 1, на литургии в воскресные и праздничные дни, вместо положенного времени, когда все верующие приглашаются „со страхом Божиим и верою“ приступить к принятию Св. Божественных и животворящих Таин Тела и Крови Христовой, приобщают детей после отпуска; 2, ходят, а иногда и ездят, к больным для приобщения оных, не с запасными Дарами, в дароносице, а с Св. потиром, также по окончании литургии, и 3, тоже по окончании литургии, оставивши в Св. потире несколько Божественной Крови, ходят, а иногда и ездят, в дома для приобщения больных детей.

Почему предлагаю ничего из выше прописанного отнюдь не допускать, а 1, как детей, так и взрослых, приобщать в церкви в одно, только для сего установленное, время, 2, в дома

прихожан для приобщения больных *исключительно* ходить или ездить с одной дарохранительницей и запасными Св. Дарами, а не с потиром, и 3, детей, не могущих принимать твёрдой пищи, исключительно приобщать только в церкви, а не в домах. Если некоторые из прихожан будут выражать своё неудовольствие за отказ в приобщении с чашей их малолетних детей, таковым предоставить право жаловаться Епархиальному Начальству. Если же дойдёт до моего сведения, что кто-либо и после

—842—

1879 г.

этого предложения будет по-прежнему производить выше-прописанные отступления от правил Церкви и предписаний Св. Синода и Епархиального Начальства, то о таковом будет немедленно доведено до сведения Епархиального Начальства. В ведении и исполнении сего расписаться и возвратить к благочинническим делам“.

Большая часть священников, прочитавши это предложение, написали под ним: „читал *такой-то*“. Но некоторые этим не ограничились, а заявили против Благочиннического предписания протесты.

Так:

1) Настоятель Преображенской церкви, священник Василий Лихницкий³⁷² написал под предписанием: „8-го дек. читал, но имею доложить Вашему Высокопреподобию по поводу сего Вашего предложения особо в непродолжительном времени“.

Но докладывал ли что-нибудь о. Лихницкий Благочинному, неизвестно.

2) Настоятель Благовещенского прихода, священник Аполлон Ильяшев написал следующее:

„В виду священной важности предмета, которого касается настоящее распоряжение, покорно прошу Ваше Высокоблагословение разъяснить мне: во 1-х, какие при этом имеются в виду *постановления Церкви, предписания Св. Синода и Епархиального Начальства*? Во 2-х, отменяются ли настоящим распоряжением те, известные Вашему Высокоблагословению, церковные постановления, в которых даётся священнику право ходить в дома для приобщения

больных и с дароносицей и с потиром и, при каждодневном Богослужении, от одного дня до другого оставлять для этой цели в потире часть Св. Даров; и если это последнее постановление не отменяется, то неужели из этих, таким образом оставляемых от одного дня до другого, св. даров, частицы должны быть перелагаемы предварительно в дароносицу? в 3-х, в пункте 1-м настоящего распоряжения запрещается ли только вводить в обыкновенную норму приобщение детей после отпуска, или же вообще запрещается приобщение детей после отпуска, если таковые будут при-

—843—

1879 г.

несены к этому времени по опозданию, потому что в своё время не могли протолпиться и др. причинам? и в 4-х, относительно пунктов 2-го и 3-го, ведомо ли Его Преосвященству настоящее распоряжение Вашего Высокоблагословения, так как точное выполнение указанных пунктов может повести к серьёзным последствиям? В виду важности настоящего предложения, покорно прошу Ваше Высокоблагословение ответить мне на предложенные вопросы письменно; до получения же такового разъяснения, настоящего распоряжения я не могу почесть для себя обязательным, хотя бы даже по той простой причине, что, как видно из всего вышеизложенного, недоумеваю как понимать его“.

3) Помощник Настоятеля Вознесенского прихода, священник Григорий Томашевский представил Благодичному на особом листе отзыв от 2-го января 1879 г. такого содержания:

„На основании предложения Вашего Высокопреподобия от 31 дек. за № 791, относительно приобщения взрослых и младенцев больных и о прочем, имею честь представить свои соображения.

1) Мне кажется, что распоряжение об этом не относится к власти и действиям Благодичного, а зависит от Представителя Церкви – Архиерея. Одни Архиереи только могут и должны своей властью искоренять установления, обычаи в практике церковной в своих епархиях; Пр. 97, о Св. Духе гл. 27 Вас. Великого.

2) Касательно приобщения больных в Христианской церкви уже целые столетия никогда, и никто не возбуждал вопроса: како причастити больного – с чашей ли, или без чаши, запасными ли св. дарами, или же остающимися по совершении Литургии. *Буди страж день и ночь* с крещением, покаянием и причащением. (Поуч. к новоп. Иерею от Свят. л. 6-й изд. 1852 г. и книг. о долж. пресв. с. 116). Больные причащаются во всякое время (ст. 114), но не сказано непременно запасными дарами. В первые века христианства употреблялись и диаконы для разности Божественной трапезы, остающейся после литургии (58 пр. VI всел. соб., Ап. пост. Кн. 8, гл. 13).

3) Бывают больные горловыми болезнями, немогушие про-
–844–

1879 г.

глотить св. частицу сухую, и дети, и взрослые; ужели же их оставить умирать без приобщения хотя одной Божественною кровью. Полагаю, что священник, допустивший это, при возможности причастить после обедни, должен быть безответен пред Богом любви, пред своей совестью и пред скорбными окружающими одр умирающего родными и близкими. У места ли тут формальность? Мф.26:28; Лк.18:15–16; Ин.6:55; Облич. Бог. Архим. Иннокентия § 177.

4) Где есть возможность ежедневно служить Литургию, издревле практикуется обычай ближайших больных причащать после литургии с чашей (Учит. Изв.). Таким образом, если позволительно и носить, и возить величайшую Святыню и в отдалённые места, то чаша не составляет ещё такой неприкосновенной святыни, чтобы с ней нельзя ходить к больным³⁷³. Евангелие святее чаши, и носится везде.

5) Остановив сразу древний обычай в городах и монастырях причащать больных и после окончания обедни, особенно детей, не успевших подойти к обычному времени приобщения, и ходить с чашей к ближайшим трудно больным горловыми болезнями, можно возбудить ропот в прихожанах, недоверие к священникам, уменьшение веры во св. Таинство и пр. Поэтому нам подобает быть невысокомудрствующе, по апостолу, но смиренными ведущеся, дабы не производить

разделения между верными о Христе. Мы стражи дома Бога Вышнего, не формой, а духом и истиной! Есть души горячо верующие во св. таинство причащения и в спасительное действие оного. Ослаблять сию веру формальностью, ни к чему не ведущей, не спасительно.

Так я думаю и так верю, и, если ошибаюсь, Милосердие Божие да не поставит мне в грех“.

Когда Благочинный Протоиерей Чижевский представил мне своё предписание с сделанными под ним подписями священников и особый отзыв священника Томашевского, – я, прочитавши всё это, оставил дело без дальнейших последствий.

–845–

1879 г.

3-го числа был у меня приехавший из Москвы вновь избранный профессор Харьковского Университета Пётр Алексеевич Безсонов, о котором уже писал мне из Москвы Викторов. Я принял почтенного профессора с радушием, как старого знакомого.

6 числа получено мной письмо от преосвященного Алексия³⁷⁴, который от 3-го числа писал:

„Преосвященнейший Владыко,

Милостивейший Архипастырь, Отец и Благодетель!

Смирнейше прошу принять моё искреннейшее приветствие с наступившим новым летом, которое да будет для Вашего Преосвященства летом Господним приятным. Да хранит Вас Господь во здравии, крепости и во всяком благополучии, и в грядущее, и во вся лета жития Вашего!

Тридцатый год иноческой жизни Вашего Преосвященства, и первый моей – какая огромная разница! Смирнейше прошу Святительских молитв Вашего Преосвященства о моем недостойнстве, да помилует меня начинающего не с начала, а прямо с верху, Господь Бог своею милостью на новом для меня пути!

Здравие Владыки³⁷⁵ нашего не вполне удовлетворительно и о поездке в Петербург на вчерашнем докладе он говорил с сомнением. В 1-й день праздника Рожд. Христова служил у себя

на подворье. Спаси его, Господи, для блага церкви и нашего (т. е. викариев)!

Смиреннейше испрашивая Архипастырского благословения и святительских молитв Вашего Преосвященства с совершеннейшим почитанием и глубочайшей преданностью, имею счастье пребыть“...

7-го ч. писал я в Вильну Попечителю учебного Округа, Николаю Александровичу Сергиевскому:

„Приношу Вам сердечную благодарность за приветствие с праздником и за Ваши искренние благожелания.

Совершающиеся на наших глазах происшествия в школьном-юношеском мире, поистине, печальны. И Вы совершенно правы, указывая причину этих прискорбных явле-

—846—

1879 г.

ний в охлаждении веры и любви к Церкви. Справедливо и то, что пастырям церкви давно бы пора подумать об устранении этого зла. Но спрашивается, как пастырям приступить к этому делу, с чего начать устранение зла? Устной проповеди пастырей не хотят слушать; или слушают только такие проповеди и таких проповедников, которые удовлетворяют лишь праздному любопытству: всё догматическое, всё духовно-нравственное и назидательное в проповедях большинству кажется устарелой схоластикой. Изобличение с церковной кафедры современных пороков и заблуждений ещё более оскорбляет утончённый слух и вкус т. наз. интеллигентной публики. Мне не очень давно писали из Москвы, что речи нового Московского Викария, Преосвящ. Амвросия, направленные против современного общественного духа, многим и очень многим не нравятся. Ещё менее наше современное интеллигентное общество интересуется *печатной* духовной литературой. Никто из учёных светских мужей и понятия почти не имеет о духовных журналах, не говоря уже о специальных богословских сочинениях. В так называемых публичных городских библиотеках собирается всякая литературная дребедень, но нельзя найти ни одной почти духовно-нравственной книги, не исключая даже евангелия. Я недавно слышал от одного из здешних

священников следующий поразительный факт. Нынешней осенью он провёл несколько недель в Ялте, где существует публичная библиотека, которую он нередко посещал. Раз он спросил у библиотекаря евангелие в русском переводе; но евангелия не оказалось, а ему, вместо евангелия, подают алкоран! Итак, в православной русской библиотеке магометанский мулла может найти свою священную книгу, а православный священник лишён этой возможности.

Во Владимире один священник написал и напечатал в местных Епарх. Ведомостях сильную изобличительную речь по поводу *великопостных* спектаклей³⁷⁶. Губернатор в ужасе прибежал к покойному архиеп. Антонию и чуть не требовал за такую дерзость ссылки в Соловецкий мона-

—847—

1879 г.

стырь смелого священника. А вслед затем последовала к Преосвященному по этому поводу из СПб. от высшего цензурного Управления сильная нота.

Епархиальный архиерей естественный блюститель за преподаванием закона Божия во всех учебных заведениях, существующих в пределах его епархии, но для него закрыты двери не только в высшие учебные заведения, но иногда и в средние. В Харькове, напр., некоторые директоры гимназий не дают архиерею знать о том, когда у них бывает экзамен по Закону Божию. Об Университете уже и говорить нечего. В Казани, впрочем, как я слышал, приглашают Архиерея на экзамены в Университет, но присутствие на экзамене, как мне передавали также, для архиерея — истинная пытка. Так бесчинно и так нагло держит себя пред архиереем нынешняя молодёжь!

После сего, что же прикажете делать нам, в особенности провинциальным архиереям, почтеннейший Н. А.?

Нет, не от одних пастырей надобно ожидать и требовать забот и усилий к прекращению, или, по крайней мере ослаблению существующего зла. Не менее, если не более, могут и должны содействовать этому власти и начальства светские, как словом вразумления юных мятежников, так ещё

более собственным примером. Я уверен, что если бы все начальства учебных светских заведений были по своему образованию и нравственным качествам таковы, как настоящий г. попечитель Виленского учебного Округа (говорю это по сущей справедливости, а не из лести) и действовали бы в своей сфере, как действует он, т. е. с такой же рассудительностью и энергией, – не было бы, по крайней мере, наполовину таких возмутительных явлений, какие совершаются пред нашими глазами. Судите сами, можно ли требовать от воспитывающегося юношества особенной горячности в вере и любви к церкви, когда мы не видим таких качеств в их учёных руководителях и воспитателях? Больно видеть и слышать, как иные православные наставники и начальники (об иноверных не может быть уже и речи) индифферентно и пренебрежительно относятся к учению и Богослужению Православной Церкви. В самые великие праздники и высокаторжественные дни их или вовсе нет в храме, или если и

–848–

1879 г.

приходят к концу Богослужения, то разве только для свидания с друзьями и приятелями – ни одного поклона пред св. иконами не положат. О таинствах исповеди и причащения – существенной потребности каждого истинного христианина едва ли все ежегодно помышляют.

Что сказано мною о начальствующих и учащихся в светских учебных заведениях, тоже должно отнести и к представителям нашей светской литературы, которые своими гнилыми и либеральными произведениями не меньше, если не больше, чем школьные преподаватели, развращают наше молодое поколение. Мне пишут из Киева, что там, в праздник Рождества Христова, умер без напутствования св. таинствами редактор местной газеты „Киевлянин“, бывший профессор Университета Шульгин, о котором притом говорят, что он несколько лет не исповедовался и не причащался, и поэтому его едва не лишили за это христианского погребения. Можно ли было ожидать от такого литератора чего-либо доброго и назидательного?..

Но довольно. Я слишком далеко простёр своё слово“.

8-го ч. получено было мной письмо из Ладинского женского монастыря, Полтавской епархии, от бывшей Игуменьи Митрофании.

Она писала от 2-го числа:

„Наступил новый год, и я мысленно переносусь к Вам и приношу Вашему Высокопреосвященству моё поздравление и молю Бога, да сохранит Он Вас от всякого зла и скорби.

Не писала я к Вам, Владыка Святой, ранее, дабы иметь возможность дать Вам известия о моей жизни здесь, более основательные и верные, так как в первые дни, после моего приезда, могла сделать более или менее ошибочное определение о всех и обо всём встретившем меня здесь, но, слава Богу, первое благоприятное впечатление оправдалось, обитель мне так понравилась, что я желаю здесь и умереть. Мать Игуменья Дорофея так внимательна, добра и сострадательна ко мне, что бóльшего участия не могла бы ожидать нигде и никогда. Помещение она мне дала отличное, настолько просторное, что для нашей семьи всем покойно и хорошо. В церкви благолепие, стройное пение, соблюдение устава – всё мне по духу и

—849—

1879 г.

напоминает мне Владычный монастырь. Мать Игуменья добра, разумна и честно относится к своему трудному положению; мы с ней сошлись, и мне отраднее беседовать с ней; она – истинная монахиня, любящая Бога и заботящаяся о своём монастыре, но у бедной скорбей немало, пришлось ей побороться много после всех неурядиц и беспорядков, бывших при её предместницах. Монастырь своекоштный, училище трёхклассное, всех девочек 75-ть, из которых 25 содержатся на счёт обители; училищное здание теперь строится за оградой, по плану на один миллион кирпичей; кирпичный завод свой.

Вот Вам, Владыко святой, вкратце описание внутреннего порядка обители; внешность тоже хороша; соборная церковь выстроена по плану великой церкви Киево-Печерской Лавры, трёхпрестольная, зимняя – тоже трёхпрестольная; постройки все по мере возможности мать Игуменья возобновляет;

местоположение очень хорошее, за монастырской оградой лес монастырский, а с другой стороны река. Жизнь здесь во всём относительно продовольствия привольная, свежая рыба баснословно дешева; климат тоже очень хорош. Все эти условия жизненные также весьма приятны для меня, не имеющей собственных средств к жизни, а привыкшей жить прилично и с удобством. — Слава Господу Богу, не оставляющему меня нигде и никогда!

Ваше Высокопреосвященство оказали мне столько участия в последний мой проезд через Харьков, что, веря несомненно в отеческое расположение Ваше, я осмелилась утрудить Вас этим моим письмом. Вы, Владыко, получили рукоположение от нашего Святителя Филарета, Вы относились к нему с сыновним доверием и благоговением, и видя Вас я много утешалась воспоминаниями о прошедшем. Да, счастливы мы, что Господь привёл нас знать близко и пользоваться отеческими милостями великого иерарха церкви нашей; верую, и теперь он не оставит нас молитвами своими. Эта мысль утешала и ободряла меня во дни гонения, утешаюсь и теперь при воспоминании о прошедшем.

Простите, Владыко Святый, и благословите меня грешную, глубоко преданную и благодарную Вам“.

—850—

1879 г.

9-го числа получил я письмо из Новочеркасска от бывшего у меня незадолго перед тем земляка, Инспектора народных училищ Области войска Донского, Александра Лукича Крылова³⁷⁷. Вот что он писал мне от 5-го числа:

„Чем могу я отблагодарить Вас за те поистине приятные минуты, которые я провёл у Вас в дорогой и всегда памятной для меня беседе, конечно, почти дословно у меня записанной? Ведь всё, что я прилагаю при сём³⁷⁸, только капля, крупица, в сравнении с тем, чем Вы меня одарили. Я пока занят чтением „Воспоминаний“³⁷⁹. Начавши читать вчера, т. е., только что приехавши в город, я уже дошёл до 108-й стр., читаю, и не могу оторваться. В наш избалованный многочтением и многокнижием век, когда притупленный вкус редко по сердцу находит книгу,

это великое достоинство книги, что её не хочется оставить; оставишь по необходимости, но я думаю, что мне не будет грустно и скучно, потому что у меня есть прелестная книга. Таково впечатление от книги „Воспоминаний“. Читаю я много. Но, ей, давно не испытывал того благодушие, кроткого и тихого влияния, которым запечатлена вся книга. Она же даёт много сведений и о жизни Вашего Преосвященства. При чтении её, я переносусь в родной Муром, вспоминаю и целый ряд других лиц; люблю мысленно священными древностями Москвы и Троицко-Сергиевой Лавры, – словом, переживаю много прежних, хороших минут. А разве это немного?

Смею доложить Вам, что одно из приятных воспоминаний из Харьковских впечатлений оставила во мне беседа с Вашим Преосвященством. Ей, я не ожидал такого приёма, и, признаюсь, не заслужил. Постараюсь заслужить, чем и как могу, если только это возможно в моём скромном положении.

2-го января я был у Его Превосходительства³⁸⁰. Принял ласково; говорил об университете, справился о здоровье

–851–

1879 г.

Вашего Преосвященства, спросил меня, говорил ли я о предложении, которое он сделал мне? А предложение Его Превосходительства таково. Министерство просит г. Попечителя рекомендовать ему лиц, которые могли бы составлять книжки (брошюры) для народного чтения с целью укрепления в народе православной веры, доброй нравственности и преданности престолу и отечеству. Г. Попечитель предлагает мне, не угодно ли мне удостоиться этой чести? Я скромно доложил Его Превосходительству, что приношу на его благоусмотрение свои малые труды, и доказываю ему, что это 20-я только доля того, что я писал и печатал по этнографии, археологии (местной, донской)³⁸¹ и т. д., и как будто я могу считать себя правоспособным на эту работу. – „А какое вознаграждение за труд Ваш положите?“ – „Я, Ваше Пр-во, человек довольно бескорыстный; о вознаграждении и не смею думать“. – „Вас не обидят. Печатать будут тоже на казённый счёт“. Всё это хорошо,

прекрасно даже. Вдруг обратили внимание на такого скромного человека.

Примите уверение в искреннем к Вам почтении и преданности“.

13-го числа писал я сам в Москву Помпею Николаевичу Батюшкову³⁸²:

„Препровождая при сём к Вашему Превосходительству официальный ответ на два почтеннейших письма Ваши по предмету пересылки пожертвований в пользу Болгарских и Румелийских церквей, долгом поставляю принести Вам и достойнейшей супруге Вашей моё усерднейшее поздравление с наступившим новым годом. Верховный Владыка времён и лет да воздаст Вам временными и вечными благами за Ваше благочестивое усердие и попечение о благолепии православных храмов Божиих!

Если верно газетное известие о пожаловании Вам Православным Князем Сербии Орденских знаков Такова, то позвольте принести Вам с этой наградой сердечное поздравление.

—852—

1879 г.

Не знаю, получили ли Вы мою книгу о преосвященном архиепископе Леониде. Простите, что я не приложил при ней особого письма.

Повторяя Вашему Превосходительству мою душевную признательность за Ваши прежние ко мне милости, с глубоким уважением и преданностью имею честь быть“....

16-го ч. получено было мной второе уже письмо из Новочеркасска от Инспектора училищ А. Л. Крылова. Но это письмо было продолжением первого (от 5 числа). И вот что ещё писал мне добрый земляк от 10-го числа:

„Дорогую Вашу книгу „Воспоминаний“ дочитал со слезами на глазах. Преосвященный Леонид в письмах Вашего Преосвященства и своих собственных выступает как живой. Он был поэт с прелестным сердцем; но не менее прелестно и то сердце, к которому обращены эти прелестные, поэтические, религиозные, возвышенные и одушевлённые письма.

Прочитавши Вашу книгу, Милостивый Архипастырь, я пожалел, что дочитал, не оставивши хоть немного для чтения вечером. Этакое благодущие вселяет книга. Так бы и хотелось подражать и Преосв. Леониду и Вашему Преосвященству. „Дух бодр, плоть же немощна“.

Примите, Милостивый Архипастырь, мою усердную и сердечную благодарность за то наслаждение, которое я испытал при чтении Вашего Преосвященства“.

После сего я не мог не отозваться на такие задушевные письма любезному земляку, и вот что писал я ему от 18-го числа:

„Получив два письма Ваши, спешу отозваться на них хотя в коротких словах.

Очень рад, что имел удовольствие познакомиться с таким добрым и любезным земляком, как Вы. Радущие, с каким я встретил и принял Вас на первый раз, не изменится, если Вы будете посещать меня чаще и чаще.

Усердно благодарю Вас за доставленные мне брошюры. Ваше Воспоминание о Преосвящ. Никаноре прочитал я с удовольствием. А читали ли Вы его поучение о Премудрости, сказанное в Уфимской Семинарии и напечатанное в двух номерах (3 и 4) Цер.-Общ. Вестника за текущий

—853—

1879 г.

год? Признаюсь, поучение с церковной кафедры в 12-ть газетных столбцов мелкой печати, как бы оно ни было велемудро и поучительно, не может не утомить какого бы то ни было слушателя, выслушавшего уже и выстоявшего на ногах продолжительную архиерейскую литургию, и притом, быть может, в тесной и душной церкви, каковы большей частью наши церкви домовые. Это, по-моему, не сообразительно и не практично.

С нового года я начал повествование, о котором Вы имеете уже некоторое понятие, с начала, т. е. с детства, и написал уже листов десять. Когда опять приедете в Харьков, услышите эту повесть. Но об этом до времени прошу не разглашать. Я просил

бы Вас преждевременно не оглашать и того, что Вы из моих с Вами устных бесед занесли в свой дневник.

Призывая на Вас и на ваши литературно-педагогические труды Божие благословение, с душевным к Вам благорасположением остаюсь“....

20-го ч. писал я в Уфу законоучителю Гимназии, свящ. Е.Н. Соловьеву:

„Благодарю Вас за приветствие меня со днём ангела, с праздниками Рождества Христова и новым годом. Взаимно и Вас поздравляю с новым летом благодати Господней.

Радуюсь о добром к Вам расположении Преосвящ. Никанора. На сих днях я прочитал в Цер.-Общ. Вестнике (№№ 3–4) поучение Его Преосвященства, сказанное в Семинарской Церкви. Желал бы я знать, какое впечатление произвело на слушателей это пространное пастырское поучение? Напишите мне об этом искренно и откровенно.

Известно ли Вам, что у меня в Семинарии новый Ректор – Ваш сверстник и со-воспитанник по академии? О. Протоиерей Разногорский мне сказывал, что он с Вами был в добрых товарищеских отношениях“.

22-го числа посетил меня бывший профессор Сельского Хозяйства в Новороссийском Университете, Действ. Ст. Сов. Иван Иустинович Палимпсестов³⁸³, уроженец Саратовской губернии, духовного происхождения, воспитанник

–854–

1879 г.

Саратовской Семинарии, сверстник по образованию Преосвященному Гурию, епископу Таврическому, с живым характером и свободным даром слова. Его имя известно в сельскохозяйственной литературе. Так, 1) им составлен и напечатан в 1855 г. в Одессе „Отчёт о действиях Императорского Общества сельского хозяйства южной России в продолжении 25-летнего его существования; 2) ему же принадлежит составление „Словаря сельскохозяйственных растений“, и пр. В последнее время И. И-ч живёт в своём имении, близ Феодосии, в Крыму. В Харьков приехал он по своим семейным обстоятельствам.

От Преосвященного Гурия он передал мне поклон и при этом сообщил, что он ведёт совершенно замкнутую жизнь и отличается характером скрытным. Когда в беседе между нами зашла речь о Синоде, он заметил, что и там у него есть товарищ по Семинарии и земляк Ив. Гр. Терсинский³⁸⁴, Управляющий Контролем при Св. Синоде. О последнем он передал мне следующий факт. Когда он, при свидании в СПб. с Терсинским, спросил его, как трудны его обязанности по службе, тот отвечал: „если бы все его занятия, в продолжении года, соединить вместе, то они легко могли бы быть исполнены в 24 часа“. Поистине великие и тяжкие труды! И за такие труды велико ли вознаграждение? Всего – 5000 р. при казённой квартире, генеральский чин и две–три звезды. Не обидно ли это?! Рассказывал также Палимпсестов, как Граф Д. А. Толстой, бывши в 1875 г. в Феодосии, и вошедши в алтарь собора, просил у настоятеля позволения, по праву Обер-Прокурора Св. Синода, приложиться к престолу и получил оное...

24-го ч. присылал ко мне богатый рыбный торговец Н. Ем. Сериков своего приказчика просить разрешения сопровождать на кладбище тело умершей его 15-тилетней дочери музыкой. Такая просьба со стороны малообразованного, хоть и весьма богатого, купца крайне удивила меня. Я отклонил эту просьбу и не дал совета забавлять сопровождавших тело умершей музыкой.

25-го ч. явилась ко мне Харьковская купеческая вдова
–855–
1879 г.

(фамилии не помню) и представила письмо, писанное на греческом языке, прося перевести его на русский язык. При этом она объяснила мне, что её сын, обучаясь в Чугуевском юнкерском училище, познакомился там с пленным турецким офицером, и увлечённый им, бежал в августе 1878 г. в Константинополь. Огорчённая таким поступком легкомысленного сына мать обратилась, по чьему-то совету, к Константинопольскому Патриарху с просьбой оказать содействие к возвращению её сына в родительский дом. Святейший Патриарх не отверг просьбы несчастной вдовы,

повелел своему, архидиакону принять меры к розыску её сына и о последствиях розысков её уведомить. И вот что писал вдове почтенный архидиакон от 20 Ноября 1878 г.:

„Милостивая Государыня!

Уединённый от других, испытывая скорбь душевную при мысли о трагическом и поражающем сердце случае бегства и заблуждения сына Вашего, Ивана Никифорова, я, по приказанию Его Всесвятейшества Патриарха, спешу дать Вам ответ на письмо ваше от 6/18 октября.

Известились мы, Милостивая Государыня, что сын ваш ушёл с возвратившимся назад оттоманом Али в Константинополь в надежде на хорошее будущее и что, вследствие того, что он мог прийти в сообщение с христианами, он был отослан, как оказывается, под строгим надзором на Оттоманскую морскую службу на броненосце, где он и пробыл несколько времени в ожидании. Впоследствии он переселён в Константинополь, где, по внушению и убеждению своего близкого друга, совращён по несчастию и принял ислам.

Усердное ходатайство Патриарха осталось бессильным как в том, чтобы произвести действие пред здешними властями, так и в том, чтобы открыть следы этого, а за тем и при самом положении Патриарха ему ничего не оставалось такого, чтобы он благовременно мог сделать, что только можно сделать при подобных обстоятельствах, для спасения и возвращения по несчастию впавшего в заблуждение сына вашего.

Сообщая об этом к сведению вашему, я выражаю при этом, с одной стороны, чрезмерную нравственную тугу, ко-

—856—

1879 г.

торую ощутило бы всякое христианское сердце при этом трагическом известии, а с другой стороны, извещаю вас об этом конфиденциально, чтобы вы позаботились походатайствовать о дальнейшем через здешнее Царское русское Посольство.

За сим ещё выражая вам сердечную скорбь, которую я испытываю при воспоминании об этом событии, остаюсь Весь к услугам Архидиакон Герман Михайлов.

Р. S. В эту минуту я известился, что сын ваш услан отсюда в военную службу“.

27-го ч. имел я честь получить письмо из Твери от высокопреосвященного архиепископа Евсевия³⁸⁵. Его Высокопреосвященство писал мне от 24-го числа:

„Преосвященнейший Владыко
Милостивейший Архипастырь
Возлюбленный о Господе брат!

Приношу Вам, Милостивейший Архипастырь, искреннейшую мою благодарность за присланные книги и молю Бога, да укрепит Ваши силы для новых трудов, полезных и благопотребных для нашей Православной Церкви и любезного Отечества.

И ещё священным долгом считаю принести Вашему Преосвященству мою глубокую благодарность за Ваше Начальническое благорасположение и отеческое попечение к моим родным, коих, как Вам известно, у меня в Харькове немало.

За сим прошу Ваших Святительских молитв и продолжения Вашего доброго расположения ко мне и моим присным, с истинным к Вам почитанием и братской о Христе любовью и преданностью имею честь быть“...

Посылая мне это послание, воображал ли благодушный архипастырь, что через три месяца я буду его преемником на Тверской кафедре?..

28 числа писал я Настоятелю Площанской Пустыни, архимандриту Моисею³⁸⁶:

„Вы гневаетесь, без сомнения, на меня за то, что я долго не отвечаю на ваши письма: простите. А я сержусь на Вас за то, что не исполнили своего обещания посетить меня.

—857—

1879 г.

Вы думали ехать прошедшим летом в Киев, и не собрались. А я не думавши долго, ни гадавши, съездил туда в сентябре поклониться святым и повидаться с новым Владыкой и с старыми друзьями-земляками. У Вас есть ли в Киеве кто-нибудь теперь из старых знакомых?

Видел я в академии присланных Вами в дар музею идолов; был в Семинарии, где Вы воспитывались; неделю жил в Михайловском монастыре, где и Вы, некогда, с Владыкой Иеремией, вероятно, пребывали.

Если Вы давно не были в Киеве, то, пожалуй, и не узнаете его: так он расширился и благоукрасился.

Обещанные Вами, в случае личного свидания, сведения о вашей обители, но оставшиеся при Вас, Вам следовало бы изложить в своём последнем письме.

Признаюсь Вам, я не люблю получать короткие и бессодержательные письма; не люблю и сам писать кратко, если только позволяют мне служебные дела“.

29-го ч. писал я в Москву Протоиерею С. И. Зернову:

„Благодарю за Ваши поздравления.

Да дарует Всеблагий Господь и Вам пройти мирно и безмятежно наступившее поприще нового лета!..

О современном состоянии нашего общества и гражданского, и церковного прискорбно и говорить. Либерализм, социализм, нигилизм проникают во все слои нашего общества.

М. в своей статье о Юрьевском архимандрите Фотии (Вестн. Евр. 1878 г., ноябрь и декабрь) издевается над сим последним и называет его фанатиком, но, право, мне кажется, не худо было бы, если бы и в наш, мнимопросвещённый век, явился кто-либо вроде Фотия, с такой же силой духа и с такой же ревностью о защите Церкви и православия.

Забота Москов. Епарх. Начальства о снабжении сельских приходов церковными или общественными постройками весьма похвальна, но спешить приведением в исполнение проекта относительно сокращения приходов и соединения приходов, по моему мнению, едва ли следует. В Харьковской епархии проект этот осуществлён ещё в 1873 г.; но Вы не можете представить, сколько он произвёл и до

—858—

1879 г.

сих пор производит волнения в епархии. Крестьяне, у коих закрыли церкви, их собственным иждивением сооружённые и заставили их ходить в чужую церковь вёрст за пять — за десять,

ропщут, и некоторые угрожают даже отпадением в раскол; между духовенством возбуждена зависть и вражда, особенно если Настоятель, хотя и старше своего помощника по службе, ниже его по образованию. Сверхштатные, до сих пор не все ещё размещённые по штатным местам, и пользующиеся прежними выгодами в ущерб штатных членов причта, служат предметом ненависти и гонения со стороны последних. И вот при сём какие бывают ужасные случаи. В одной из соседних с Харьковскою епархией, не далее, как в минувшем году, один сельский священник, не зная, как выжить от себя лишнего, сверхштатного, причетника, решился посягнуть на его жизнь. Об этом производится уголовное дело в одном из здешних окружных судов. У меня не проходит почти дня, чтоб не было жалоб или от прихожан на отнятие у них причта; или от духовенства на взаимные между собой недоразумения. Вот какая-нибудь деревня перечислена из одного прихода в другой, но крестьяне не хотят обращаться с своими требами к новому причту и, по привычке, идут к прежнему, а этот не отказывает в удовлетворении их просьб, по корыстным, разумеется, побуждениям; вот и повод к жалобе. И этим жалобам нет конца.

А где мы будем брать впоследствии кандидатов священства? У меня в минувшем году из 43-х учеников V – специального класса – 24 ушли в Университет. Правда, на год или на два у меня есть ещё запас в сверхштатных священниках, а затем что будет? На Кавказе, в Ставропольской епархии, давно уже истощился запас кандидатов, окончивших курс Семинарии; Преосвященный набирает себе священников в соседних епархиях из неокончивших курс диаконов. Из моей епархии отправились туда до 15-ти, если не более, диаконов и облечены саном священства. В Черниговской епархии, как мне сказывали, до 70-ти или более священнических вакансий, и замещать их нечем. По необходимости, должны будем возвратиться к блаженным, временам XV–XVI столетия“.

—859—

1879 г.

1 февраля из Церковного Вестника (№5) я узнал, что 1879 г 26-го Января скончался в СПб. Член Св. Синода, архиепископ

Василий (Лужинский), мой предшественник по Полоцкой кафедре. Мир его душе³⁸⁷.

—860—

1879 г.

4 ч. получено было мной письмо из села Мосолова от Е.И. Богаевской, писанное от 17-го января. Вот содержание этого запоздалого письма:

„Вчера возвратилась из Москвы от дорогой моей больной матери; сегодня беру перо, чтобы умолять Ваше Преосвященство о прощении за мелко, неразборчиво исписанные листы, утрудившие глаза Ваши и, вероятно, расстроившие нервы, потрясённые трудами и заботами. Жизнь моя, как Вы видите из моих Записок, полна резких перемен и не стоит внимания, но некоторые случаи могут интересовать, как рисующие великие тайные черты милосердия, снисхождения Архиепископа Ярославского Леонида и других усопших Святителей. Простите же, Преосвященнейший, великодушно меня недостойную.

Была в Ярославле на могиле святого Владыки, часа три провела у него в холодном Соборе, но на душе было тепло, легко; лампадка теплится, будто его святая душа; в храме ни души; упросила сторожа запереть меня, пока исполнит, что ему нужно, и получила просимое. Спаси его Господи! Скоро быстро пролетели часы. Святитель отдыхает, осенённый знамёнами побед; образ Благовещения Б. Матери, образ Св. Николая и св. великие Князья как бы ограждают останки его от мирских тревог и злобы дня. Хорошо, гостеприимно принял меня хозяин трёхаршинной полосы земли. „О чём тоскуешь“? – „Вот всё, что нужно на земле“. Не ушла бы я оттуда, да не моя воля. Владыко Святой! свезла ему и Ваш поклон, и Ваш дружеский привет. Образ драгоценной Озерянской Б. Матери положила на гроб его и приняла от него.

Сказать ли Вам, Святейший Владыко, как грустно у нас в селе; вот муж мой больной, хилый; одно утешение служба в храме; понятно, что и болезнь будто слабеет, слыша общие моления, да и душе легко, но закрыли наш приход, закрыли наш каменный и далеко не бедный храм Успения Б. Матери; храм

исторический, выстроенный на жертвованные деньги заражённых чумой. Крестьяне должны идти за 5–7 вёрст. У нас служба в две недели раз, священник за пять вёрст, больных много, треб немало, – каково же и священнику, каково и приходу? Великие праздники близко, а мы не знаем, бу-

–861–

1879 г.

дет ли служба или нет. Пусто и грустно в праздничные дни, с призывом православных на молитву, слышать разгульные песни, шум празднующих в месте недобром и далеко нечестном. Жаль народ, жаль нас помещиков, которых тут пять семейств. Бывают заказные обедни и довольно часто, но никак не упросим духовенство давать нам знать, а мы ближайšie соседи храма – менее версты наш дом, как же не трудно другим? Отовсюду жалобы и слёзы, да и правду сказать ропот и недобрые советы. Как же быть? У нас в доме бывают часто всенощные, приходят из ближней деревни крестьяне, а дальние остаются без утрени и обедни. Грустно, а уж как больно, что из-за небольшого прибытка одному человеку губят нравственность и чистоту предковских заветов. Добрый пастырь был обеспечен, да кто бы отказал разделить кусок последний с ним? Недобрый же и при полнейшем довольстве сыт не будет; это, кажется, не ошибочное мнение. За что же лишили нас храма? Кому наскучило знать, что в сёлах одна радость – церковь, одно утешение – церковь, одно прибежище в скорби – церковь? Грустно, до невероятия тяжело.

В Москве волнуются, слыша только о закрытии приходов, не дай же Бог испытать это горе и злейшим врагам!

Простите, Владыко Святый, открытую, прямую речь, но не мешает своевременно предупредить какими путями вкореняется раскол. В Тульской губернии процветает секта молокан, и вожаки начинают посещать наши места – цель понятна: овцы без пастыря одна за другой вслушиваются в льстивые, лукавые речи, и беспоповский толк пускает глубокие корни. Храни Бог и защити нас Царица небесная!

Владыко Святый! не мне грешной и худшей всего мира объяснять постановления духовных властей, но и моё жёсткое

сердце страдает; ведь в храм звались не одни праведники, но и труждающиеся и обременённые грехами, пороками и невзгодами жизни; моё то место тут и было“.

Вот что писано было мною в ответ на это письмо от 27-го февраля:

„Возвращаю Вам при сём прочитанные и перечитан-

—862—

1879 г.

ные мной письма почившего в Бозе Преосвященного Леонида. Подлинно, они должны составлять для Вас неоценённое духовное сокровище, которое естественно Вам хранить и беречь.

Что скажу Вам относительно ваших автобиографических записок? Вы требуете, чтоб я предал их огню, но мне жаль истреблять их целиком. В них так много жизненной правды, и такие заключаются интересные сведения о ваших отношениях к великим иерархам Церкви, что мне хотелось бы пощадить их. Не позволите ли мне, изгладив некоторые, наиболее резкие и выдающиеся места, прочее сохранить, для назидания грядущим поколениям? Буду ожидать вашего милостивого решения.

Усердно благодарю Вас за то, что не забыли и от меня сотворить поклонение пред могилой моего приснопамятного друга.

Посылаемую при сём просфору прошу принять от меня, как знамение молитвенного о Вас воспоминания.

Р. С. Искренно разделяю вашу скорбь о закрытии вашего прихода“.

5-го ч. писал я в Киев Профессору Д. Академии, В.Ф. Певницкому, в ответ на его письмо от 29-го дек. 1878 г.:

„Простите, что долго не отвечал на ваше любезное письмо от 29-го декабря. Если ещё не поздно, прошу принять и от меня усердное поздравление с наступившим новым годом, с искренним желанием Вам и семейству вашему доброго и многолетнего здоровья.

История с Шульгиным достойна примечания. Церковь едва не лишила его христианского погребения, а мир сопровождает его в загробную жизнь с всевозможными почестями. Не

знамение ли это времени? Преосвященному Иоанну делает великую честь его мужество, но жаль, что он не выдержал его до конца. Хороши и отцы *кольценосные*³⁸⁸ иереи!“...

8-го ч. получил я письмо от Настоятеля Площанской Пустыни, архимандрита Моисея. Он писал мне от 4-го числа, в ответ на моё письмо от 28 января:

„Письмо Ваше от 28-го января получил 2-го февраля.

—863—

1879 г.

Вы пишете, что сердитесь на меня за то, что я не исполнил своего обещания посетить Вас, — в этом простите. Отдалённость пустыни моей от железной дороги, летние полевые работы, производящиеся под непосредственным распоряжением Настоятеля, и другие занятия по хозяйственным частям, ремонтровка монастырских зданий, непрерывное пребывание за монастырскими службами, коих в сутки 6-ть, как то: вечерня, правило до 7-ми часов, с 7 часов до часа ночи отдых, с часа утра до 4½ пополудни — это в простые дни, а в праздничные, воскресные и в двенадцатые, после утреннего отдыха, в 6-ть часов акафист Б. Матери, после — ранняя, в 8½ поздняя — не дали мне и подумать отлучиться из обители. Теперь, узнавши причины, удержавшие меня, не только не посердитесь на меня, а пожалеете меня. В Киеве был я в 1858 году при переезде из Тифлиса в Смоленск на Ректуру и полагаю, если бы пришлось побывать там, не узнал бы его, но едва ли когда-либо я побываю в Киеве из Площанской Пустыни, так она приковала меня к себе. Очень приятно, что Вы видели присланных мной в дар музею идолов и побывали в Семинарии той, в которой я воспитывался, и пожил в Михайловском, в котором и я жил несколько лет у Преосвященного Иереи; из Михайловского с ним из Киева выехали на Кавказ.

Теперь слово о моей пустыни, о которой Вы желаете получить от меня сведения. Богородицкая Площанская пустынь находится от города Орла в 116 верстах, а от железной дороги на Карачев 90 вёрст, а от Дмитровска-Севска в 45 вёрст, а от железной дороги на Курск в 150 верстах. Она не заключает в себе ни огромных зданий, ни великих богатств, не поражает

посетителя и дикостью или особенным величием природы; в ней всё просто, скромно и привлекательно этой скромной простотой своей. Удалённая от всякого жилого места, окружённая со всех сторон лесами, пустынь вполне соответствует характеру уединённой иноческой жизни. В пустыни, в настоящее время, 24 иеромонаха, 12 иеродиаконов, 27 монахов, 27 послушников определённых, да половину неопределённых, есть скотный двор, лошадей 50, рогатого скота – дойных коров 25, а всего рогатого скота 150 штук

–864–

1879 г.

завода Черкасского; скот – здоровый, рослый. Своя пашня, свой огород, три мельницы, свой сенокос, две пасеки с сотней ульев.

Поздравляю с концом четырёхлетия и началом пятилетия вступления Вашего на Харьковскую кафедру“.

С 9-го на 10-е число, в пятницу сырной недели, совершилось в Харькове потрясающее событие – злодейское покушение на жизнь начальника губернии, Князя Дмитрия Николаевича Крапоткина.

Вот как описано это событие в Харьковских Губернских Ведомостях (№ 39, 13-го февраля):

„В этот день, т. е. 9-го числа, Его Сиятельство в 11 ч. вечера возвращался домой с детского бала из института благородных девиц. В его карете было открыто окно с левой стороны. Экипаж приближался уже к дому, оставалось только проехать пространство около Вознесенского сквера, как вдруг кто-то с левой стороны ехавшего экипажа выстрелил в открытое окно кареты; пуля попала в левое плечо его сиятельства, раздробила ключицу и засела, по-видимому, в позвоночном столбе.

На другой день, утром, по всему городу разнеслась эта печальная весть. Харьковское общество всех слоёв спешило в дом его сиятельства, чтобы выразить свои искренние чувства соболезнования к несчастью, постигшему его сиятельство и, можно прибавить, весь город. Комнаты больного не переставали наполняться в течение всего дня; соболезнование было общее: все хотели видеть страдальца, лично выразить ему

сочувствие и одолевающее всех полное омерзение к гнусности злодеяния; но состояние больного было таково, что к нему, по совету медиков, не допускался никто“.

С ужасом узнав, на другой день, об этом страшном событии, я поспешил в дом поражённого пулей страдальца, но не мог видеть его. Тут, однако ж с утешением узнал, что Князь Дмитрий Николаевич едва лишь внесён был в дом, как, прежде всякой врачебной помощи, потребовал к себе духовника и после исповеди причастился св. Таин. Вот свидетельство о благих плодах доброго семейного воспитания, какое получил страдалец – князь в своём детстве.

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1902 год // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 2. С.
401–442 (4-я пагин.)**

–401–

12 декабря 1902 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, М. Муретова, С. Глаголева и А. Введенского.

Слушали: I. Сданный *Его Высокопреосвященством* с надписью: „1902 г. Окт. 18. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя *Его Высокопреосвященства* из Святейшего Синода от 14-го октября за № 7984:

„По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 14 июня сего года за № 408, и Ваше же отношение на имя Г. Синодального Обер-Прокурора, от 27 минувшего сентября за № 675, по делу об освобождении заслуженного ординарного профессора Московской духовной академии по кафедре русской гражданской истории, Действительного Статского Советника Василия Ключевского, согласно его прошению от чтения лекций в академии в течение 1902–3 учебного года, для окончания начатых им научных работ. По отзыву Совета Московской духовной академии неудобств для хода занятий по преподаваемому профессором Ключевским предмету, в случае разрешения ему годичной командировки, не встретится и так как профессором Ключевским испрашивается временная с научной целью командировка, то за ним сохраняется получаемое по должности содержание. Приказали: Освободить заслуженного ординарного профессора Московской духовной академии, Действительного Статского Советника Василия Ключевского от чтения лекций в академии, для окончания начатых им научных работ, сроком на один год – с 15 августа 1902 года по 15 августа 1903 г., с

сохранением за ним получаемого им по службе содержания; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Принять к сведению.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1902 г. Окт. 26. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя *Его Высокопреосвященства* из Святейшего Синода от 19 октября за № 8152:

„По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 27-го минувшего сентября за № 676, по ходатайству Совета Московской духовной академии, об утверждении некоторых лиц в звании почётных членов сей академии. Приказали: Избранных Советом Московской духовной академии в звании почётных членов оной – Преосвященного Архиепископа Казанского Арсения, управляющего Московским Спасо-Андрониевым монастырём Епископа Нафанаила и викария Донской епархии Епископа Иоанна, благочинного придворных соборов в Москве, настоятеля Верхоспасского собора протоиерея Николая Благодарумова, бывшего заслуженного ординарного профессора названной академии, Действительного Статского Советника Григория Воскресенского и заслуженного экстраординарного профессора той же академии Статского Советника Иерофея Татарского утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, в означенном звании; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Изготовив дипломы для лиц, утверждённых в звании Почётных Членов Академии, просить их о принятии сего звания.

III. Сданный *Его Высокопреосвященством* с надписью: „1902 г. Нояб. 11. К сведению и руководству в Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя *Его Высокопреосвященства* из Святейшего Синода от 7-го ноября за № 8753:

„По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 24 минувшего октября №

1922, журнал Учебного Комитета за № 645, с заключением Комитета, по возбуждённому ректором Казанской духовной академии вопросу о том, могут ли студенты одной специальной группы предметов академического курса слушать лекции и сдавать экзамены и по предметам другой группы, с тем, чтобы полученные по этим предметам на экзаменах баллы были вносимы в их аттестаты.

—403—

Приказали: В виду большого количества преподаваемых в духовных академиях предметов и принимая во внимание, что лекции по специальным предметам читаются студентам большей частью в одни и те же часы, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, не признаёт возможным допустить совместное слушание академическими студентами лекций и сдачу экзаменов, сверх предметов своей специальной группы, ещё и по предметам другой группы; о чём и определяет: для зависящих распоряжений послать Преосвященному Казанскому указ, уведомив таковыми же Ваше Преосвященство и Преосвященных Митрополитов С.-Петербургского и Киевского“.

Определили: Принять к сведению и руководству.

IV, Сданный *Его Высокопреосвященством* с надписью: „1902 г. Нояб. 19. В Совет Московской Духовной Академии, которому сердечно благодарен за оказанную мне честь“ – указ на имя *Его Высокопреосвященства* из Святейшего Синода от 12-го ноября за № 8897:

„По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, от 8-го сего ноября за № 8391, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении *Вашего Преосвященства* в звании почётного члена оной, – во уважение Вашего многоплодного, ознаменованного подвигами христианской любви архипастырского служения в разноплеменных концах России, ревностного попечения о христианском просвещении живым словом проповеди и неустанным поощрением всего, клонящегося к утверждению веры и благочестия, и отеческой

внимательности к нуждам духовного образования и богословской науки. *Приказали:* Согласно избранию Совета Московской духовной академии, утвердить Ваше Преосвященство в звании почётного члена названной академии; о чём и уведомить Ваше Преосвященство указом“.

Определили: Поручить Преосвященному Ректору Академии и заслуженным ординарным профессора́м Петру Цветкову, Николаю Каптереву и Василию Соколову поднести *Его Высокопреосвященству* установленный диплом на звание Почётного Члена Академии и выразить *Его Высоко-*

—404—

преосвященству глубокую благодарность Совета Академии за милостивое согласие принять на себя это звание.

V. Сданный *Его Высокопреосвященством* с надписью: „1902 г. Декаб. 9. В Совет Московской Духовной Академии“ — указ на имя *Его Высокопреосвященства* из Святейшего Синода от 4 декабря за № 9525:

„По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 19 июля за № 483, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении профессора богословия в Императорском Университете Св. Владимира, протоиерея Павла *Светлова* в степени доктора богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Курс апологетического богословия“, а также за совокупность прочих учёных трудов его в области богословия, и 2) словесный отзыв о названном сочинении Преосвященного Митрополита С.-Петербургского. *Приказали:* На основании бывших рассуждений, Святейший Синод определяет: профессора богословия в Императорском Университете Св. Владимира, магистра богословия, протоиерея Павла *Светлова* удостоить степени доктора богословия за совокупность его учёных богословских трудов; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Изготовить для профессора богословия в Императорском Университете Св. Владимира, протоиерея

Павла Светлова соответствующий диплом на степень доктора богословия и выслать его по принадлежности.

VI. Резолюцию *Его Высокопреосвященства*, последовавшую на журнале собрания Совета 15-го октября текущего года: „1902 г. Окт. 28. Утверждается.“

Справка: В ст. XIV означенного журнала представлено было на утверждение *Его Высокопреосвященства* определение Совета Академии о принятии в число студентов I курса Академии студента Костромской духовной семинарии священника Иоанна Звездкина, болгарского уроженца иеродиакона Климента (Сапунджиева) и сербских уроженцев Боголюб Павловича, Иосифа Цветановича, Любомира Видаковича и Ивана Тирича.

Определили: Резолюцию *Его Высокопреосвященства* –405–

сообщить (и сообщена) лицам, коих она касается, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

VII. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 17 октября за № 8276: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Владимир Воробьев определён на должность преподавателя обличительного богословия, истории и обличения русского раскола и местных сект в Рязанскую духовную семинарию“.

б) от 17 октября за № 8282: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Трифон Яницкий определён на должность учителя русского и церковнославянского языков в старшие классы Тывровского духовного училища“.

в) от 17 октября за № 8285: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Сергей Артоболевский

определён на должность помощника инспектора в Уфимскую духовную семинарию“.

г) от 18 октября за № 8312: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Сергей *Кедров* определён на должность учителя греческого языка в Читинское духовное училище“.

д) от 23 октября за № 8392: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Александр *Бурцев* определён исправляющим должность преподавателя физики и математики в Олонецкую духовную семинарию“.

е) от 8 ноября за № 8951: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17 октября 1902 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Остроумов* определён

—406—

на должность помощника инспектора в Тульскую духовную семинарию“.

ж) от 8 ноября за № 8956: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной академии Андрей *Покровский* определён на должность учителя греческого языка в Бирюченское духовное училище“.

з) от 11 ноября за № 8994: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 31 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Константин *Онтлик* определён на должность преподавателя Священного Писания в Вятскую духовную семинарию“.

и) от 11 ноября за № 9019: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 31 октября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Сергей *Галонов* определён на

должность преподавателя русского и церковнославянского языков в старшие классы Веневского духовного училища, а назначенный 3 минувшего октября на эту вакансию кандидат Московской же духовной академии Пётр *Третьяков* освобождён, согласно прошению, от данного ему назначения“.

і) от 13 ноября за № 9115: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 7 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Георгий *Спасский* определён на должность помощника инспектора в Витебскую духовную семинарию“.

к) от 20 ноября за № 9312: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 14 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Владимир *Успенский* определён на должность учителя латинского языка в Пинское духовное училище“.

л) от 20 ноября за № 9316: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 14 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Иустин *Грот* опреде-

—407—

лён на должность учителя греческого языка в Вольское духовное училище“.

м) от 27 ноября за № 9491: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Юдин* определён на должность учителя латинского языка в Никольское духовное училище“.

н) от 27 ноября за № 9495: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Леонид *Полов* определён на должность помощника инспектора в Ставропольскую духовную семинарию“.

о) от 28 ноября за № 9537: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 ноября 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Александр Челан определён на должность преподавателя Священного Писания в Таврическую духовную семинарию“.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии поименованным лицам дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VIII. Ведомости Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в октябре и ноябре месяцах текущего года, из которых видно, что:

1) в *октябре* месяце: исправляющий должность доцента Сергей Смирнов опустил 6 лекций, исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов – 3, заслуженный ординарный профессор Василий Соколов, экстраординарные профессора Анатолий Спасский и Василий Мышцын и исправляющий должность доцента Николай Городенский – по 2, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и экстраординарный профессор Иван Андреев – по 1 лекции – по болезни.

2) в *ноябре* месяце: – а) по болезни: исправляющие долж-
–408–

ность доцента Сергей Смирнов и Илья Громогласов опустили по 8 лекций, экстраординарный профессор Иван Попов и исправляющий должность доцента Павел Тихомиров – по 4, заслуженный ординарный профессор Николай Каптерев и экстраординарный профессор Александр Шостын – по 2, заслуженный ординарный профессор Василий Соколов и экстраординарный профессор Иван Андреев – по 1 лекции; б) по нахождению в отпуске: ординарный профессор Николай Заозерский – 4 лекции; в) по домашним обстоятельствам: экстраординарный профессор Анатолий Спасский – 2 и

исправляющий должность доцента Николай Городенский – 1 лекцию.

Определили: Ведомости записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

IX. Донесение комиссии (в составе: заслуженного ординарного профессора Василия Соколова, ординарного профессора Николая Заозерского и исправляющего должность доцента Евгения Воронцова), ревизовавшей кассу, приходо-расходные книги и другие документы редакции „Богословского Вестника“ и рассматривавшей отчёт редакции за 1901 год:

„Во исполнение возложенного на нас поручения, мы, нижеподписавшиеся, произвели осмотр и проверку отчёта редакции за 1901 год, приходо-расходных книг, документов и денежных сумм её и о результатах честь имеем доложить Совету следующее:

1) Отчёт составлен правильно и с данными приходо-расходных книг согласно, причём обычные приложения к нему дают достаточно ясное понятие как об общем ходе деятельности редакции, так и об отдельных сторонах её, имеющих интерес для академической корпорации.

2) Приходо-расходные книги редакции находятся в исправности; листы, шнуры и печати в них целы, записи ведены чисто и в порядке, немногие, имеющиеся в них, поправки снабжены надлежащими оговорками.

3) Расходование сумм редакции производилось правильно, в согласии с теми нормами, какие установлены определениями Общих Собраний.

4) На произведённые редакцией уплаты имеются надлежащие расписки и оправдательные документы.

—409—

5) Записи прихода и расхода ведены своевременно, транспорты и итоги верны.

6) Денежные суммы, долженствующие быть в распоряжении редакции по данным отчёта и приходо-расходных записей, как хранящиеся в Государственном Банке и Сберегательной Кассе, так и имеющиеся на руках у должностных лиц редакции, находятся в целости“.

Определили: Принять к сведению.

Х. Отношения:

а) Правления Рижской духовной семинарии от 14 октября за № 976: „Правление Рижской духовной семинарии честь имеет препроводить при сём Совету Московской духовной академии документы бывшего преподавателя семинарии *М.М. Тареева*, именно: 1) послужной список; 2) кандидатский диплом; 3) метрическое свидетельство; 4) свидетельство о приписке к призывному участку и 5) свидетельство о посвящении в стихарь. О получении документов Правление семинарии просит уведомить. Жалованьем *М.М. Тареев* рассчитан по 5 сентября включительно“.

б) Правления Могилевской духовной семинарии от 24 октября за № 890: „Вследствие отношения от 10 октября 1902 года за № 1293 и согласно журнальному постановлению педагогического собрания Правления от ¹⁴/₁₉ октября 1902 г. за № 21, Правление Могилёвской духовной семинарии, препровождая при сём в Совет Московской духовной академии послужной список помощника инспектора Могилевской семинарии *Дмитрия Чистилина* за № 889, диплом за № 611, свидетельство о рождении и крещении его за № 7006, свидетельство о приписке к призывному участку за № 162 и свидетельство о явке к исполнению воинской повинности за № 1091, имеет честь уведомить Правление Московской Духовной Академии, что жалованьем г. Чистилин рассчитан по должности помощника инспектора семинарии включительно по 15 октября сего 1902 года и покорнейше просит о получении документов уведомить Правление“.

Определили: 1) Документы экстраординарного профессора *Михаила Тареева* и помощника инспектора *Дмитрия Чистилина* хранить при делах Совета Академии, уведомив о получении их по принадлежности. 2) О времени

—410—

расчёта их жалованием по прежним должностям сообщить и (сообщено) Правлению Академии для зависящих распоряжений.

XI. Письмо на имя Преосвященного Ректора Академии О. Настоятеля Корейской Духовной Миссии *Архимандрита*

Хрисанфа от 28 октября:

„Покорнейше прошу Вас, Ваше Преосвященство, ходатайствовать пред Советом Академии о разрешении редакции академического журнала „Богословский Вестник“ высылать с 1903 года бесплатно означенный журнал со всеми приложениями для библиотеки Корейской Духовной Миссии.

Кроме сего, не найдёте ли Вы возможным предложить Г. г. профессорам Академии пожертвовать для означенной библиотеки свои учёные труды и сочинения, а также изданные в прошлые годы редакцией „Богословского Вестника“ святоотеческие творения и толкования Св. Писания“.

Определили: 1) Разрешить редакции академического журнала высылать с 1903 года „Богословский Вестник“ в библиотеку Корейской Духовной Миссии бесплатно. 2) Предложить гг. профессорам и преподавателям Академии, не пожелает ли кто из них пожертвовать для означенной библиотеки свои труды и издания.

XII. Отношение Совета 2-го Епархиального Женского Училища в г. Елабуге от 28 октября за № 244:

„Совет Елабужского Епархиального женского училища имеет честь при сём с благодарностью препроводить книгу: Testamentum Domini nostri Iesu Christi, nunc primum edidit Ignatius Ephraem II Rahmani“, высланную для научных занятий преподавателя училища Владимира Григорьева“.

Определили: Книгу сдать в фундаментальную академическую библиотеку, а Совет Училища о получении оной уведомить.

XIII. Отношения:

а) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 11 октября за № 2269: „Профессорский стипендиат С.-Петербургской Духовной Академии Анатолий Судаков, встретив при своих занятиях надобность в рукописях, принадлежащих библиотеке Московской Духовной Академии, –

–411–

№ 101 (416) и 103 (423) Иосифо-Волоколамского монастыря (Описание Иосифа, с. 49), вошёл в Совет Академии с прошением о выписке означенных рукописей.

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии не отказать выслать в Совет вышеозначенные рукописи для А. Судакова“.

б) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 29 октября за № 2375: „Ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии Николай Константинович Никольский, встречая при своих научных занятиях надобность в трёх рукописях, принадлежащих библиотеке Московской Духовной Академии: 1) за № 100, XVII в. на 366 листах (по „Временному каталогу рукописей без номеров“ 1895 г. 11 декабря), 2) за № 363/962 (из рукописей Московской Синодальной Библиотеки) в малый лист на 257 листах и 3) за № 1 (из Вологодской Духовной Консистории) 4° на 227 листах XVIII века), – вошёл в Совет Академии с прошением о выписке означенных рукописей сроком на четыре месяца. Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать вышеозначенные рукописи в Совет С.-Петербургской Академии на четырёхмесячный срок для научных занятий ординарного профессора Н. К. Никольского“.

в) Г. Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 16 октября за № 1032: „Имею честь покорнейше просить Московскую Духовную Академию выслать в Московский Публичный и Румянцевский Музеи славянскую рукопись за № 172 (549), XV в. на 309 листах (из рукописей Волоколамского монастыря), хранящуюся в Московской Духовной Академии, для научных занятий профессора Новороссийского Университета В. М. Истрина, сроком на три месяца“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии все означенные в отношениях рукописи были высланы на испрашиваемые сроки в Совет С.-Петербургской Духовной Академии и в Московский Публичный и Румянцевский Музеи. – Из них одна, за № 172 (549), Г. Директором Музеев возвращена при отношении от 5 декабря за

–412–

№ 1268 и сдана в фундаментальную академическую библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

XIV. Отношения:

а) Правления Киево-Злато-Верхо-Михайловского первоклассного монастыря от 18 ноября за № 807: „Вследствие отношения Совета, от 11 сего ноября за № 907, Правление монастыря, с разрешения Его Преосвященства, Преосвященнейшего Агапита, Епископа Уманского, настоятеля сего монастыря, выраженного в резолюции от 15 ноября за № 9445, препровождая при сём просимый рукописный сборник слов и поучений за № ⁴⁹⁰/₁₆₄₉, на 238-ми листах, имеет честь покорнейше просить, по миновании надобности, возвратить таковой обратно.“

б) О. Протоиерея Киево-Софийского Кафедрального Собора Петра Орловского от 18 октября: „Вследствие отношения Совета Московской Духовной Академии, которое 11-го сего октября за № 809 адресовано на имя священника Бариловича, честь имею при сём выслать на двухмесячный срок в Московскую Духовную Академию принадлежащую Киево-Софийскому Собору на латинском языке рукопись, состоящую из 69 страниц, под заглавием: *Litterae ad Ioannem Wihowsky Ducem exercitus Zaporoziani... a Iacobo Susza Epochelmensi et Belzensi... An. 1659.* Рукопись эту, по истечении двух месяцев, покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии в целости возвратить в Киево-Софийский Собор“.

в) Совета Киевской Духовной Академии от 28 ноября за № 1165: „Вследствие отношения Совета Московской Духовной Академии от 12 сего ноября за № 918, Совет Киевской Духовной Академии имеет честь препроводить при сём для занятий студента Московской Академии Анатолия Малевича, сроком на полтора месяца, книги и рукописи за №№ Поч. 55, Поч. 592, Ап. 210, Муз. рук. 21 и Dg. 2710 (в трёх томах). Остальных двух рукописи (Поч. 129) и книги (Dg. 2711) в академической библиотеке на лицо в настоящее время не находится“.

Справка: Рукописный сборник Михайловского монастыря, за № ⁴⁹⁰/₁₆₄₉ был выписан для занятий студента IV курса Академии

Николая Туницкого, прочие книги и

—413—

рукописи – для занятий студента того же курса Анатолия Малевича.

Определили: Принять к сведению.

XV. Записки гг. профессоров и преподавателей Академии: О. Инспектора Архимандрита Евдокима, П. Цветкова, В. Соколова, А. Беляева, Н. Заозерского, М. Муретова, А. Шостына, А. Введенского, В. Мышцына, И. Попова, И. Андреева, М. Тареева, И. Громогласова, П. Тихомирова, С. Смирнова, Е. Воронцова, Д. Коновалова, Г. Воскресенского и библиотекаря К. Попова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XVI. Представление библиотекаря Академии Константина Попова:

„Честь имею представить на благоусмотрение Совета Академии выбор и назначение к выписке в библиотеку на будущий 1903 год периодических изданий, прилагаемый список которых относится к истекающему 1902-му году“.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки на 1903 год следующие издания:

А. Русские

1. Русский Архив.

Вопросы Философии и Психологии.

Русский Врач.

Византийский Временник.

5. Вестник Воспитания.

Вестник Европы.

Вестник Иностранной Литературы.

Исторический Вестник.

Вестник Права.

10. Правительственный Вестник.

Русский Филологический Вестник.
Филологические Записки.
Кн. маг. М. О. Вольф известия по библиографии
Русская Мысль.

—414—

15. Нива.

Миссионерское Обозрение.
Филологическое Обозрение.
Этнографическое Обозрение
Народное Образование.

20. Киевская Старина.

Русская Старина.

22. Русская Школа.

Б. Иностранные

23. Analecta Bollandiana.

Archiv für katholisches Kirchenrecht.

25. Archiv für Papyrusforschung.

Archiv für slavische Philologie.

Archiv für Philosophie. I. Archiv für Geschichte der Philosophie.

Beweis des Glaubens.

Biserica orthodoxa Româna.

30. Bulletin de l'Institut psychologique international.

Expositor.

Indogermanische Forschungen.

Guardian.

Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik.

35. International Journal of ethics.

Journal of theological studies.

Kantstudien.

Theologische Literaturzeitung.

Mind.

40. Natur und Offenbarung.

Oriens christianus.

Theologische Quartalschrift.

Theologisch-praktische Quartalschrift.

Church review.

45. English historical review.

Revue de l'art chrétien.

Revue biblique international.

Revue de l'histoire littéraire.

Revue de deux mondes.

50. Revue de l'histoire des religions.

Revue historique.

Revue internationale de théologie.

—415—

Revue de l'orient chrétien.

Revue philosophique.

55. Revue des questions scientifiques.

Revue scientifique.

Revue de synthèse historique.

Kirchengeschichtlichen Studien.

Philosophische Studien.

60. Theologische Studien und Kritiken.

Berliner Tageblatt.

Historische Vierteljahrschrift.

Wochenschrift für klassische Philologie.

Zeitschrift für Assyriologie.

65. Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

70. Byzantinische Zeitschrift.

XVII. Отношение Совета Киевской Духовной Академии от 15-го ноября за № 1103:

„Библиотека Киевской Духовной Академии в настоящее время чувствует настоятельную необходимость в пополнении её „Творениями святых отец“ за прежние годы.

Вследствие сего Совет Академии имеет честь просить Совет Московской Духовной Академии уведомить, не согласится ли он на обмен „Творений святых отец“ на „Труды Киевской Духовной Академии“ год за год, и в случае согласия своего сообщить, за какие именно годы „Творения святых отец“

Совет Академии может предложить и за какие годы „Труды Киевской Духовной Академии“ желательно ему получить. „Трудов Академии“ за 1867, 1868 и 1884 годы в редакции вовсе не имеется“.

Определили: В виду того, что в академической фундаментальной библиотеке журнал „Прибавления к Творениям Святых Отец“ за 1843–1891 гг. имеется в пяти экземплярах, сообщить Совету Киевской Духовной Академии, что для библиотеки последней может быть предложен один полный экземпляр журнала за все годы издания; взамен же его для библиотеки Московской Духовной Ака-

–416–

демии желательно было бы получить „Труды Киевской Духовной Академии“ за следующие годы: 1865, т. 3-й (сентябрь–декабрь), 1875, т. 1-й (январь–март), 1877, т. 3-й (июль–сентябрь), 1878, т. 3-й (июль–сентябрь) и 1879, т.т. 1-й (январь–апрель) и 3-й (сентябрь–декабрь), а также имеющееся в фундаментальной библиотеке Киевской Духовной Академии в нескольких экземплярах издание „Volumina legum“, которого нет в библиотеке Московской Академии.

XVIII. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 6 ноября за № 2417:

„В начале настоящего 1902–1903 учебного года были приняты в число студентов С.-Петербургской Духовной Академии бывшие студенты Московской Духовной Академии III курса *Спиридонов* Димитрий, II курса *Иеремич* Божидар и *Артемьев* Василий.

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии сообщить сведения: а) об успехах и поведении означенных студентов с обозначением баллов по каждому предмету, семестровому сочинению и проповеди, а также с обозначением среднего переходного балла за каждый курс, – и б) о том, на каком содержании они находились в бытность студентами Московской Академии.

Кроме сего Совет покорнейше просит выслать документы *Спиридонова* Д., *Артемьева* В. и *Иеремича* Божидара“.

Справка: Ведомость об успехах и поведении бывших студентов Московской Духовной Академии – Дмитрия Спиридонова, Василия Артемьева и Божидара Иеремича, а равно и документы их препровождены в Совет С.-Петербургской Духовной Академии при отношении от 16 ноября за № 926.

Определили: Принять к сведению.

XIX. Прошение бывшего студента II курса Академии Николая Драганчула:

„Страдая нервной болезнью, я не мог приготовить к назначенному мне сроку письменную работу, за что и подвергся увольнению из Академии; имея желание докончить своё образование, покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии вновь принять меня в число студентов Академии, причём на таких условиях, на каких

–417–

Совет найдёт возможным: дозволив мне ещё один год быть на втором курсе, или предоставив мне право, по представлении мной семестрового сочинения, перейти на третий курс.

Справка: 1) По определению Совета Академии от 5 июня текущего 1902 года студенту II курса Николаю Драганчулу разрешено было, вследствие болезни, представить третье семестровое сочинение по истории философии после летних каникул, в августе месяце 1902 года. – Означенным разрешением студент Драганчул не воспользовался и, как не явившийся в Академию после летних каникул и не представивший никаких сведений о причинах своей неявки, – по определению Правления Академии от 13 сентября сего года считается выбывшим из Академии. 2) Из приложенного к прошению медицинского свидетельства видно, что студент Драганчул и в настоящее время страдает сильно развитой общей нервной слабостью (*Neurasthenia cerebrospinalis*), осложнённой сильным малокровием.

Определили: В виду засвидетельствованного врачом болезненного состояния бывшего студента II курса Академии Николая Драганчула, разрешить ему представить третье семестровое сочинение по истории философии к 1-му августа

1903 года и затем иметь суждение о принятии его в число студентов III курса Академии.

XX. Прошение *иеродиакона* Высокогорской пустыни, Арзамасского уезда, Нижегородской губернии, *Платона* (Синадского):

„Желая пополнить семинарское образование, покорнейше прошу Совет Академии допустить меня к слушанию лекций в настоящем учебном году на правах вольнослушателя“.

Справка: 1) Отношением от 19 октября за № 5279 Преосвященный Назарий, Епископ Нижегородский и Арзамасский, уведомил Преосвященного Ректора Академии, что к удовлетворению просьбы иеродиакона Платона с его стороны препятствий не встречается. – 2) § 115 устава духовных академий: „Сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академических лекций и посторонние лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного“.

Определили: Ходатайствовать пред *Его Высокопреосвященством* о разрешении принять иеродиакона Высоко-

–418–

горской пустыни Платона (Синадского) в число вольных слушателей академических лекций.

XXI. Собственноручные показания студентов I курса о желании их изучать специальные предметы первой или второй группы, один из древних и один из новых языков и слушать лекции по естественно-научной апологетике.

По сим показаниям изъявили желание слушать:

предметы первой группы: из языков:

1. Бартенев Александр *лат. нем.*

Беляев Иван *греч. нем.*

Беляев Михаил *греч. нем.*

Веретенников Михаил *лат. франц.*

5. Видакович Любомир, серб *лат. франц.*

Владиславлев Константин *лат. нем.*

Горностаев Николай *греч. нем.*

Звездкин Иоанн, свящ. *лат. нем.*

Зубарев Сергей *греч. нем.*

10. Климент (Сапунджиев), иерод., болгар. лат. франц.
Королев Аркадий лат. англ.
Королев Михаил, свящ лат. нем.
Краско Николай греч. нем.
Лебедев Алексей греч. нем.
15. Лебедев Виктор греч. нем.
Лепехин Павел греч. нем.
Меньпихов Всеволод греч. нем.
Опоцкий Николай, свящ. лат. нем.
Павлович Боголюб, серб лат. фран.
20. Петров Сергей лат. англ.
Писаревский Николай греч. нем.
Пятницкий Нил лат. нем.
Рождественский Николай греч. нем.
Семидалов Владимир лат. франц.
25. Соколов Виктор греч. нем.
Соколов Пётр греч. англ.
Тирич Иван, серб лат. англ.
Титов Николай греч. франц.
Цветанович Иосиф, серб лат. франц.
30. Часоводов Николай, свящ. лат. нем.

—419—

предметы второй группы: из языков:

1. Андреев Владимир лат. нем.
Воскресенский Евгений лат. нем.
Гусев Анатолий греч. нем.
Иванов Харитон лат. нем.
5. Качоровский Наркисс лат. нем.
Крутиков Андрей греч. нем.
Лагов Пётр греч. нем.
Маков Александр греч. нем.
Мелиоранский Василий лат. нем.
10. Палицын Иван лат. нем.
Парнасский Василий греч. нем.
Перехвальский Сергей лат. нем.
Словинский Иван греч. нем.
Смирнов Василий греч. нем.

15. Соколов Андрей *греч. нем.*
Суслов Алексей *лат. нем.*
Тихомиров Александр *греч. англ.*
Успенский Андрей *греч. нем.*
Чернявский Николай *греч. нем.*

20. Якубович Иван *греч. нем.*

Слушать лекции по естественнонаучной апологетике изъявили желание все студенты I курса.

Определили: Утвердив распределение студентов I курса по группам и классам древних и новых языков, – собственноручные показания их хранить при делах Совета Академии.

XXII. Рассуждали о выдаче из процентов с капитала, пожертвованного П.А. Мухановой, пособий членам академической корпорации.

Справка: По §§ 4–5 руководственных правил при распределении пособий из процентов с капитала, пожертвованного П.А. Мухановой: „Проценты с другой части Мухановского капитала, в количестве 1187 руб. 50 к., назначенные „на дополнительные к жалованью пособия членам академической корпорации“, ежегодно распределяются в декабрьском заседании Совета на пять равных частей, из коих ежегодно не менее трёх выдаётся семейным, и не менее одной – бессемейным лицам. – Право на пособие получают те лица академической корпорации,

–420–

которые прослужили не менее 5 лет, а при Академии не менее 2 лет, причём включается сюда и год профессорского степендиатства“.

Определили: 1) Из процентов с капитала П.А. Мухановой, в количестве 1187 р. 50 к., выдать пособия следующим лицам: о. Инспектору Академии *Архимандриту Евдокиму*, заслуженным ординарным профессорам *Василию Ключевскому*, *Николаю Каптереву* и *Василию Соколову* и экстраординарному профессору *Ивану Андрееву* – по равной сумме – 237 р. 50 к. – каждому. 2) Постановление сие представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XXIII. – О назначении окончившим в минувшем учебном году курс воспитанникам Академии премий: а–б) Митрополита Литовского Иосифа в 165 р. и протоиерея А. И. Невоструева в 158 р. – за лучшие кандидатские сочинения; в) протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в 160 р. за лучшее кандидатское сочинение по церковной истории; г) двух премий Митрополита Московского Макария, по 97 р. каждая, – за лучшие семестровые сочинения воспитанников Академии, написанные ими в течении первых трёх курсов, и д) премии протоиерея И. Орлова – за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Справка: 1) Относительно присуждения премии Митрополита Литовского Иосифа указом Святейшего Синода от 28 декабря 1873 года за № 3778 предписано: „Премии назначать, не раздробляя их, в каждой академии за кандидатское сочинение по какому бы то ни было отделению, признанное лучшим из представленных студентами при переходе из III курса в IV с тем, чтобы, согласно воле завещателя, выдача премий производилась не прежде, как по окончании воспитанниками полного академического курса“. 2) Премия протоиерея А. И. Невоструева, согласно пункту I правил относительно употребления % с пожертвованного им капитала, присуждается за то из кандидатских сочинений, которое в этом году признано будет Советом за лучшее. 3) Положения о стипендии и премии имени протоиерея А. М. Иванцова-Платонова п. 10: „Остатки от процентов со всего стипендиального капитала (сверх 220 рублей) выдаются в одно из заседаний сентябрьской трети

–421–

за одно из лучших кандидатских сочинений по предмету церковной истории, по постановлению Совета Академии“. 4) Правил о присуждении премий из процентов с капитала, пожертвованного Митрополитом Московским Макарием, утверждённых указом Святейшего Синода от 21 января 1885 года за № 251, а) п. 7-й (в новой редакции, утверждённой указом Святейшего Синода от 12 июня 1898 года за № 2946): „Третья и четвёртая премии назначаются по окончании студентами академического курса в одно из заседаний

сентябрьской трети тем из них, которыми поданы были все семестровые сочинения, назначенные им в течение трёх первых курсов, и из них более половины означено баллом 5 и нет ни одного, имеющего балл ниже 4“– б) п. 8: „В случае, если окажется более двух студентов одного курса, которых сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем § условиям, преимущество отдаётся тем, у кого сумма баллов на сочинениях больше; в случае же равенства, преимущество отдаётся за сочинения позднейших курсов, предпочтительно пред предшествующими“. 5) Из окончивших в минувшем учебном году курс воспитанников Академии: а) лучшие семестровые сочинения за первые три курса представили: Иван *Троицкий* (3½, 5, 5–; 5, 5, 5; 5, 5–, 5) и Николай *Пограницкий-Сергиев* (5, 4½, 5–; 5, 5–, 4½, 5–, 5–. 5–), а б) высшие отметки на проповедях имеет Константин *Онтлик* (5–, 5–, 5, 5–).

Определили: 1) Премию Митрополита Литовского Иосифа в 165 р. за лучшее кандидатское сочинение выдать кандидату Академии выпуска 1902 года Николаю *Пограницкому-Сергиеву* за сочинение на тему: „Крестцовое духовенство“. – 2) Таковую же премию протоиерея А. И. Невоструева в 158 р.– кандидату того же выпуска Митрофану *Войцеховичу* за сочинение на тему: „Устройство нового воспитания в царствование Императрицы Екатерины II с нравственно-богословской точки зрения“. 3) Премию протоиерея А. М. Иванцова-Платонова за лучшее кандидатское сочинение по церковной истории в 160 руб. – кандидату того же выпуска Ивану *Троицкому* за сочинение: „Обозрение источников начальной истории египетского монашества“. 4) Премию протоиерея И. Орлова в 32 рубля за лучшие успехи в сочинении проповедей –

–422–

кандидату того же выпуска Константину *Онтлику*. 5) Кандидатам Ивану *Троицкому* и Николаю *Пограницкому-Сергиеву* назначить, кроме того, по одной премии Митрополита Московского Макария в 97 р. – за лучшие семестровые сочинения, написанные ими в течение трёх первых курсов. 6) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение *Его Высокопреосвященства*.

XXIV. – О назначении студентам Академии свободных стипендий: И. С. Аксакова (для студентов из южных славян) в 220 р., Ю.Ф. Самарина в 173 руб. и Г.И. Хлудова в 80 руб.

Определили: Стипендию имени И.С. Аксакова назначить студенту I курса, сербскому уроженцу, Любомиру *Видаковичу*, стипендию имени Ю.Ф. Самарина – студенту того же курса Николаю *Рождественскому*, пользовавшемуся стипендией Г.И. Хлудова в 80 руб.; стипендии Г.И. Хлудова (свободную и после студента Рождественского) – студентам того же курса Всеволоду *Меньшикову* и Николаю *Писаревскому* (последним трём на второе полугодие 1902–1903 учебного года).

На сём журнале резолюция *Его Высокопреосвященства*: „1903 г. Янв. 3. Пост. XX. Иеродиакона Высокогорской Пустыни Платона разрешается принять в число вольнослушателей академических лекций. Прочее смотрено и утверждается“.

19 декабря 1902 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, Н. Каптерева, М. Муретова, С. Глаголева, А. Шостына, А. Голубцова, В. Мышцына и И. Попова.

Слушали: I. Отношение *Императорского* Московского Археологического Общества от 15 декабря за № 1923:

„*Императорское* Московское Археологическое Общество, получив разрешение г. Министра Народного Просвещения на созыв Предварительного Комитета XIII Археологического Съезда в Екатеринославе, имеет честь покорнейше просить Духовную Академию не отказать в назначении предста-

–423–

вителей в означенный Комитет, имеющий собраться с 4 по 6 января 1903 г. в Москве.

Первое заседание Комитета предположено на 4 января, в 71 а ч. веч., в д. Общества (Берсневская наб. с. д.)“.

Определили: Представителем Академии в Предварительный Комитет XIII Археологического Съезда в г. Екатеринославе назначить экстраординарного профессора

Академии по кафедре церковной археологии и литургики Александра Голубцова.

II. Отзывы о сочинении священника Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Михаила Фивейского под заглавием: „Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. Опыт объяснения глав 12–14 первого послания Святого Апостола Павла к Коринфянам“, представленном (в рукописи) на соискание степени магистра богословия:

а) ординарного профессора по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофана Муретова:

„Автор имеет уже довольно известность в русской богословской литературе своим исследованием об Ирвинге, переводами с английского языка сочинений Гейки и Эдершейма и учебником по Закону Божию. И настоящий труд автора, представленный им в рукописи для соискания степени магистра богословия, не лишён некоторых, в учёной диссертации похвальных, качеств, каковы: а., обширное изучение как отчасти древне-отеческой, так и главным образом новейших иностранных литератур данного предмета – греческой, латинской, английской, немецкой и французской, – б., научный метод в исследовании и решении тёмных и спорных вопросов и в., систематическое, ясное и литературно-обработанное изложение.

К сожалению, этим общим и формальным достоинствам труда о. Фивейского внушительно противостоят следующие частные недостатки в содержании сочинения, кои мы пометили карандашом на полях рукописи и перечислим здесь постранично, не находя нужным вдаваться в их классификацию.

На стр. 2-й, рассуждая о значении 12–14 глав 1-го послания к Коринфянам для определения духовных дарований в первенствующей церкви, автор говорит: „о харизмах говорится ещё напр. в послании к Рим.14:2 и

–424–

след. и в нескольких других местах Нового Завета... напр. Еф.4:11 и след.“ Автор должен знать, что в серьёзно-научном

богословском труде непременно надлежит указывать все основания автора, – умолчание их противно научной методе.

На стр. 3-й по поводу этих, не указанных и потому неизвестно каких, мест автор говорит: „прочие же места, относящиеся к данному предмету, мы можем, в случае надобности, рассматривать, *при условии их подлинности*, только как параллели“. Что это за „*при условии их подлинности*“? Разве автор усвоит им только „условную подлинность“?

Стр. 4: „У нас в России, к сожалению, до настоящего времени не появилось ни одного отдельного исследования, посвящённого разработке данного предмета, если только не считать исследованием (почему же?) небольшой и не имеющей научного значения (?) брошюры прот. В. Михайловского“. Но сожаление автора объясняется отчасти его незнакомством с довольно, по внешности, кратким и не отдельным, но во многих отношениях более научным и полным, чем сочинение о. Фивейского, исследованием проф. Голубева: „Обозрение посланий св. Ап. Павла к Коринфянам“. В особенности это должно сказать относительно изучения первоисточников – классических, иудео-греческих и иудео-раввинских. Можем указать нашему автору также и на подробные толкования Феофана, не говоря о некоторых других.

На стр. 6-й автор вдаётся в недопускаемое научным методом предсказывание будущего, что „некоторые стороны предмета едва-ли, когда перестанут быть таинственными и загадочными“ (почему автор это знает, неизвестно).

На стр. 7-й автор допускает весьма важную и не без-тенденциозную передержку в переводе свидетельства Златоуста о дарах духовных в первенствующей церкви: вместо „*большой неясности – σφόδρα ἄσαφές*“ у нашего автора явилась „неопределённость“, – а вместо Златоуста объяснения этой неясности неведением (ἄγνοια) и отсутствием (ἔλλειψις) этих явлений при св. отце, наш автор говорит о неимении достоверного знания *самих фактов* (?), о которых говорит Апостол, и о том, что происходившее в Апо-

—425—

стольской Церкви больше *не повторяется*“. Автору должно поставить на вид, что в богословско-экзегетических трудах необходима всевозможная точность, ибо отсутствие её ведёт автора к ложному утверждению, будто Златоуст не имел достоверного знания самых фактов.

Параграфы 2 и 3 (стр. 13–77) о Коринфе и Коринфской церкви составлены поверхностно и не по первоисточникам, а по слабым иностранным популяризациям, вроде Гейки. А между тем на русском языке имеется совершенно учёное об этом предмете исследование, составленное по первоисточникам, – разумею вышеупомянутый труд проф. Голубева. Кроме того, не выяснено, какое значение и отношение к теме (о дарах духовных) имеют эти параграфы?

Состоящая из 50 страниц по 28 строк широкого письма глава пятая, озаглавленная: „Учение Св. Апостола Павла о Церкви“, уже самыми размерами своими и заглавием даёт видеть, что автор не представлял ясно и не ведал всей обширности и сложности предмета, коим он дерзнул возглавить своё коротенькое и бессодержательное обозренье 13–26 ст. 12 гл. 1 Кор. В этой главе нет даже и намёка на научное исследование учения Апостольского о Церкви, – автор незнаком даже с самими вопросами, входящими в область этого труднейшего из трудных предмета.

Стр. 224–225: „Мы, говорит автор, не находим в ней (Церкви Апостольского века) оправдания даже самых скромных и умеренных претензий на внешнее господство позднейшей иерархии. Самого слова „иерархия“ в ней не встречается. И можно думать, что только при наличности такого самоограничения и необычайного смирения могла действовать в этой Церкви и благодать Божия, обнаружившаяся в целом ряде необычайных даров и служений“. Стр. 227: „Некоторые учёные, рассуждая о первых веках христианства и о взаимных отношениях служащих в церкви лиц, употребляют такие выражения, как *верховная власть* (Machtvollkommenheit), *просто власть* (Gewalt), *церковная власть* (Kirchengewalt), *право* (Recht), *право рукоположения* (Ordinationsrecht). Но если мы

будем без всяких ограничений переносить подобные понятия в апостольское время, то допу-

–426–

стим несомненные анахронизмы“ и под. Выдержки эти в комментарии не имеют нужды.

На стран. 251-й, термины 1Кор.12:28: *πρῶτον, δεῦτερον, τρίτον* и *ἔπειτα* – *ἔπειτα* наш автор понимает не в смысле высшего достоинства апостолов, как должностных лиц в Церкви, сравнительно с пророками, учителями и пр. Подобным же образом, на стр. 253–254, совершенно ясные свидетельства св. Игнатия Богоносца относительно степеней иерархии автор голословно перетолковывает так: „по нашему мнению, ошибочно думать, что св. Игнатий своим авторитетом санкционировал (св. Игнатий, заметим, свидетельствовал только о том, что было хранимо церковью его времени, как предание апостольское) какие-либо последующие стремления к верховенству в церкви (в смысле иерархических степеней). Его послания, кажется (?), доказывают *исключительно только факт, что во главе христианских общин стояли в его время превосходные люди* (только? но они ведь различались и иерархическими степенями), повиновение которым со стороны верующих могло служить залогом общего церковного преуспевания и утверждения в мире“. Голословно, без всяких доказательств, высказав такое, посланиям Игнатия не соответствующее, положение, наш автор замечает потом: „впрочем подробное обсуждение этого предмета отвлекло бы нас далеко от ближайших задач настоящего исследования“ – и только.... А между тем свидетельство св. Игнатия вместе с пастырскими посланиями Ап. Павла служат одним из краеугольных камней иерархического строя христианской церкви. И исследование, даже подробнейшее, этого предмета не отвлекло бы автора далеко от ближайших задач настоящего исследования, а напротив – приблизило бы к истинному разумению даров духовных в первенствующей церкви.

Развивая ту же, нисколько автором и не скрываемую, анти-иерархическую тенденцию, он говорит на стр. 257:

„первоначально было *избрано* (sic? надо: *призвано*, – автор смешивает или желает смешать первоначальное призвание учеников Господом и последовавшее потом избрание Двенадцати с особыми полномочиями) только пять учеников (так что же следует отсюда против церковной иерархии?), при исцелении расслабленного в Иерусалиме, Он (Господь)

–427–

был там, по-видимому, без них“ (опять: что же этим доказывается?). И в примечании к этим словам автор говорит: „мнение о том, что Спаситель был в этот праздник без Своих учеников, *основываем на авторитете (?) д-ра Эдершейма*“. Но разве самостоятельный учёный, в подобных предметах, может основываться на авторитете, и притом такого доктора, как крещёный еврей Эдершейм, желающий в своём полу-популярном „Жизнь и время Иисуса Мессии“ видеть в Иисусе Назаряnine не всечеловеческого *Спасителя – Христа, а еврейского только Мессию*, искупившего людей других народов? И кем и когда утверждён такой авторитет этого доктора?

На стр. 259-й автор, бессознательно или же преднамеренно – не знаем, утверждает: „Когда Спаситель взят был под стражу, то Двенадцать рассеялись; но после Его воскресения они снова начали собираться в Иерусалиме“, приводя под строкой нелепое и рационалистическое пере-толкование Зейферта, по коему смысл евангельских рассказов о сорокадневных явлениях Спасителя таков: „После смерти Иисуса прошло неопределённое время прежде, чем ученики Его созрели для апостольства“, – что всё однако ж противоречит прямым свидетельствам евангелистов (Ин.20:19 сл., Лк.24:33 след.).

На стр. 261, 301–311, основываясь на *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, памятнике с евионитско-монтанистическим характером, коего (памятника) место в древне-христианской литературе не определено точно, – вопреки другим многим и ясным свидетельствам, – наш автор решается различать в древне-христианской церкви должности, как выражается автор, *странствующие*, к коим принадлежали апостолы вместе с пророками, евангелистами и учителями, – и *осёдлые*, к коим

принадлежали епископы, чем они и отличались от апостолов. Но что ещё удивительнее, так это то, что такое деление должностей в первенствующей церкви наш автор воображает доказанным или, по крайней мере, обоснованным посредством следующей заметки: „желающие поверить это положение могут обратиться к указанным уже нами сочинениям Nath'a, Loening'a, Zöckler'a, Harnack'a, Winterstein'a и др.“, не указывая даже страниц или глав из этих книг. Неужели же автор не пони-

—428—

мает, что посредством подобных ссылок можно доказывать всевозможные абсурды, когда-либо и кем-либо высказывавшиеся в печатных книгах, или даже только в рукописях. И вообще недостаток серьезной научной аргументации наш автор нередко прикрывает сомнительными или даже просто выдуманными самим автором авторитетами, в роде Эдершейма и др. под. Так, на стр. 285–287 в доказательство того, что учительство перешло в христианство от евреев, автор считает достаточным сослаться на упомянутого уже Эдершейма и на слова Вейцзаккера. Сюда же надо отнести голословно приведённое на 264 стр. мнение Лехлера в таком виде: „по мнению некоторых учёных апостольство было основанием для всех других должностей, из него они развились“, причём автор не даёт себе труда подтвердить чем-либо такое мнение *некоторых учёных*, усвояемое по-видимому и самим автором. Точно также на 275–276 стр. автор укрывается под бездоказательным: „*некоторые* даже полагают (стало быть есть и многие такие, которые так не полагают, а следовательно основания *некоторых* сомнительны), что *существенным* признаком пророческой деятельности служило совсем не предсказание, а вдохновенные предостережения, увещания и научения“ (по-видимому и сам автор мыслит о *существенном* признаке пророчества согласно с этими *некоторыми*). Важное для исследуемого автором свидетельство неизвестного автора, обычно цитируемого под названием Амвросиаста, превращённого у нашего автора в немецкого „Амвросиастер 4-го века“, приведено, как нередко и в других случаях, не по

подлиннику, а по одному из авторитетов автора – Nath'y. Столь же странна и непозволительна в учёной диссертации ссылка (стр. 589) на того же пресловутого Эдершейма в решении даже такого вопроса, как время произнесения гимна отцом Предтечи Захарией. С такой же голословностью на стр. 336-й автор утверждает, что первоначально пресвитерство было тождественно с епископством, – или что Ап. Иаков, брат Господень, не принадлежал к Двенадцати Апостолам (стр. 262) и др. под.

Но верхом слабости доказательств и произвольности выводов автора служит его объяснение дара языков или

–429–

глоссолалии, – объяснение, служащее гвоздём всей диссертации автора.

Для объяснения и объединения всех дат относительно этого дара, имеющихся в Новом Завете и в древне-церковных писаниях, по нашему мнению необходимо предполагать, что, будучи по своему внутреннему существу единым даром и обуславливаемым через особое наитие Святого Духа на верующего, глоссолалия имела различные проявления во вне, смотря по тому, кому, для какой цели и при каких обстоятельствах она сообщалась. Так она могла выражаться и в форме песнопения, или восторженной длинной речи, или краткого воззвания и пр., причём эти выражения могли быть понятны или всем слушателям глоссолала, как это было в день Пятидесятницы, – или же только некоторым, кои могли истолковывать вдохновенную речь глоссолала другим, как это было у Коринфян. В частности у апостолов и миссионеров этот дар проявлялся в наделении их от Духа Святого особой способностью благовествовать царство Божие и спасение таким людям, коих природный язык не был известен проповедникам и не изучался ими обычным путём, – что и было с Апостолами в день сошествия на них Святого Духа, или с Павлом и Варнавой в Листрах (Деян.2:1 след. и 14:8 след.).

Но наш автор, увлекаясь оригинальничанием некоторых иностранных богословов, принимает одну из частных форм внешнего проявления глоссолалии за её сущность и за

постоянное её свойство, именно – песнопение, – и тщетно усиливается свести к этой одной форме (песнопению) все, данные в источниках, свойства этого дара, становясь в явное противоречие как с свидетельствами Нового Завета, так и с общецерковным, особенно ясно выраженным у Златоуста, пониманием дара в смысле способности апостолов-миссионеров, под особым наитием Святого Духа, благовествовать евангелие иноязычным народам.

Так на стр. 409-й автор тщетно силится доказать, что апостолы будто бы не имели такого дара, ссылаясь глухо на то, что у Ап. Петра был толкователем Марк. Но если бы наш автор по первоисточнику изучил это, имеющее об-

–430–

ширную литературу, свидетельство Папия, то он узнал бы, что Папий говорит об устной проповеди евангелия Ап. Петром, которую потом письменно изложил Марк, спутник Петра. Таким образом, если бы даже и не прибегать к предположению, что глоссолалия сообщалась только по особому наитию Святого Духа на верующего, открывается полная возможность слова Папия о Марке „ἐρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος“ относить к его евангелию, в коем он явился истолкователем или излагателем сообщений Ап. Петра о словах и делах Господа. Ещё произвольнее другое соображение автора, что „Ап. Павел, утверждавший пред Коринфянами, что он больше всех их говорит языками (1Кор.14:18), не понимал по крайней мере Ликаонского языка“, ссылаясь при сём на Деян.14:8–18. Но этот рассказ книги Деяний свидетельствует совершенно противное странному утверждению автора, а именно: Апостолы Павел и Варнава понимали Ликаонцев (ср. ἀκούσαντες ст. 14), как и Ликаонцы понимали благовестие Апостола (ст. 9: ἤκουσεν Παύλου λαλοῦντος, ср. ст. 18) и его речь, отклонившую Ликаонцев от принесения жертвы Павлу и Варнаве, как языческим богам.

Столь же призрачно и другое, положительное, основание, в коем наш автор воображает *найти ключ к решению проблемы* (стр. 586 сл.), именно Лк.1:64, где термин *υἱῶσσα*, как параллельный со *στόμα*, указывает только на разрешение

немоты Захарии, а вовсе не на внешнюю форму речи священника – песнопение. Все другие, приводимые автором, соображения представляют только злоупотребление метафорами и сравнениями Ап. Павла (медь звенящая, кимвал звучащий, свирель, гусли, тоны, труба, петь духом и умом и др.), при недостаточном внимании к другим выражениям, напр.: *говорящий* на языке, молись о даре *истолкования*, ибо когда я молюсь на языке, то хотя дух мой молится, но ум мой остаётся без плода и др. мн. Да наконец, если бы Апостол разумел „дар песнопения“, то зачем бы этот ясный термин заменять неясным „глоссолалия – языкоговорение“? И почему в Еф.5:19 и Кол.3:16 Апостол употребляет не „глоссолалия“, а говорит о *псалмах, гимнах и песнях духовных*? А сближение автором выражений Апостола с техническими музыкальными тер-

–431–

минами должно бы вести автора к новому совершенно произвольному предположению, что Коринфские христиане и сам Ап. Павел были музыкантами. Наконец, утверждение автора, что будто бы и во 2-й главе книги Деяний говорится не о даре благовестия Апостолов разным иноязычным слушателям (Парфянам, Мидянам и пр.), но о пении ими гимнов, служит только доказательством того, до каких курьёзов может доводить авторов их желание оригинальничать. А для нашего автора это тем менее извинительно, что для него оно совсем и не оригинально, а заимствовано у иностранцев. Для него поэтому было бы почтеннее избрать из иностранных объяснений, хотя бы и менее оригинальное, но более основательное.

Приведённые примеры в совершенно достаточной, по нашему мнению, степени доказывают: 1) в отношении к автору – что он, представляя своё сочинение в Совет Академии в качестве магистерской диссертации, не с достаточной ясностью сознавал, требующиеся от диссертации, учёные качества, – и 2) в отношении к рецензенту – что он не имеет ни нравственной, ни научной возможности одобрить подобное сочинение, по крайней мере без существенных исправлений, для напечатания и коллоквиума в качестве диссертации на степень магистра богословия“.

б) Заслуженного ординарного профессора по кафедре догматического богословия Александра *Беляева*:

„Сочинение священника Фивейского разделено на двенадцать глав. В первой главе (1–47 стр.), названной по справедливости введением, сообщаются сведения о предмете исследования, о судьбах его изучения и литературе его; говорится о Коринфе, о коринфянах и о коринфской церкви; излагается содержание Первого Послания к Коринфянам и перечисляются источники сочинения.

Во второй главе (48–88 стр.) раскрывается филологически и истолковательно понятие о харисмах или духовных дарованиях и излагаются классификации их, сделанные Тертуллианом, Ляйтфуттом, Ольсгаузенем, Стэнли, Годэ, Бенгелем, Мейером, Эдвардсом и Энгльманом.

Третья (89–122 стр.) и четвёртая главы (123–157 стр.) имеют одно заглавие: „Специальное учение Святого Апостола Павла о духовных дарованиях“. В них дано тол-

–432–

кование первых одиннадцати стихов двенадцатой главы Первого Послания к Коринфянам.

В пятой главе (158–210 стр.) под заглавием: „Учение Святого Апостола Павла о Церкви“, изъяснены дальнейшие стихи той же главы, с 12-го по 26-й, содержащие учение апостола Павла о Церкви.

Главы шестая (211–283 стр.) и седьмая (284–342 стр.) опять имеют одно заглавие: „Христианская *διακονία*“. Здесь, в первом параграфе шестой главы раскрывается вообще новозаветное учение о христианском служении; а во втором параграфе 6-й главы и в 7-й главе изъяснены стихи двенадцатой главы, с 27-го по 30-й, где перечислены различные виды христианского служения, из которых каждый, в порядке их перечисления, и объясняется особо.

В главе восьмой (343–387 стр.) истолковано учение апостола Павла о любви, содержащееся в последнем, 31-м, стихе 12-й гл. и в тринадцатой главе Первого Послания к Коринфянам.

С девятой главы (388–445 стр.) начинается изъяснение четырнадцатой главы Первого Послания к Коринфянам. А так как в этой главе Послания говорится прежде всего о даре языков, получившем в науке техническое название „глоссолалии“, то вся девятая глава посвящена изложению теорий объяснения глоссолалии, а именно, здесь изложены: учение отцов и учителей церкви о глоссолалии, как способности или даре говорить на иноземных языках, прошедшее в своём развитии четыре фазы; теория Ляйтфута, сходная с учением отцов; экстатическая и иные теории глоссолалий, высказанные Влеком, Бауром, Визелером, Гильгенфельдом, Эдвардсом.

В главах десятой (446–496 стр.) и одиннадцатой (497–568 стр.), имеющих одно общее заглавие: „Дар языков и пророчество“, изъяснена, стих за стихом, вся 14-я глава. Кстати, при подходящих случаях, здесь показано, в какой мере изложенные выше глоссолалические теории приложимы к изъяснению тех или других изречений 14-й главы и этим путём достигнута хотя и раздробленная на части, но зато объективная и обоснованная оценка глоссолалических теорий, а в результате получился тот вывод, что как при свято-отеческой, так при экстатиче-

—433—

ской теории глоссолалии остаются не устранёнными многие затруднения при изъяснении 14-й главы Первого Послания к Коринфянам.

В последней, 12-й, главе (569–638 стр.) предложено возможное решение вопроса о „глоссолалии“, которое состоит в том, что автор сочинения принимает гимнологическую теорию глоссолалии.

Задачу своего труда священник Фивейский полагает: „в исследовании содержания и объяснении трёх глав первого Послания Святого Апостола Павла к Коринфянам – 12, 13 и 14-й“, в которых содержится учение о духовных дарованиях. Он заявляет далее, что этот предмет „весьма важен, особенно по своей близкой связи с вопросами о первоначальной церковной организации“; а между тем „в России до настоящего времени не появилось ни одного особого исследования, посвящённого

разработке данного предмета, если только не считать исследованием небольшой и не имеющей научного значения брошюры протоиерея В. Михайловского под заглавием: О дарах Святого Духа в первенствующей церкви, вышедшей вторым изданием в 1868 г. Такой пробел в нашей литературе тем заметнее, что на Западе давно существует обширная литература как вообще о духовных дарованиях в первоначальной христианской церкви, так и в частности о глоссолалии или языкоговорении. Цель настоящего сочинения и заключается в том, чтобы посильно восполнить этот пробел“ (1–5 стр.).

Эти слова справедливы: предмет действительно важен и нуждается в обстоятельном учёном исследовании. Справедливо и то, что в русской литературе доселе такого исследования не появлялось. Мы, однако, должны напомнить о. Фивейскому, что, кроме упомянутой им брошюры Михайловского, по предмету его исследования в русской литературе есть учёное сочинение профессора Петербургской духовной академии Моисея Александровича Голубева, напечатанное в 1861 г. под заглавием: „Обозрение посланий Святого апостола Павла к Коринфянам. Т. I-й“. В нём рассмотрено исagogически и истолковательно Первое Послание к Коринфянам. В частности, учению Апостола о духовных дарованиях посвящено здесь 78 страниц. Сочини-

–434–

нение Голубева – труд учёный, серьёзный, не утративший значения и теперь. И очень жаль, что о. Фивейский, обнаруживший в своём сочинении обстоятельное знакомство с произведениями английских, немецких и французских богословов, о книге Голубева даже и не упомянул и, как можно предполагать, не знал и о существовании её. Впрочем, это вовсе не исключительный случай пренебрежительного или, по крайней мере, невнимательного отношения со стороны русских учёных к своей родной литературе. Но само собой понятно, что книга Голубева не наполняет того пробела, о котором говорит о. Фивейский: в этой книге учение апостола Павла о духовных дарованиях рассмотрено наряду со многими иными предметами

и уделена ему едва четвертая часть книги. Сочинение о. Фивейского в русской литературе есть первый большой учёный труд, посвящённый нарочитому исследованию учения апостола Павла о духовных дарованиях.

Главнейшее достоинство сочинения о. Фивейского в том, что он основательно изучил литературу своего предмета и внёс в своё сочинение всё наиболее существенное, что было написано древними и новыми богословами о духовных дарованиях. Желающие поглубже вникнуть в учение Апостола Павла о духовных дарованиях, но незнакомые с иностранными языками найдут в сочинении о. Фивейского обильный и разнообразный материал для удовлетворения своей любознательности, а также во многих случаях удовлетворительное готовое решение вопросов, возбуждаемых чтением 12, 13 и 14-й глав Первого Послания к Коринфянам.

Из древнехристианской литературы в сочинении есть ссылки на Ерма, Климента Римского, Иустина Мученика, Послание к Диогнету, Учение двенадцати апостолов, Иринея, Феофила Антиохийского, Тертуллиана, Оригена, Апостольские постановления, Кирилла Иерусалимского, Евсевия Кесарийского, Златоуста, Феодорита, Августина, Севериана, патриарха Фотия, Феофилакта Болгарского. Изречения отцов и писателей церковных приводятся частью по подлинным их сочинениям, частью по переводам на русский язык, частью по катенам греческих отцов на Новый Завет Крамера.

—435—

Ещё более внимания уделил о. Фивейский иностранной литературе нового времени, ознакомившись с относящимися к его предмету сочинениями филологическими, толковательными, специальными исследованиями и журнальными статьями о языкововорении и, наконец, сочинениями об устройстве первоначальной христианской Церкви.

По части филологии и состава текста рассмотренного им отдела писания настольной книгой было для него восьмое большое издание Нового Завета Тишендорфа; а ещё он имел под руками библейско-богословские словари Нового Завета Кремера и Гримма и грамматики Винера и Блясса.

Для изъяснения текста он пользовался толкованиями Корнелия и Ляпиде, Ляйтфута и Бенгеля на латинском языке, Ольсгаузена, Гейнрици, Мейера и Вейсса на немецком, Бита, Стэнли, Эдвардса и Элликотта на английском.

По вопросу о языкоговорении он ознакомился со многими учёными трудами, посвящёнными нарочитой разработке этого трудного предмета, а именно с сочинениями Энгльмана и Гильгенфельда и с журнальными статьями Блека, Баура, Ольсгаузена и Визелера (все немецкие).

Из трудов церковно-исторических и церковно-археологических, имеющих только косвенное отношение к его исследованию, он обратил внимание на сочинения Эдершейма, Гейки и Гача на английском языке, Неандера, Лехлера, Баура, Ленинга, Винтерштейна, Зейферта, Мюллера и других на немецком, Питра на французском. Кроме того, в последней главе он ссылается на сочинения о древнегреческой музыке.

Таким образом автору сочинения привелось изучать разнообразные сочинения, написанные частью на классических языках, преимущественно на латинском, частью на новых языках – немецком, французском и английском.

Кстати прибавим, что на Западе и в настоящее время продолжают выходить новые труды о духовных дарованиях. Ими о. Фивейский не мог воспользоваться, но появление их свидетельствует о современности исследования этого предмета и о благовременности его разработки у нас. Сочинение о. Фивейского вовремя знакомит русское общество с иностранной литературой избранного им предмета.

—436—

По содержанию сочинение о. Фивейского истолковательное, за исключением двух первых глав, в которых даны вводные сведения о сочинении, о Коринфе и коринфской церкви.

Разделивши изъясняемые главы на отделы, по предметам, о которых идёт в них речь, он последовательно, стих за стихом, изъясняет текст трёх глав послания, причём сначала указывает разночтения текста. Последовательный ход толкования прерывается только девятой главой, в которой изложены теории языкоговорения. При изъяснении трудных мест приводятся

толкования древних и новых богословов, отмечаются степени соответствия их с изъясняемыми словами, вообще достоинства и недостатки их и избирается наилучшее из них. Автор сочинения не догматически выставляет свои, или предлагает чужие толкования, а критически обсуждает достоинства и недостатки их и избирает толкование, кажущееся ему лучшим. Весь процесс толкования текста совершается как бы пред глазами читателя сочинения, и это внушает доверие к начитанности его автора и к беспристрастию его суждений и выводов. По-видимому, у него нет дурной привычки ссылаться на книги, которых никогда не читал и не видал.

Наиболее подробно и тщательно о. Фивейский рассмотрел учение апостола Павла о даре языков, но, по трудности предмета, не достиг каких-нибудь важных положительных результатов. Доселе идёт спор между учёными о том, что нужно понимать под даром языков, которым, по свидетельству апостола Павла, обладали некоторые Коринфяне, и автору сочинения не удалось разрешить вопрос и прекратить спор. Из трёх решений этого вопроса он, указавши предварительно на недостатки двух первых решений, примкнул к третьему, наиболее новому, но, по нашему мнению, не самому лучшему.

В древности отцы и учителя Церкви дар языков понимали как способность говорить на иностранных языках без предварительного изучения их, по вдохновению. Этого взгляда держались многие богословы и в последующие века, даже до настоящего времени. Но по мнению о. Фивейского этот взгляд недостаточно обоснован и с при-

—437—

нятием его некоторые выражения апостола Павла становятся трудно объяснимыми.

В новое время была придумана другая теория для объяснения дара языков — экстатическая. Сущность её в том, что Коринфяне впадали в восторженное состояние духа и, быв в одушевлении, произносили невнятные и непонятные присутствующим слова. Это апостол Павел и назвал даром языков. Но другие учёные, к которым присоединился и о. Фивейский, находят и эту теорию несогласной с некоторыми

изречениями апостола Павла и неудовлетворительно объясняющей предмет его речи.

Иные учёные, напр. Гейки, считают вопрос о чудесном языкоговорении неразрешимым, а попытки разрешить его – делом совершенно праздным. О. Фивейский хотя и не присоединяется прямо к такому решительному отказу от объяснения речи апостола о даре языков, однако заявляет: „с своей стороны и мы совершенно отказываемся сказать по данному вопросу что-нибудь новое и, главное, не подлежащее сомнению. Цель последующих заметок – только указать несколько фактов, хотя может быть и не имеющих научного достоинства, однако по крайней мере таких, которые могут быть не совсем безынтересными для лиц, изучающих глоссолалические явления“ (586 стр.). А заметки эти показывают, что он склоняется к третьей, гимнологической теории языкоговорения.

Представители этой теории, появившейся в XIX веке, утверждают, что Коринфяне в своих собраниях пели по вдохновению от Святого Духа импровизированные гимны, причём слова их воодушевлённого пения могли быть не совсем внятные и понятны присутствующим, требовалось толкование их, а без этого пение их приносило пользу только самим поющим, но не слушателям.

Но нам эта теория не представляется более основательной, чем две вышеуказанные, и предпочтение её им в сочинении недостаточно мотивировано. Пусть и при первой, и при второй теории не устраняются многие затруднения при изъяснении слов Павла о языкоговорении; а гимнологическая теория разве все трудности устраняет? Напр., возникает естественный вопрос, почему апостол пение импровизированных, вдохновенных гимнов назвал даром

—438—

языков, а не пением, или произнесением гимнов. Хотя дар песенного, как и всякого вообще словесного, творчества можно назвать даром языка, но нельзя назвать даром языков. Мы не отрицаем, что дар языков мог выражаться в пении импровизированных гимнов, но на иноземных языках.

Гимнологическая теория может быть соединена в одно целое с первой, отеческой, теорией языкоговорения. Отечественная теория преимуществует пред экстатической и гимнологической. Что апостол Павел под даром языков у Коринфян понимает говорение, или пение – это всё то же – на иноземных языках, это подтверждается другим местом Писания, где ясно засвидетельствовано о способности или даре первенствующих христиан говорить на иноземных языках по вдохновению от Святого Духа. Именно, Евангелист Лука во 2-й главе книги Деяний повествует, что в день пятидесятницы, по сошествии на апостолов Святого Духа, они стали говорить иными языками, языками многих стран и народов Азии и Африки, которые здесь же и перечислены. Отвергающие святоотеческий взгляд на дар языков и вместе с ними о. Фивейский не видят настоящей необходимости понимать это повествование так, как его все понимали из древности, т. е. что апостолы по дару Святого Духа действительно заговорили на иноземных незнакомых им дотоле языках. Но говорить так – значит отвергать прямой и очевидный смысл слов Писания и тенденциозно вносить в них такой смысл, какого они не имеют. В книге Деяний ясно сказано, что жители разных стран Востока, услышавши апостолов, говорящих на их туземных языках, и зная, что они галилеяне, были очень изумлены этим. О. Фивейский утверждает, что это были иудеи же, только жившие в разных странах, вне Палестины, иудеи рассеяния. Но это ничего не значит; они были иудеи по происхождению и религии, но говорили они на языках тех стран, в которых жили, подобно тому, как и теперь иудеи остаются иудеями по племени и вере, но говорят или по крайней мере могут говорить на языках тех народов, среди которых они живут. Их и привело в изумление то обстоятельство, что апостолы, жители Галилеи, т. е. такие люди, которые могли говорить только по-еврейски,

–439–

стали говорить на разных языках, употреблявшихся в то время в разных странах Востока. О. Фивейский напоминает, что в подлинном тексте книги Деяний говорится о диалектах, наречиях, а не об языках. Что хотел он этим сказать,

неизвестно, так как он не пояснил своей мысли. По-видимому, под диалектами он понимает диалекты еврейского языка, т. е. семитические наречия, которые могли быть понятны апостолам. Но апостолы были люди неучёные; могли ли они говорить на разных диалектах еврейского языка? Напр., в книге Деяний упомянуты аравляне, но могли ли апостолы знать арабский диалект и говорить на нём, хотя он и близок к еврейскому языку? В книге Деяний перечислено не меньше пятнадцати земель, обитатели которых слышали апостолов, говорящих на языках этих стран. Могли ли апостолы, люди не книжные, не имевшие ни торговых, ни иных каких-либо сношений с ближними и дальними странами Востока и даже никогда не переходившие за границу своей земли, знать такое множество диалектов, хотя бы это были наречия одного и того же еврейского языка, семитические диалекты? Во всяком случае автору сочинения, раз он взял под свою защиту новую теорию языкоговорения, следовало обосновать её попрочнее; а если это невозможно, то лучше было держаться старой теории, освящённой авторитетом отцов, да и в научном отношении не уступающей гимнологической теории.

Рассматриваемое нами сочинение написано при помощи чужеземных сочинений, но автору его не следовало забывать, что он русский, и книга его предназначена для русских, а потому по языку должна быть чисто русской книгой. Как нарочно, в 14-й главе Первого Послания к Коринфянам, на изъяснение которой он вместе с иностранными учёными приложил столь много труда, апостол говорит Коринфянам: *Если я приду к вам, братия, и стану говорить на языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам... Если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер* (6 и 9 стихи). Эти слова вполне применимы к о. Фивейскому и его сочинению. В нём можно насчитать десятки страниц, на которых разноязычные ре-

—440—

чения оставлены без перевода. Так, на страницах 100, 119, 122, 136, 137, 139, 231, 293, 294, 330, 331, 332, 370, 384, 411,

435, 495, 595, 615, 620, 621, 622, 623 оставлены без перевода греческие и латинские изречения классических и иных писателей; на страницах 197, 201, 203, 253, 264, 273, 289, 295, 300, 341, 440, 487, 573, 608, 609 не переведены слова и речения отцов и писателей церковных; на страницах 148, 275, 280, 289, 332, 352, 610 не переведены слова разных богословов нового времени; на стр. 235, 328, 331, 393, 411, 415, 416, 421, 433 не переведены заглавия книг и статей. Мы намеренно выписали страницы в уверенности, что автор сочинения при печатании его все иноязычные изречения снабдит русским переводом. Хорошо зная языки, он может сделать это легко и скоро.

Цитация в сочинении добросовестная. Но зачем было брать из Катен Крамера изречения таких отцов, сочинения которых были у автора под руками, напр. Златоуста? В таких случаях читателю остаётся неизвестным сочинение, из которого приведено изречение, и проверить цитату затруднительно. Сочинения, подобные Катенам Крамера, могут быть с пользой употребляемы, но только как путеводители, а не как первоисточники.

На страницах 277, 278 и 616 автор ссылается на свидетельства Писания, но мест его не указывает.

На 300-й странице приведены слова Амвросиаста, а о. Нивейский называет его, по-иностранию, Амброзиастер.

На 314 стр. он, со слов Стэнли, упоминает о классическом писателе Меандере. Не ошибка ли это у Стэнли, или у Фивейского? Не разумеется ли здесь Менандр?

Изложение в сочинении не безупречно; в нём есть выражения неудачные и странные, или же не точные.

Так на стр. 263 употреблено выражение: „апостольская коллегия“. Лучше было бы сказать „собор апостолов“, выражение святцев на 30-е число июня, когда празднуется память двенадцати апостолов.

На 330 стр. сказано: „делегаты апостолов“. Не лучше ли было бы сказать: „спутники апостолов“.

На страницах 181, 206 и 320 употреблены фельетонные выражения: „апостол пользуется прекрасной иллюстрацией“; „апостол мог служить живой иллюстрацией“.

На стр. 139 употреблено неточное выражение; „религия естественных предметов“.

На 618 стр. слова апостола о музыке названы музыкальной речью. Но это выражение указывает на плавность речи, а не на то, что предмет её музыка.

На 619 стр. употреблено выражение „неодолимыми“ вместо слова „непонятными“.

На 219 стр. употреблено слишком искусственное и едва ли верное сравнение перехода унижения в славу с превращением, цветка в почку.

Но вообще язык в сочинении простой, ясный и точный, соответствующий достоинству учёного труда.

Как видно из сказанного, недостатки сочинения неважны и легко могут быть устранены.

Сочинение о. Фивейского есть труд учёный. Оно займёт не последнее место в ряду других русских истолковательных трудов по Новому Завету. Вот почему мы решаемся признать его удовлетворительным для напечатания в качестве диссертации на степень магистра.

Мы тем охотнее высказываем это решение, что автор сочинения известен другими учёными трудами. Он напечатал своё сочинение об Ирвингианах. Но, быть может, более цены имеют его переводы с английского на русский язык обширных сочинений Рейки³⁸⁹ и Эдершейма³⁹⁰, исполненные с знанием дела и достоинством. Хорошие переводы многотомных и полезных сочинений могут иметь не меньшую цену и не меньшее значение, чем иной самостоятельный учёный труд. Знание английского языка в России распространено гораздо меньше, чем знание немецкого и французского языков, и хорошие переводы важнейших произведений английской литературы ценны и желательны.“

Справка: 1) § 31 „Положения об испытаниях на учёные степени“; „Сочинение, представленное на степень магистра богословия и признанное удовлетворительным, должно быть напечатано, но в Совет Академии для рассмотрения оно может быть представлено и до напечатания, в рукописи

–442–

чёткой и чистой“. 2) По § 81 лит. а п. 10 устава духовных академий „одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание учёных степеней“, значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Признав представленную священником Михаилом Фивейским диссертацию удовлетворительной для степени магистра богословия по исправлении всех, указанных гг. рецензентами, недостатков, – дозволить ему напечатать оную под этим неременным условием и представить в печатном виде, после чего иметь суждение о коллоквиуме.

На сём журнале резолюция *Его Высокопреосвященства*: „1902 г. Декаб. 31. Утверждается“.

Март

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 2 (Ин.7:44 – 8:12)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 225–240 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–225–

чае, веруя, что Иисус не есть другой, отличный от возвещённого в законе, пророк, они избежали бы такого неблагоприятного разномыслия.

VII. 44. Нецыи же от них хотяху яти Его: но никтоже возложи на нь руце³⁹¹.

Посланные от архиереев и фарисеев для взятия Господа в распри народа между собой находили удобный случай для своего дерзкого предприятия. Они предполагали, что народ беспрепятственно позволит им увести Его и нисколько не будет заботиться о том, чему бы Он ни подвергся, а напротив обрадуется удалению Того, Кто был для него предлогом к вражде и смятению. „Но ни один не возложил на Него рук“, не по уважению к Нему и не потому, что наложили на свою ярость узду благочестия, а только потому, что были остановлены Его силой. Своему времени предоставлял Он страдание за нас, и нападение Иудеев едва останавливается, сдерживаемое вышними прещениями, ибо надлежало не преждевременно приступить к убийству, но ждать, хотя они были нечестивы, времени (для этого) нечестия.

VII. 45. Приидоша же слуги ко архиереом и фарисеом и реша им тии: почто не приведосте Его?

Оказавшись не в силах исполнить повеление, посланные для взятия Господа пошли обратно к начальникам. Начальники же весьма испугались этому пришествию слуг, не видя у них Того, за Кем по-

–226–

сылали. Считая уже сделанным то, что было у них в предположении, поражаются немалым ужасом. Ведь так как посредством величайших знамений и необычайных слов Своих

Христос вызывал удивление к Себе, то они иссушались свойственной им завистью, но также и в немалом находились опасении, как бы народ Иудейский, рассудив, что подобает уже следовать за Ним, не вышел из рук их. Подумав, что это уже совершилось, – ведь подозрительность всегда легковажна, – они с поспешностью спрашивают: „почему не привели вы Его?“ Что, говорят, воспрепятствовало вам не привести в исполнение волю начальствующих? С пламенной поспешностью иногда стремимся мы узнать всё, не разбирая часто препятствий, но быстро составляя мнение под влиянием того, чего сильно желаем или отвращаемся.

VII. 46. Отвещаша слуги: николиже не глаголал тако человек³⁹².

По истине благовременно сказать о Спасителе нашем Христе: „уловляющий мудрецов в лукавстве их“, ибо вот Он, по написанному, „намерение хитросплетённое разорил“ (1Кор.3:19 и Иов.5:13), и всё предприятие обратил в противоположную сторону, отовсюду изобличая гнусность начальников и нечестие их нравов, как бессильное и дерзкое, не боящееся богоборствовать. Ведь архиереи и фарисеи, опасаясь, как бы народ Иудейский не убедился словами Спасителя, высылают слуг схватить Его,

–227–

полагая, что удаление Христа избавит их от заботы о Нём. Но (действительно) испытал то самое, что было у них в подозрении (убеждение словами Спасителя), посланные их воротились, и начальники даже невольно научаются тому, что должно было ужасать слушающих, и вопреки желанию неожиданно узнают, слушая: „никогда не говорил так человек“.

А как говорят это в оправдание того, что не привели Господа, то опять постараемся пространно истолковать слово их, повсюду заботясь об изъяснении речений. Ведь если, говорится, мы услаждаемся изучением священных писаний, если хвалимся тем, что бываем наставляемы божественным законом, если удивляемся мудрости, как некоему из неземных благ, то зачем нечестиво гоним столь Премудрого, великую неправду оказываем Тому, Кому это всего менее подобает, и

Кому, напротив, следует воздавать превеликой любовью? Но и осуждению со стороны закона мы подвергаем свои головы, возымев безумную жажду убить Невинного и Праведного. Такую мысль, справедливо можем думать, заключают в себе слова слуг.

Но я думаю, что они уразумевали и нечто более острое, когда говорили: *„никогда не говорил так человек“*. Едва не говорят так: не благорассудительно вы обвиняете теперь оказавшихся не в силах привести к вам Искомому вами, ибо каким образом кто либо в силах совершить насилие над Тем, Кто, сколько можно судить по Его словам, имеет божественную природу? Ведь Он говорил не как человек и сказанные Им слова не были свойственны человеку, но бесспорно приличествовали более Богу по природе. Действительно, говорят, пусть скажет кто-нибудь, если он припомнит, кто

–228–

из святых пророков окажется называющим себя потоком? Или кто осмелился сказать: „если кто жаждет, да приходит ко Мне и пьёт“ (ст. 37)? Когда сам великий Моисей говорил нам: „верующий в Меня, (если и умрёт, жить будет), реки из чрева его потекут воды жизни“ (ст. 38 ср. 11:25)? А мы слышали, что Он говорил это. Следовательно Он – Бог по природе, дерзновенно говорящий о Себе эти великие слова, столь превышающие речь человеческую. И решаться по принуждению и насилию взять Того, Кто выше твари, кто не назовёт это крайне опасным? Или каким образом мог бы быть взят вами против Его воли Тот, Кто настолько выше нас, насколько Бог выше человека? Следовательно слуги предъявляют ясное доказательство того, что Господь есть Бог по природе, в словах: *„никогда не говорил человек так“*. Так отовсюду поражается богоборный, и через что думает достигнуть желаемого, через это самое, не ведая того, сам подвергается поражению.

VII. 47. Отвещаща им фарисеи: еда и вы прельщена бысте³⁹³?

Слугам следовало бы, конечно, быть сильно преданными иудейству, всегда следовать фарисеям и разделять общее с ними мнение, равно как и всегда исполнять слова начальников

и держаться согласных с ними мыслей. Когда же они пришли, не приведя Господа, но, сверх ожидания поражённые и уже поздно и едва возымев удивление пред

—229—

Тем, Кого с самого начала не подобало ненавидеть, думали, что и все прочие могут быть убеждены ими, тогда начальники с какой-то великой скорбью говорят: „неужели и вы прельщены?“ Заметь, что некое отчаяние в надежде на народ заключают в себе эти слова. Ради слуг они проявляют такой страх, что как будто бы уже прельстился весь прочий народ, отличавшийся непостоянством. Остальная толпа народа, говорят, не знакомая с священными письменами и не укреплённая преданностью нам, пусть предаётся всяким напрасным влечениям последовать за Ним и легкомысленно увлекается Его словами и делами, но вы-то откуда получили заблуждение? Каким образом прельстились и вы сами? Что отвлекло вас от любви к нам, хотя вы и ожесточены одинаковым с нами неверием? Нечто подобное, думаю, означают слова фарисеев.

VII. 48, 49. Еда кто от князь верова в' Онъ или от фарисей? Но народ сей, иже не вестъ³⁹⁴ закона, прокляти суть.

Ударяются опять в свою обычную надменность, бросая обвинение в невежестве на тех, кои удивлялись пред Иисусом, как чудотворцем и говорившем свойственные только Богу слова, и свои только головы венчая знанием закона и ведением священных писаний. А что они не сочувствуют справедливо удивляющимся тому, это почитают верхом всякой добродетели. Чрезмерно хвастаются, впадая в заблуждение и вследствие превеликого легкомыслия беспрепятственно увлекаясь в полное невежество

—230—

(тем, что думали), будто бы закон повелевает обвинять досточудное и противоположное решение давать о том, что лишено чудесности. Таким образом тем, что им более надлежало бы признать в лице Иисуса пришествие Христа, этим самым они оказываются приносящими вред себе самим и

„отягчают оковы свои“, по написанному (Авв.2:6), ибо „называя себя мудрыми, обезумели“ (Рим.1:22). Напротив, гораздо лучше было бы для них признаться в незнании закона, чем думать и говорить, что прекрасно знают, а между тем бесчестить Проповедуемого в нём и через то подпадать под тягчайшее наказание и подвергаться неизбежным бедам. Ведь раб, сказано „знающий волю господина своего и не исполнивший бит будет много, а не знающий и не исполнивший бит будет мало“ (Лк.12:47–48). Итак, признав себя знающими закон, они сами выражают обвинение своему неверию и осмеивают народ как невежественный и потому прельщённый чудесами Спасителя нашего. Потом, будучи не в силах убеждать посредством доказательств из закона, они надменно бранят тех, кои были готовы к уразумению, называя их невеждами. Это – всегдашний обычай невежественнейших учителей: не имея что сказать на вопрос, отражать гневом точность любопытствующих. „Прокляты суть“, говорят, верующие, хотя справедливее было бы им говорить это о себе самих, ибо быть проклятым более конечно приличествует неверующему, как ясно сказал законодатель о Спасителе нашем Христе, как о Пророке: „и будет (что) кто не послушает (того), что скажет Пророк Тот во имя Моё, истребится душа та из народа своего“ (Втор.18:19; Деян.3:23).

–231–

VII. 50. 51. Глагола к ним Никодим, пришедый к Нему прежде, един сый от них³⁹⁵: еда закон наш судит человека, аще не слышит прежде от него и понимает, что творит?³⁹⁶

Одним из начальников и в числе получивших власть оказывается Никодим, который однако ж не был всецело неверующим, совсем не сочувствовал их безумию и имел уже зародыш веры, хотя и не обладал ещё свободной любовью ко Христу. Впрочем питал некоторое уважение к обличениям совести, ибо все, думаю, знают, как ночью приходил к Нему и твёрдо выразил ясное знание о том, что Он пришёл учителем от Бога и никто бы не мог совершить такие знамения, если бы не имел с собой Бога, как об этом ясно сказал блаженный Евангелист в начале (3:2). Итак, разделяя удивление народа

пред Иисусом, он как бы поражается тем, что вместе с народом называется проклятым. Ведь трудно заставить совесть быть покойной, когда что-либо бывает против нашего настроения. Оскорблённый этим, он выставил против них равную укоризну, как имеющую удостоверение в словах закона, правда ещё не ясно и не проявляя слишком открыто своё негодование. Между тем как закон, говорит, повелевает судьям при каждом исследуемом деле „и исследуй“ (Втор.17:4) точно и ясно, так ли было дело, вы,

–232–

говорит, уже поспешно осудили ещё не призванных на суд и, прежде чем услышали от них какое-либо слово, таким образом даёте уже готовый приговор. Следовательно вы, говорит, вернее оказываетесь проклятыми, как презрители закона. Ведь написано: „проклят всякий, кто не пребывает во всём написанном в книге закона сего – совершать это“ (Гал.3:10; Втор.27:26). Тем, что он с своей стороны негодует на фарисеев, обвинявших народ за одно только удивление его пред Иисусом, он обнаруживает сочувствие верующим. Страдая ещё вредным уважением (к фарисеям) и с ревностью ещё не соединив смелость, он допускает уже присущей ему вере открыться явно, но, облакая её лицемерием, как бы тёмным одеянием, скрывает ещё своё сочувствие Христу. Тяжёлым, впрочем, недугом страдает он. Ведь веровать надо без медлительности, более величаясь, чем стыдясь, – явно свидетельствуя своё дерзновение и отказываясь от раболепного лицемерия. Вот почему и премудрый Павел определял, что должно быть „делателем непостыдным, прямо (режущим правду) высказывающим слово истины“ (2Тим.2:15). И сам о себе в одном месте говорит, показывая в себе самом превосходное достоинство: „не стыжусь евангелия, ибо оно сила Божия есть во спасение всякому верующему“ (Рим.1:16). Итак, исполнена горечи, – скажу, возвращаясь назад, – была речь Никодима, ибо чего ради он один восстал против слов фарисеев, хотя смертоубийственное это соборище имело и многих других? Но всякому уже очевидно, если он был

причислен к удивляющимся Христу (и, следовательно, к проклятым), то с своей стороны (вопреки им) он

–233–

объявляет проклятыми тех, кои нечестиво положили проклятие на совсем не заслуживавших этого.

VII. 52. Отвещаша и рекоша ему: еда и ты от Галилеи еси? Испытай и виждь, яко от Галилеи пророк не возстает
397.

Будучи Иудеем и туземцем, зачем, говорят, ты подвергся неопытности Галилеян и вместе с совершенно не знающими нашего учения обнаруживаешь странное невежество? Превосходно знакомый с священными писаниями и наученный заповедям закона, почему не знаешь, что нельзя ожидать пророка из Галилеян? Такой смысл заключается в словах фарисеев.

Но обрати опять внимание вот на что. Осмеивая народ, как неведущий ничего, что надлежало знать, обвиняя его в превеликом невежестве, презирая и горделиво называя невежественным, сами оказываются подверженными худшему и никоим образом не уступающими неопытности его. Те (люди народа), приняв чудеса Христовы и мало по малу уже как бы собирая веру в Него, говорили то: „Христос когда придёт, неужели большие знамения имеет совершить, чем какие Сей совершил?“ (7:31), то наоборот, отвлекаемые от столь правильного мнения, вводились в заблуждение одним только Назаретом, лежавшем в Галилее, где, как сообщает божественное писание, был воспитан Господь, и поэтому говорили: „неужели подлинно из Галилеи Христос грядёт? Не писание ли говорит (сказало), что

–234–

из семени Давида и от Вифлеема, селения, где был Давид, Христос грядёт?“ (ст. 41:42). Подвергая сильному осмеянию невежество народа и за это называя его проклятым, они пребывали в неменьшем, чем он, неведении, ибо вот и сами говорят: „исследуй и узнай, что пророк из Галилеи не восставал“.

Основательно возмущённый этим кто-либо может сказать им: о, никому не уступающие первенство в невежестве, грубые и тупые, где похвальба вашей гордыни – след мудрости в вас? Где законоведам подобающее разумение? Ведь не сомневаться надлежало о Спасителе Христе, а напротив, без всяких колебаний всецело веровать Богу и Отцу, говорящему о Нём к святому Моисею, что „Пророка им восставляю из братий их, как тебя“ (Втор.18:18). Выражение „из братий их“ разве не должно без сомнения значить: из Иудеев и из Израиля? Иначе не потребуются обвинителей со стороны, но сами через себя будете изобличены в неразумии. Ведь когда Спаситель наш Христос учил и ясно сказал: *„потому что Я сошёл с неба, не да творю волю Мою, но волю Пославшего Меня (6:38),* то вы грубо рассуждали тогда, и, скрывая в себе чрезмерную ярость к этому, говорили опять: „не Сей ли есть Иисус, сын Иосифов, Коего мы знаем отца и мать? Как же теперь говорит, что с неба сошёл Я?“ (6:42). Когда таким образом ты признаёшься ясно, что хорошо знаешь отца и мать, знаешь конечно Его происхождение от корня Израилева: то каким же образом об Иудеянина говоришь, что Он есть Галилеянин? Как будет иноплеменником Тот, Кто от Израиля? Ведь воспитание Его в стране Галилейской и жительство там в тече-

–235–

ние нескольких лет отнюдь конечно не исключают Израильянина из своего племени, так как ничто не препятствует быть родом Иудеянином Тому, Кто являлся из (страны) Галилеян, когда приходил в страну Иудеян. Поэтому напрасна речь считающих себя мудрецами фарисеев о Спасителе нашем Христе, *„что из Галилеи пророк не восставал“*. Напротив, надо было исследовать, каким образом происходящий от Иудеян мог быть Галилеянином, и таким образом уже разумеет воспитание в Назарете, а не уклоняться ради этого от веры.

Обратить внимание опять надо на то, как не будучи в состоянии с какой-либо стороны напасть на чудеса Его, хотя и возбуждённые до крайней ненависти (к Нему), возражают на основании одной только страны, как скоро был из Галилеи, по

догадке их. Таким образом, с уничтожением являвшегося у них отсюда подозрения, должна была бы наконец уже возникнуть вера непоколебимая, если бы они были мудры³⁹⁸.

–236–

–237–

VIII. 12. Паки, же речь³⁹⁹ им Иисус, глаголя: Аз есмь свет мира.

Ведёт речь Иисус, как говорили мы, соответствующую написанному о празднике (кущей), когда в последний день стоял, восклицая: „если кто жаждет, да приходит ко Мне и пьёт“ (7:37), так как в Моисеевом изречении упомянуто о потоке. Таким образом и теперь делает вполне своевременное разъяснение и соответствующее природе дел. Так как Он видел учителей такими же неразумными, как и народ, и осмеивавших (народ начальников) страждущими пороком, подобным осмеиваемым, одной как бы ночью невежества покрытых (крещённых), пытающихся доискаться тайны о Нём, но совершенно ничего не обретающих, то выставляет на вид причину присущей им неразумности, восклицая: „Я (есмы) свет мира“. Пройдя, говорит, всё святое писание и думая исследовать сказанное обо Мне чрез пророков, вы однако ж далеко заблуждаетесь от пути жизни. И ни-

–238–

чего в этом нет удивительного. Ведь у вас нет Открывающего тайны, Освещающего весь мир и наподобие солнца Посылающего лучи в сердца приемлющих Его. А кто не имеет божественного и духовного света в себе, тому без сомнения необходимо ходить во тьме и вследствие этого подвергаться многим ошибкам.

А что Единородный есть свет по природе, как воссиявший от Света по природе Бога и Отца, это уже раскрыто нами посредством обширного рассуждения в первой книге, при толковании изречения: „был свет истинный“ (1:9).

Надлежит опять обратить внимание, что называет Себя светом не Израильтян особо и отдельно, но всего *мира*. И это, говорит, вполне истинно по следующей причине. Ведь Он то и есть, утверждаем, Тот, Кто всей природе посылает духовный

свет и как бы некий зародыш семени каждому, призванному к бытию, человеку всевает свойственный ему разум, согласно сказанному о Нём: „был свет истинный, что освещает всякого человека, грядущего в мир“ (1:10). Впрочем, в этом изречении, полагаю, также заключается нечто острое. Ведь если бы изречение это не содержало в себе нечто такое (острое), то надлежало бы сказать только: „Я – свет“. Но так как присоединил „мира“, то и теперь желает, как думаю, прикровенно выразить нечто, подобное следующему: Бог ведом был в одной только Иудее и велико было имя Его в одном Израиле (Пс.75:2), а прочую всю землю наполняла как бы глубокая тьма, так как никто из пребывавших в мире не имел божественного и небесного света, кроме только одного Израиля. Но в то время, как все вообще языческие народы, на-

–239–

ходившиеся в этом мире, были лишены боговедения и находились как бы в каком особом разряде, „появился народ Господень, (как) часть Его, удел наследия Его – Израиль“ (Втор.32:9). Таким образом с переходом Духовного Солнца опять ко всему миру, при удалении Света от Израильян и перенесении к язычникам, Израиль оказывался вне всех (народов), ибо „когда ждали они света, явилась им тьма, по написанному, – ожидая сияния (солнечного), во мраке (непогоды) ходили“ (Ис.59:9). Поэтому не бесцельно говорил фарисеям Спаситель: „Я (есмы) свет мира“. Этим Он благородно выражает угрозу, что удалится от Израиля и перенесёт благодать на весь уже мир и распрострёт наконец луч боговедения и всем прочим (народам).

Следует заметить, что хотя для слушателей Он являлся человеком и с плотью, однако же не говорит: *во Мне – свет*, но: „Я есмь свет“, дабы кто не разделил Христа после Его вочеловечения на двоицу сынов, ибо один Господь Иисус Христос, как Павел говорит (1Кор.8:6), и прежде (принятия) плоти и с плотью и один и единственный истинный Сын от Бога Отца Слово и когда стал человеком, так как принятый Им от Жены храм не был разделён на части. Ведь это было Его собственное тело, и всецело рассекать Его после воплощения,

по отношению к сыновству (на двух сынов), не лишено хулы (на Него).

Впрочем должно знать, что хотя и говорим: *воплотился*, но этим не утверждаем, что Слово Божие облеклось одной только плотью, но в имени плоти обозначаем всего человека.

—240—

*VIII, 12. Ходяй по Мне не имать ходити во тме, но имать свет животный*⁴⁰⁰.

Опять убеждает их отовсюду ревностно приобретать себе полезное и охотнее руководствоваться Его наставлениями, чем решаться следовать своему собственному невежеству и лишаться самой вечной жизни. Показывает, сколь великая польза будет для тех, кои станут Ему повиноваться, так как Он по природе благ и „всем людям желает спастись и в познание истины прийти“ (1Тим.2:4). поскольку же, как Бог, ведал опять, что они станут возражать, то составляет образную речь, пользуясь для сего древними событиями, и из случившегося с их предками ясно доказывает, что желание следовать Ему послужит им к великой пользе. Вот что написано об Израильтянах: „и путеводил их в облаке днём и всю ночь в освещении огненном“ (Пс.77:14). Когда они проходили обширную пустыню, поспешая в землю обетованную, то днём висело над ними облако, наподобие крыши, умеряя солнечный зной, очевидно по божественному изволению. А ночью шёл огненный столб, освещая тьму и указывая шедшим вернейший путь. Поэтому, как в то время следовавшие за ведшим и предшествовавшим огнём избежали блуждания и прямой дорогой шли в святую землю, никакого внимания не обращая на тьму или ночь, так и „последующий (кто следует) Мне“, то есть идущий по стопам Моих наставлений, отнюдь не будет во мраке, но приобретёт „свет жизни“, то есть откровение тайн обо Мне, могущее руководить

h6C (Продолжение следует)h6C .

Владимир (Богоявленский), митр. Московский и Коломенский. Слово высокопреосвященнейшего Владимира, митрополита Московского и Коломенского, сказанное на хиротонии Евдокима [Мещерского], епископа Волоколамского // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 409–413 (2-я пагин.)

—409—

Преосвященный Епископ
Евдоким.

Сердечно приветствую тебя с принятием высокого епископского сана. Из выслушанной на днях, воодушевлённой речи твоей известно мне, с каким глубоко христианским настроением принимаешь ты это служение и как пламенно желаешь совершить его с возможно большей пользой и успехом. От всей души желаю этого успеха и я, ближайший твой со-служитель. Но при мысли об успехе пастырского дела естественно возникает вопрос о том, при каких условиях возможен он и чего главным образом требует Христос от пастырей словесного своего стада?

Ответ на этот вопрос мы можем найти у св. Иоанна в том месте, где идёт речь о призвании к высшему пастырскому служению апостола Петра. Это было во время третьего явления Воскресшего Господа ученикам при море Тивериадском, о чём говорилось в нынешнем утреннем евангелии. Когда, после чудесного лова рыбы, ученики Его возлегли за трапезу, Господь обратился к Петру с таким вопросом: Симоне Ионин, любиши ли Мя паче сих?

—410—

Пётр говорит Ему: да, Господи, Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев моих. Ещё говорит ему в другой раз: Симон Ионин! Любишь ли ты Меня? Пётр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих. Иисус говорит ему в третий раз: Симон

Ионин! Любишь ли ты Меня? „Оскорбе же Петр, яко рече ему *третье: любиши ли Мя; и глагола ему: Господи, Ты вся веси; ты веси, яко люблю Тя. Глагола ему Иисус: паси овцы моя*“.

Как видим, здесь апостол Пётр призывается к пастырству не просто; а под тем необходимым условием, если его совесть, его чувство говорит ему, что он любит Христа. Вот что, следовательно, служит пробным камнем пастырской правоспособности и главным ручательством за успех пастырской деятельности – это любовь ко Христу и Его словесному стаду.

Возлюбленный о Господе брат и со-служитель! В настоящую, единственную, как сам ты сказал, минуту в твоей жизни, когда ты во всеоружии выступаешь на поприще архиерейского служения, потщимся повнимательнее прислушаться к движениям своего сердца, испытать свою совесть и спросить себя: любим ли мы Господа? Да простит мне любовь твоя за то, что я ставлю вопрос этот после того, как ты торжественно поведал уже нам о своей любви и преданности Богу при твоём наречении. Вопрос этот такого рода, что каждый из нас – пастырей должен не раз и не два, а много раз задавать его себе, задавать до тех пор, пока мысль о прежней неверности не исторгнет из глаз слёзы, и из сердца не последует ответ Петра: „ей, Господи, Ты вся веси, Ты веси, яко люблю Тя“. В

–411–

самом деле, любим ли мы Господа, а в лице Его и наших ближних? Находит ли себе место в нашем сердце та любовь, которой требует от нас Христос, любовь не к тем только, которые соединены с нами узами родства, дружбы и знакомства, но и к тем, которые чужды нам по плотскому происхождению, и однако близко связаны с нами благодатью, любовь, которая с участием и состраданием относится к горю и нужде меньшего брата, не оставляет без попечения и отъявленного грешника, идёт на встречу заблудившемуся, словом та любовь, которая, по слову Апостола, *не превозносится, не ищет своих си* и пример которой показал Сам Небесный Пастыреначальник – Христос. Он – этот по

истине добрый Пастырь – не только во время своей жизни ходил по городам и весям, *исцеляя всякий* (и телесный, и нравственный) *недуг и всякую язю в людях*, но и до сих пор не перестаёт, в своей спасающей любви ходить по грешному миру и там, где находит душу, растлевающуюся в своей нравственной жизни, милосердствует о ней, ухаживает за нею, облегчает тяжесть грехов её обещанием прощения и до тех пор не оставляет её, пока она не выздоровеет для вечной жизни. Есть ли у нас такая любовь? О, если бы нашлась хотя самая незначительная доля её, то и тогда мы не напрасно назывались бы владыками и врачами душ человеческих. И тогда в наших руках было бы верное средство для врачевания и самых тяжких нравственных болезней. В самом деле, если и из глыбы дикого, необработанного камня умелые руки высекают прекрасные чуть не живые статуи, то почему же из человека, хотя бы жестокого и одичалого, умелыми руками любви нельзя

–412–

воспитать доброго христианина, мягкого и отзывчивого на добро и правду человека? Люди, как бы они плохи и грубы ни были, все же не камни. Душа человеческая, сказал Тертуллиан, *по природе христианка*, и трудно представить себе такое извращённое, окаменелое сердце, в котором не оставалось бы доли добра и благородства и которое совсем было бы недоступно для действия огня христианской любви. Здесь невольно припоминается мне одно сравнение, которое хорошо поясняет только что высказанную мысль. На улице – сильный мороз. В градуснике, за окном, трубочка пуста. Вся ртуть от холода сжалась, её не видать. Но стоит только подойти к шарик, дохнуть на него, или взять его в тёплые руки, и наша теплота сейчас же отзовётся на ртути. Ртуть выйдет из шарика и станет подниматься вверх. То же самое бывает и с людьми. Очень много холода у нас в отношениях друг к другу. Удивительно ли, если среди этой нравственной стужи иной одинокий, бесприютный бедняк совсем окоченеет, о лютует в душе, сделается зверем. Всё, что есть у него благородного, доброго, истинно человеческого, спрячется глубоко внутрь и там сожмётся в комок. Но подойди к нему с любовью, попробуй

дохнуть сочувствием и лаской, пригреть его у своего сердца, окружить его отеческой заботой и попечением, и ты сейчас увидишь, как он начнёт таять, как и в нём самом любовь, как ртуть в термометре, пойдёт вверх и представит для духовного сеятеля такую восприимчивую почву, на которой он с полным успехом будет сеять всякое доброе семя.

Итак, возлюбленный брат, чтобы наше епископское дело было благотворно, для этого нам надо

—413—

найти ключ к человеческому сердцу, а таким ключом служит собственная наша любовь к человеку и к правде Божией. Огонь зажигается от огня, и чтобы согреть сердце других, нам самим нужно иметь в себе искру пламенной, христианской любви к людям. Чтобы пробудить чистую евангельскую любовь в других, надобно самим прежде всего проникнуться евангельской истиной, перечувствовать её, выносить её в себе. Тогда только можно рассчитывать на успех, надеяться, что проповедь наша не будет, по слову Апостола, металлом звенящим или кимвалом бряцающим, но тем властнее будет действовать на слушателей, чем сильнее будем проникнуты духом евангелия.

Итак, прими, брат, жезл сей, вручаемый тебе через меня Самим Господом, и твёрдо помни, что он даётся тебе от любви и для любви. — Больше, как можно больше старайся приобретать этой любви, и тогда тебе не будет нужды в указаниях, как и по какому направлению вести свою бразду на пастырском поприще. Любовь сама увидите, сама подскажет, когда, где и что нужно делать и как поступать.

**Евдоким (Мещерский), архим. Речь при наречении во
епископа Волоколамского, произнесённая в
Синодальной Московской Конторе 2 янв. 1904 г. //
Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 414–424 (2-я
пагин.)**

–414–

Святейшие Отцы, Богомудрые Архипастыри Церкви Христовой.

Ваше избрание и изволение Государя моего заставили меня прийти сюда в шумную столицу из тихой обители, где до сих пор мирно протекала моя жизнь. „Служение духовному пиру дошло и до нас, способных более пользоваться услугами других, нежели себя предлагать в услугу другим“, – приведу слова св. Григория Нисского, сказанные им на своё рукоположение. Это говорил уже старец, „у которого и волос сед, и сила от времени ослабла, речь запинаяется и дрожит“ (Гр. Нис. 4:361). Мне ли юнейшему, призываемому ныне к столь высокому служению, не повторить этих дивных слов пред освящённым собором Святителей?

Высокочтимые Архипастыри, стоя у вашего подножия, с радостью смотрю я на вас. В Христовой Церкви вы представляете собой строителей той чудной таинственной башни, какая от века созидается на земле не из мёртвых бездушных камней, а из живых бесценных душ человеческих (Паст. Ерм.). Вы – передовые воины, ведущие паству на небо. Но когда я смотрю на вас, мой взор простирается дальше того, что я вижу. Осматривая таинственную башню, я вижу в ней множество рядов строителей, предшествовавших вам. Мысленно созерцая прошлое Церкви, сначала вижу я за вами Архипастырей, ваших предшествен-

–415–

ников. Потом вижу предшественников ваших предшественников. За ними следуют новые Архипастыри. Смотрю дальше и предо мною вырастают всё новые и новые сонмы великих Святителей Божиих. И чем я больше смотрю

вдаль, тем всё больше и больше растут и увеличиваются предо мной ряды Архипастырей. Вот они, наконец, уже теряются на страшной высоте. А там, на самом верху, почти в недозримой выси, в невыразимом сиянии славы, вижу я нашего общего Пастыреначальника Христа Спасителя.

Какое множество Святителей. Предо мной новое, духовное небо, почти сплошь усеянное чудными звёздами, из которых каждая льёт на грешную землю свой особенный, ей одной только свойственный свет. Боже, какая это во истину неодолимая стена. Какой это дивный рай Божий, какой это как бы роскошный сад из благоухающих душ человеческих. Какое разнообразие дарований...

Вот я вижу пред собой Архипастырей молитвенников, постников, чудотворцев. Вот вижу Архипастырей великих мучеников и ревностнейших защитников веры Христовой. Вот вижу Архипастырей учителей Церкви, дивно светивших всему миру своим учением, полным жизни, чарующей прелести и непреодолимой поразительной мощи. Вот вижу Архипастырей великих таинников и созерцателей, души которых были чище чистейшего кристалла и нежнее, кажется, душ самих небожителей. Вот вижу Святителей миссионеров. А там Святители, бесстрашно обличавшие царей, вельмож, сильных мира сего за их беззакония. Тут Святители устроители царств и народов. Там Святители ходатаи за всех обездоленных. Здесь Святители беспримерно мудрые пастыри душ человеческих, дивные врачи немощных совестей человеческих, пастыри по преимуществу. Вот вижу Архипастырей великих человеколюбцев и милостивцев! Один из них сам продаёт себя в рабство, чтобы возвратить из плена несчастной матери сына-пленника (Павл. Нол.). Другой во время голода своим мощным словом для бедняков растворяет житницы богачей, устраивает целый „город“ для больных и убогих, „лобзает прокажённых в уста“, „обнимает недужных, как своих друзей“, „охотнее расточает,

—416—

чем приобретает“. „Он так много значил для Церкви, что покорить одного считалось более важно, чем покорить целый народ“ (Вас. Вел.). Третий раздаёт все своё достояние, спит на

голых досках, прикрытый одним рубищем, питается, как последний нищий (П. Ио. Милост.). Четвёртый говорит, что за ближнего надо не только страдать и положить свою душу, но и десять раз сгореть, если бы это только было возможно (Ис. Сир.).

Теперь я стою перед этим дивным сонмом Архипастырей, как подсудимый, и невольно спрашиваю я великих Святителей о том, что есть служение святительское. И вот что я слышу с высоты небес.

Слышу прежде всего самого Христа Спасителя. Он мне говорит: служение святительское есть служение уничижения, служение крестное. Это своего рода Голгофа. Не ждать и властно требовать услуг от других должен он, а идти на путь служения другим. Он – слуга, а не гордый властитель (Мф.20:28). Он – пастырь душ, а не имений. Он – убогий бедняк, а не пышный магнат или роскошествующий богач (Мф.8:20). Пастырь добрый не только не заботится о своём покое и не боится потерять внешних удобств жизни, а и душу свою полагает за овец своих. (Ин.10:11).

И из бесчисленного сонма святых, великих и вернейших слуг Христовых я слышу дорогие и любезные для моего сердца и слуха слова. Вот они.

Епископ – Ангел Церкви (Откр.2:1 и др.). Епископ занимает в Церкви место Апостолов (Иерон. 27 п. к Марк.). Епископ – кормчий церковного корабля, мудро ведущий его к тихой пристани среди бурь моря житейского. Епископ – учитель и попечитель паствы (Апост. пр. 35.58). Епископ – отец паствы, ибо он рождает и возрождает её благовествованием своего учения (Гр. Б. 2:42). Епископ – жених паствы, которую он так же любит, как возлюбил её Христос, пролив за неё свою неповинную кровь на Голгофе. Епископ – хранитель церковного стана. Епископ – столп, держащий на себе всю тяжесть служения Церкви миру и людям. Епископ – чудная диадема, превосходнейшее украшение венца Церкви (Ефр. Сир. 4:375). Епископ – солнце, которое на каждый уголок земли льёт

–417–

свои живительные лучи постоянно (Гр. Б. 2:40). Епископ не только строитель тайн Божиих, но и строитель строителей тайн Божиих (1Кор.4:1), содействующий других способными к освящению многих. Епископ подобен гранатовому яблоку. Как в гранатовом яблоке одной внешней корой охватывается и ограждается внутри множество зёрен, так и Епископ сохраняет множество верующих в полном единении друг с другом (Гр. Дв. Паст. пр. 4:42). Епископ должен быть „богом и других делать богами“ (Гр. Б. 1:49). „В епископе сидящие на престолах пусть ищут законодателя, – гражданские начальники – градостроителя, простолюдины – учителя благочиния, учёные – наставника, девы – невестоводителя, супруги – наставника в целомудрии, пустыnnики – окрыляющего, живущие в обществе – судию, любители простоты – путеводителя, ведущие жизнь созерцательную – богослова, живущие в веселии – узду, бедствующие – утешение, седи́на – жезл, юность – детовождение, нищета – снабдителя, обилие – домостроителя, вдовы – покровителя, сироты – отца, нищие – нищелюбца, странные – страннолюбца, братия – братолюбца, больные – врача, здоровые – охранителя здоровья, и все – *всем бывшего* вся (1Кор.9:22), да всех, или как можно большее число людей, приобретает“ (Гр. Б. 4:112).

Теперь я только понимаю, почему Архипастырь, стяжавший бессмертную славу среди людей, увенчанный венцом праведника, говорил: „кафедра епископская завидная, но и опасная высота“ (Гр. Б. 4:39). Только теперь отчасти постигаю я смысл слов и другого великого Архипастыря, который говорил, что пастырство выше поста, выше внешних подвигов, что оно – мученичество целой жизни (Ио. Зл. 2 сл. о свящ.).

Умолкну. Не стану больше приводить себе на память сонмы Архипастырей, так чудно и разнообразно блещущих на духовном небе. Своим слабым словом я не могу передать хотя бы только отчасти всей высоты, всего величия и обаяния этого дивного неба.

Когда я мысленно представляю пред собой эту необоримую стену великих, дивных Святителей, невольно наполняется душа

моя тревогой и невольно говорю я: Господи, куда ведёшь Ты меня? Скажи мне путь мой? Зачем при-

—418—

вёл Ты меня сюда? Мысленно созерцая тяжесть подвига, возлагаемого ныне на меня, я падаю почти в изнеможении. Я не могу выносить света, какой вижу пред собой. И хочется мне сказать: Господи, возврати меня в мой тихий кров. Дай мне возможность избежать Твоего посещения. От Твоего лица бежали многие. Бежал прор. Иона ([Ион.1:1](#)), Моисей противился воле Твоей ([Исх.3:10, 4:13](#)), Иеремия страшился „юности“ и не хотел идти на призыв Твой ([Иер.1:5](#) слл.), Павел упорно и „излиха“ гнал Тебя ([Деян. 9](#) гл.). Отказывались от служения Тебе и многие великие отцы Церкви. Мне ли юнейшему и немощнейшему не бежать от Лица Твоего, Господи?..

Богомудрые Архипастыри, не возлагайте на непривычные рамена тяжкого бремени, превышающего мои слабые силы. Послушайте Соломона, который говорит: „Горе тебе, граде, в нём же царь твой юн“ ([Еккл.10:16](#)). Спаситель мой, не простирай ко мне гласа Твоего: „паси овцы моя“ ([Ин.21:16](#)). Не говори мне: „будь ловцом человеков“ ([Лк.5:10](#)) и „свидетелем Мне до последних земли“ ([Деян.1:8](#)).

Господи, я хотел бороться с Тобой, как боролся Иаков. Я хотел бежать от Твоего лица, как бежали многие. Ты *видел* и *знаешь* это. Мне хотелось ещё многие годы не возлагать на себя бремени святительства. Но не смог я противиться Тебе. Да будет же воля Твоя. Благословенно имя Твоё отныне и до века. Я давно бесповоротно отдал всего себя Тебе и дал обет быть верным Тебе даже „до крове“. Пусть „живу к тому не аз, но живёт во мне Христос“ ([Гал.2:20](#)). Исповедую пред всей вселенной, что я горячо любил Тебя всегда от дней моей юности и посильно исповедовал всюду имя Твоё святое. И пастырство, которое я сейчас приемлю, есть самое наглядное и убедительное доказательство моей любви к Тебе. Так учил и Златоустый (2 сл. о свящ.). Верю, что в этот единственный день и час в моей жизни вашими освящёнными руками Сам Христос подаёт мне жребий пастырского служения.

Верю, что Ты со мной, Господи. Не археологическими доказательствами, не филологическими изысканиями, не философскими доводами только я убеждался в Твоей всеблагой и всемогущей деснице. Нет, я зрел Тебя не раз

—419—

в течение своей жизни (1Ин.3:6). Я даже как бы осязал Тебя (Ин.14:23. Фил.2:5). Ты не раз стучался в двери моего сердца (Откр.3:20). Я знаю, что Ты ближе к человеку, чем окружающий его воздух, ближе его одежды, ближе даже его собственного тела.

Бросая беглый взгляд на прожитую жизнь, теперь только особенно ясно вижу я, как Ты не раз касался таинственных струн моего сердца, как Ты влёл меня с раннего детства на путь служения Тебе. Много раз я уклонялся от Тебя, но Ты неожиданно возвращал меня на путь, с которого, думал я, ушёл раз навсегда. Среди каких бедствий провёл Ты меня целым, из какой бездны Ты вывел меня невредимым. Много раз над моей головой собирались такие чёрные тучи, что не было просвета ни откуда. Иногда казалось, что уже всё погибло. И вот в тот самый момент, когда мне казалось, что более уже некуда идти, что более не от кого ждать помощи, Ты приходил ко мне и выводил меня снова на свой необъятный Божий простор, наполнял сердце моё радостью, давал мне силы и бодрость нести свою тяжёлую ношу дальше в крутую гору жизни. Но довольно об этом. Не буду приподнимать завесу своей внутренней жизни. Об этом узнают люди впоследствии...

Я не знаю, куда Ты влечёшь меня теперь, Господи, и каков мой будет дальнейший путь. Но привыкши покоряться Тебе от юности, иду я смело вперёд. Одна у меня к Тебе просьба теперь: не оставь меня, как Ты не оставлял меня и прежде. В минуты скорби, тяжёлых испытаний, упадка духа и сил, в минуты внутреннего борения, простри мне Твою спасительную всемогущую десницу, как Ты простирал её Ап. Петру, утопавшему на море. Ничего я не прошу от Тебя более. Не нужно мне ни богатства, ни славы, ни могущества, ни высоких престолов, ни народных восторгов, никаких возвеличений и прославлений.

Одному ветхозаветному „юному“ избраннику, колебавшемуся идти на призыв Твой, Ты говорил: „не бойся их: Я с тобой“ (Иер.1:8). И мне с Тобою не страшен будет мой будущий путь. С Тобою я не убоюсь никакого зла. С Тобою пройду невредимым даже среди сени смертной (Ср. Иер.1:8). С Тобой я ничего не боюсь и не страшусь: ни труда, ни невзгод, ни лишений, ни изгнаний, ни

—420—

даже смерти. С тобой я готов пресмыкаться на улицах без пищи, крова, одежды, во всяких бедах, напастях и обстоятельствах. За Твоё святое имя я давно дал обет не только перенести все невзгоды, какие выпадут на мою долю в жизни, но и саму даже смерть, если Господь когда-нибудь наградит меня дорогим и завидным венцом мученика.

С Тобой я не уstraшусь того духовного растреления, о котором так много говорят и пишут ныне. Не убоюсь того „беспокойного, злокозненного мятежа душ, от чего не мало зла, или уже потерпел я, или надеюсь ещё потерпеть“, – скажу словами св. Григория Богослова (2:165). В сетованиях и жалобах на настоящие времена несомненно не мало преувеличения. Бесспорно мы живём теперь в лучшие времена, чем в какие жили христиане прежних веков. В самом деле, где теперь те страшные гонения, какие некогда переносили христиане? Где теперь те беспримерно глубочайшие духовные бури и смуты, которые когда-то потрясали всех и всё? Где язычество, устремлявшееся могучим потоком на христианство, старавшееся затмить его идеалы своими идеалами? Не нас ли теперь всячески берегут и охраняют?..

Церковь не одолеют никакие тёмные силы (Мф.16:18). Она будет всегда существовать непоколебимо. Поэтому если говорят об упадке церковной жизни в настоящее время, то, может быть, справедливей было бы больше говорить об упадке жизни самих пастырей. Говорят, колеблется церковь, „христианство не удалось“... Может быть, не Церковь колеблется, а мы отчасти колеблемся, мы не совсем удались... „Не оставили ли мы первую любовь“ (Оккр.2:4), которою так сильно пламенели сердца первохристианских пастырей? А

может быть, мы и совершенно „обнищали любовью“, скажу словами св. Григория Нисского (4:365), – этой величайшей, зиждительной, чудотворящей силой? Не потому ли мы бессильны и в борьбе с современным неверием и полуневерием, что сами не имеем в себе достаточно сил вдохнуть жизнь в тех людей, в душе которых гаснет светильник жизни? Может быть, „надобно прежде всего самому очиститься, потом уже других очищать; умудриться, потом умудрять; стать светом, потом

–421–

просвещать; приблизиться к Богу, потом приводить к Нему других; освятиться, потом освящать“ (Гр. Б. 1:48) ...

Мне припоминаются в данную минуту св. Апп. Павел и Варнава. Вот они входят в громадный языческий город Антиохию. Кругом высятся грандиозные языческие храмы. Всюду кипит жизнь, совершенно чуждая всяких заветов Христа. Апостолы идут сюда покорять сердца язычников Христу. Но что же они несут с собой для этого? У них нет ничего с собой. Нет ни денег, никаких орудий, нет доброго имени, нет наконец даже книг. Идут они сюда, вооружённые одной только живой верой в Христа Спасителя, да непреодолимой нравственной мощью. И что же? Они выходят из города победителями. Такова сила веры, чистоты и святости жизни. Ничто и никто пред этой силой не устоит в целом мире: ни богатство, ни слава, ни могущество, ни грубая сила, ни цари, ни гордецы, ни мудрецы, ни невежды, ни бедняки. Как беспримерно велика эта сила и как мало она нуждается в какой-либо защите. Спаситель запрещает Петру когда-либо прибегать к помощи меча (Мф.26:52). Он сдерживает гневный порыв сынов Зеведея, которые хотели было низвести огонь с неба на селение, отказавшее в ночлеге Спасителю (Лк.9:54). Сам ни разу не даёт места гневу против даже Иуды предателя. На кресте молится за своих врагов (Лк.28:34). Вся история христианства полна примерами поразительного обнаружения этой всепобеждающей силы. Не огнём и мечом, не кровью и страшными мучениями, не путём насилия распространялось христианство на земле, а этой великой внутренней зиждительной силой. И в наше время есть люди,

которые сильны этой силой, как никто, пред которыми склоняется все, которые властвуют над душами десятков тысяч людей.

С Тобой, Господи, не страшно мне и служение благовествования Твоего небесного учения. Припоминается мне в данную минуту ещё одна незабвенная страница Св. Писания. Вот Апп. Пётр и Иоанн возвратились из темницы, в которой они были заключены за имя Христово. О случившемся с ними Апостолы рассказали христианам. Христиане совершили за Апостолов молитву. Эта молитва была так сильна, что „поколебалось место, где они были со-

—422—

браны“. В своей пламенной молитве христиане просили у Бога не внешней – грубой или тонкой силы, не отмщения своим врагам. Нет, они просили другой силы. Вот о чём они молили Бога: „и дай рабам твоим со всею смелостью говорить слово Твоё“ (Деян.4:29). Господи, дай и мне немощному этой силы больше, сколько только может вместить мой слабый дух...

С Тобой, Господи, не страшны мне и грядущие судьбы Церкви, чтобы её не ожидало на пути её исторического существования. А её много ожидает. На неё обращены взоры интеллигенции, некогда отторгшейся и отъединившейся от её вечных заветов. Вместит ли она „возвращающихся“ с их недостатками и недостатками, их новыми запросами и культурными чаяниями? Церковь имеет не мало чад, давно отторгшихся от неё и не желающих пока возвратиться в спасительную ограду церковного корабля. Что она будет делать с ними? Привлечёт ли она их к себе и каким путём сможет привлечь? У врат Церкви теперь стоят старокатолики и англикане. Сможет ли она протянуть им свою руку и принять их в братское общение? И много, много других вопросов, вопросов глубокой важности, предстоит решить Церкви. Может быть, в недалёком будущем изменится до неузнаваемости многое из того, что мы видим в настоящее время.

С Тобой, Господи, не страшно мне и то ближайшее моё служение юношеству, какое возложено на меня. Смею верить, что юношеские сердца, ещё не успевшие погрязнуть в

житейской суете, могут понять и оценить то добро и правду, какие я несу им. Это ведь их родная стихия. Буду всеми силами стараться сохранить от гибели их всех до единого. Надеюсь воспитать из них верных и преданных сынов Церкви и самоотверженных слуг отечества.

С Тобой, Господи, не страшно мне и служение высшей богословской науке. Ты в течение земной Своей жизни проповедовал одну только истину. Да и Сам Ты – есть истина, путь и жизнь (Ин.14:6). И наша наука стремится ни к чему иному, как только к постижению этой высшей правды, истины и жизни. Ты не боялся идти против внешних авторитетов и старины глубокой. Не боялся, когда над

–423–

Твоим вечным словом жизни смеялись люди. Ты не прекращал Своего слова и тогда, когда собирались побить Тебя камнями. Не страшна и нашей школе крикливая толпа, не знающая и не понимающая, что она творит...

Ничто мне не страшно с Тобою, Господи.

Итак, с миром склоняю свою выю „под Твою крепкую руку“ (1Пет.5:6). Я – раб Твой отныне и до века. Радуюсь, что благодать святительства изольётся на меня в сердце русской земли, на её, так сказать, священном алтаре. Пятерица святителей, – Филипп, Алексей, Пётр, Иова и Стефан, – почивающих в Кремле, да будет для меня вечным примером жизни и деятельности на пользу Церкви и Государства, во славу Божию и на благо людей. Радуюсь, что моё наречение совершается в день, когда весь православный люд воспоминает день смерти новоявленного Саровского чудотворца, таинника, молитвенника, народолюбца, человеколюбца Серафима. Да будет этот день днём моей смерти для жизни только для себя.

Что ещё скажу я вам, богомудрые Архипастыри, после того как исповедал пред Вами свои заветные думы, чаяния и надежды?

Возвожу свои мысленные очи с особенной любовью теперь к тебе, великий и священнейший небесный сонм Архипастырей, царствующих на небе с Пастыреначальником Христом. „Призри на меня свыше, утиши твоими молитвами, научи меня всё

сносить терпеливо и всю жизнь мою направь к полезнейшему. Скажи мне, на какие пажити водить стадо Христово, кого пасти палицею, кого свирелью; как изнемогшее поднять, падшее восстановить, заблуждающееся обратить, погибшее взыскать и, крепкое сохранить“ (Гр. Б. 4, 111; 1, 237–238).

Обращаюсь с этой же мольбой и к вам, богомудрые Архипастыри. Обращаюсь и к вам, Архипастыри русской Церкви, рассеянные по всем уголкам нашего необъятного отечества. Обращаюсь и к вам, единоверные нам Архипастыри восточных церквей. Научите, наставьте, ободрите, утешьте меня, помолитесь о мне, примите меня в свой братский тесный союз.

Молю и тебя, русский благочестивый народ, споспешествуй мне своими горячими, искренними молитвами. Да

—424—

даст мне Христос дерзновение и силу вещать Его волю всесвятую.

Помолись за меня и ты, родная и дорогая для меня Академия. Помолитесь вы, мои глубоко чтимые наставники и сослуживцы. Помолитесь и вы, дорогие мои питомцы. Да даст мне Господь быть достойным сыном своей матери, так заботливо и нежно воспитывавшей меня. Да даст Он мне силы высоко держать её священное знамя, на котором история начертала столь великие слова.

И ты, Архипастырь и Свительник Московской церкви, прими меня в свою любовь, как сына или даже как раба, который будет сидеть у ног твоих отныне постоянно и останется верным тебе даже „до крове“.

Господи, ради народа Твоего многого даруй мне сугубую благодать. Соверши силу Твою в немощи моей (2Кор.12:9). Ей, гряди, Господи (Откр.22:20). Сердце моё готово

Архимандрит Евдоким

**Светлов П.Я., прот. Идея Царства Божия в её
значении для христианского мирозерцания:
Богословско-апологетическое исследование //
Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 425–447 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–425–

IX. Идея царства Божия в русском богословии

Владимир Соловьев. Место идеи царства Божия в мирозерцании Соловьева. – Философия Соловьева в её отношении к учению о царстве Божием и вопрос о её значении для богословия вообще и для учения о царстве Божием, в частности. – Философские основания или теософический фундамент учения Соловьева о царстве Божием: краткий очерк „философии всеединства“. – Подробное изложение учения о царстве Божием. – Царство Божие и церковь в их взаимных отношениях по Соловьеву. – Общая оценка учения Соловьева о царстве Божием. – Прижизненная и посмертная критика учения Соловьева о царстве Божием в духовной печати. – Заключение главы.

Влад. Серг. Соловьев († 31 июля 1900). Учение Вл. Соловьева о царстве Божием косвенно и прямо раскрывается почти во всех сочинениях его, даже в таких, где не ожидаешь его встретить (напр. в ст. „Христианство и еврейский вопрос“), наиболее же обильный материал по нашему вопросу дают: „La Russie et l'Eglise Universelle“, „Оправдание Добра“, „Духовные основы жизни“, „История и будущность теократии“, особенно трактат этого сочинения под заглавием „Царство Божие и церковь“ (Собр. соч. IV, 519–582), напечатанной отдельно в *Православном Обозрении* (1885, кн. IX.. стр. 23–49), под загл. „Царство Божие и церковь в Откровении Нового Завета“, а также статья „Действительность нравственного миропорядка“ (*Вопросы философии и психологии* 1896, кн. 1).

–426–

Идея царства Божия проникает и оплодотворяет собой всё мирозерцание Вл. Соловьева, сообщая ему необыкновенную

жизненность даже в наиболее теоретически отвлечённой философской части его; неудивительно поэтому видеть её раскрытие и в чисто-философских сочинениях Соловьева, особенно таких, где положительным образом раскрывается теософическое мировоззрение его (как „Чтения о Богочеловечестве“ и „Критика отвлечённых начал“). Надо сказать даже более: своими корнями учение Соловьева о царстве Божием скрывается в глубинах его умозрительной философии и является венцом её. Но я не буду долго останавливаться на философском фундаменте идеи царства Божия в учении Вл. Соловьева с одной стороны – для того, что бы держаться в чисто религиозно-богословских границах вопроса о царстве Божием, по природе своей не метафизического, а с другой – в виду вообще незначительной ценности метафизического элемента в учении Соловьева для богословской науки. Заслуга Соловьева перед церковью и богословием не в метафизическом обосновании христианства или в опыте спекулятивного богословия, с его стремлением представить догматы христианские истинами философского разума (даже догмат о Св. Троице), а в его энергическом обращении к обществу и церкви с горячей и сильной проповедью о христианской правде, которую надо в жизни общественной осуществить, с напоминанием евангельского благовестия о царстве Божием, нами забытого. Ценно для богословия лишь то в мировоззрении Соловьева, в чём он стоит на твёрдой почве веры, откровения, опыта, а не на почве „чистого мышления“ с его всегда напрасными потугами диалектическим методом из самого себя, без помощи опыта, вывести всё содержание христианства в его догматической стороне, „возвести“ догматы на высоту рассудочного сознания (показать, напр., с логической необходимостью бытие Бога в трёх Лицах, а не более или менее, и т. п.). Одним чистым мышлением без опыта ничто не постигается в действительности, в религии же христианской разум познаёт по мере веры и на основании двоякого религиозного опыта или двоякого Откровения Бога человеку: на основании внешнего откровения Бога всему человечеству в

истории Ветхого и Нового Завета и на основании внутреннего откровения в церкви в душах верующих членов её. В христианском знании, след., разум не отвергается и признаётся во всём своём значении его в познании, но в границах, устанавливаемых психологическими законами знания и существом христианской религии, как универсального внешнего исторического факта и факта личной духовной жизни, переживаемого душой верующего христианина. Отступление от этих законов познания в области религиозной неизбежно наказывается горькими плодами его, каким является прежде всего так наз. умозрительное богословие или религиозная метафизика, с их претензиями на исключительно рассудочное (рациональное) обоснование христианской веры. Спекулятивный метод в богословии, как показывает история философии и богословия, не оправдан делом. Всё содержание живого религиозного сознания, сам живой Бог веры спекулятивным богословием *неизбежно* превращаются в мёртвые абстракции, вроде „бытия“, „идеи“, „Всеединого“, „Абсолюта“ и т. д., становясь объектом одного формально-логического мышления. В тусклом тумане пустых метафизических абстракций догматы веры не приобретают вместе с тем очевидности и ясности, большей тех, какие обычны и возможны для верующего христианского сознания. Где метафизика *действительно* уясняет нам догматы христианской веры (Шеллинг, Гегель, Баадер и др.), там она *неизбежно* подменяет религиозно-христианское содержание догматов чуждым им философским смыслом, оставляя для нас от христианской веры только христианские термины, ибо невозможно абсолютному и безграничному уместиться в рамках условного и ограниченного разума, на прокрустовом ложе философских систем и формул. Христианское учение обычно всегда окрашивается в этих случаях в пантеистический цвет. Таковое же неотразимое впечатление пантеизма выносится из чтения философских сочинений Соловьева, каковы особенно „Чтения о Богочеловечестве“ и „Критика отвлечённых начал“. Это впечатление несколько не колеблется всем, что говорилось

в защиту философии Соловьева в данном случае. Хороший знаток философии, как покойный проф. В.Д. Кудрявцев, не мог отделаться

—428—

от подобного впечатления при знакомстве с „Чтениями о Богочеловечестве“, как некогда он сообщал мне о том в беседе со мной. Таковы плоды спекулятивного метода в теософии Соловьева, здесь значительно смягчённого сравнительно с немецкой философией теорией Соловьева о мистическом или сверхчувственном восприятии Божества, дающем объект религии. Этой теорией в старое спекулятивное богословие вносится уже значительное усовершенствование, поскольку во главу знания здесь полагается не логическое мышление, а чувство, вера. Вообще Соловьеву чуждо было увлечение принципом рационализма в его крайностях немецкой идеалистической философии, и мы можем найти несколько страниц в сочинениях Соловьева с трезвой критической оценкой ложного и наивного притязания из чистого разума вывести всё содержание знания, разрешившегося „построением системы пустых отвлечённых понятий“⁴⁰¹.

—429—

В Соловьевской „философии всеединства“ путь к учению о Царстве Божием естественно идёт от основоположительной идеи её об Абсолютном, как о Всеедином, и проходит через кардинальную, но производную в этой философии, идею Богочеловечества и целый ряд промежуточных идей (о Мировой Душе или Софии, Логосе, Демиурге и т. п.).

Полное определение Абсолютного выражается в трёх

—430—

предикатах: *сущее, единое, всё или Всеединое*. Как безусловное, Божественное Начало всё собой обнимает и не может исключать никакого начала и элемента бытия, оно всем обладает и не может иметь ничего вне Себя⁴⁰². Бог есть, таким образом, единство всего, все частные существа объемлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, образуя в единстве своём с Божеством один Божественный мир, состоящий из „трёх главных сфер“ бытия.

Во всех них действующим началом единства является Логос, как прямое проявление Божества, и то „многое“ или „всё“, которое объединяется действием этого единого, воспринимает его в себя и осуществляет⁴⁰³. Посредствующим началом для объяснения способа восприятия миром всеединящего Логоса или воплощения Логоса в мире в теософии Соловьева выступает мистическая идея о мировой душе, с которой, собственно, соединяется Логос в мире. Душа мира – это идеальное, всеединое человечество (София), которое содержит в себе и связывает собой все живые существа или души, „сущий субъект тварного бытия“. Будучи реализацией Божественного Начала, Его образом и подобием, центром и реальным единством всех существ, Душа мира служит посредницей между Богом и миром и „сущим объектом Божественного действия“ в мире. Воспринимая на Себя единое Божественное Начало Логоса и связывая этим единством всю множественность существ, тем самым мировая душа служит осуществлению Божественного начала во всём творении Его, в силу которого Бог становится „всё во всём“, так – что всё тогда представляет собой один Божественный мир⁴⁰⁴.

„Тот мир, который по слову Апостола весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное, *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действи-

–431–

тельность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своём нормальном отношении, именно в своём внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе всё сущее или все существа, то следовательно не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира, и следовательно природа в своём противоположении с Божеством может быть

только другим положением или *перестановкой* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном. Итак, эти два мира различаются между собой не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и всё в каждом, – другой же напротив представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что́ есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)⁴⁰⁵. Объяснение такого состояния природного мира или происхождения мирового зла заключается в центре мира, „субъекте всего тварного бытия“ или в мировой душе. Мир пребывает в добре, т. е. в единстве с Богом, когда мировая душа в своей жизни и стремлениях определяется Божественным началом, соединена с Логосом. Но мировая душа обладает свободной волей и имеет способность самоопределения, так – что восприятие Логоса совершается ею не по внешней необходимости, а свободно. В силу той же свободы, мировая душа может стремиться к самоотверждению себя вне Бога, к независимому от Бога обладанию данной ей тварной полнотой бытия. Но через это душа лишается своего единящего центрального положения в мире, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения и теряет данную ей в качестве посредницы между Богом и творением власть

–432–

над последним. Когда же мировая душа перестаёт объединять собой всех, единый всемирный организм превращается в механическую совокупность мировых элементов⁴⁰⁶.

За злом следует искупление и способ искупления определяется выше указанной сущностью зла.

Само по себе Божественное начало есть вечное всеединое, пребывающее в абсолютном покое и неизменности; но по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало является как действующая сила

единства – Логос ad extra. Множественное бытие в своей розни восстаёт против божественного единства, отрицает его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывает к положительному, противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала в форме внешнего закона, полагающей *предел* распадению и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства“, основанного на начале свободной любви⁴⁰⁷. Одним словом, за разъединением мировой души с Логосом следует обратный процесс соединения Логоса с мировой душой, воплощения Божества в мире или обожествления всего существующего через введение его в форму абсолютного организма, соединение с Богом. Всё, разрозненное злом, снова соединяется в положительной форме всеединства или вселенского организма, от вечности содержащейся в Божественном уме в виде вечной идеи, осуществляемой постепенно во времени. Этот „вселенский организм“ и есть царство Божие, проповедуемое христианской религией. Воплощение этой вечной Божественной идеи в мире составляет цель всего творения и всего мирового движения, обусловливаемого соединением Божества с душой мира или идеальным всеединным человечеством. Поэтому, кратко говоря, соединение Божества с мировой душой и происходящее отсюда рождение вселенского орга-

–433–

низма, как воплощённой Божественной идеи (Софии), есть *процесс Богочеловеческий*. Медленность и постепенность в осуществлении вселенского организма, царства Божия, неизбежно обусловливаются свободой. „Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов всё это восставшее множество должно примириться с собой и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если всё существующее (в природе или мировой душе) должно

соединиться с Божеством, – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и её собственным делом⁴⁰⁸.

„Истинное богочеловеческое соединение требует, чтобы Божество сочетало с Собой *всех*“. Но для этого нужно *личное воплощение Божества*: „все, что бы быть действительно всеми, должны быть сосредоточены в *одном*“, – без этого мы имели бы лишь неопределённую множественность ограниченных существ, из коих ни одно *в отдельности* неспособно к полному соединению, а след. неспособны к такому соединению и все, вместе взятые. Это последнее можно пояснить сравнением: „как неопределённо-многие точки не могут сами по себе составить окружности, если нет одного определённого средоточия, одинаково связывающего всех в одну действительную совокупность целого круга, так и людское множество становится целым человечеством, действительно *всеми*, лишь посредством *одного*, каким может быть „безусловно совершенный человек“, своими совершенствами восполняющий и покрывающий недостатки каждого. Только через посредство этого *центрального*, всех объединяющего, человека может и Божество соединиться с распавшимся творением; до воплощения же Логоса в человеческой Личности Иисуса из Назарета Бог вступал с творением лишь в преходящие, внешние и подготовительные, сочетания⁴⁰⁹. И так, личное Богоявление

–434–

явилось окончательною и совершеннейшей формой соединения Божества с человечеством, а через последнее – со всем творением. Оно было созданием действительного и неизменного Посредника между Богом и творением, каковым должен был служить, как видели, человек, как крайняя вершина мироздания, прямо соприкасающаяся с Божеством, как существо, изначала призванное служить теократическим центром вселенной, свободным проводником божественного действия во всё существующее. Но с прародительским падением человек изменил этому своему назначению, сделался

неспособен к его выполнению, вследствие чего открылась необходимость в особом историческом явлении нового духовного человека, а в нём распавшемся человечеству и всей стнящей твари нового, совершенного и неподвижного центра богочеловеческого общения⁴¹⁰. Словом, открылась необходимость в явлении миру Мессии.

Как же в лице Христа, Мессии, совершилось вышеуказанное „богочеловеческое общение“?

Мессия, как совершенный человек, т. е. как человек, *совершенно* соединённый с Богом (Богочеловек), необходимо включает в себе все моменты соединения. Человек *отделён* от Бога во-первых *прошедшим событием* (фактом) первородного греха, во-вторых *настоящими действиями* (актами) собственной своей воли, в коих он сознательно подчиняется злой силе, – и наконец в-третьих – происходящим отсюда распадением его жизненного, духовно-телесного состава, что составляет *роковую будущность* всякого греховного бытия, отделяющую его окончательно от жизни Божией. Это троякое отделение от Бога должно быть упразднено трояким богочеловеческим воссоединением: первородный грех, которому страдательно и невольно подчинён род человека согрешившего, должен быть *искуплен* вольным страданием человека безгрешного, – единого истинного Первосвященника, обладающего единой истинной жертвой; настоящее владычество злой силы над сознанием и делами человечества должно быть сокрушено действительной победой внутреннего нравственного начала, предо-

–435–

ставленного *самому себе* без всякой внешней помощи и чужого оружия – и этой победой *спасённое* человечество должно признать в своём спасителе единого истинного царя по праву – подвигом и заслугой получившего власть над миром для осуществления от вечности Богом predetermined цели творения – вселенской теократии или „того вселенского царства благодати, истины и вечной жизни, которое возвещали еврейские пророки“ и которое с совершенной ясностью проповедано Евангелием Христовым, „евангелием царствия“⁴¹¹.

Из представленного краткого очерка остова „философий всеединства“, ясно, в каком отношении последняя стоит к занимающему нас учению Соловьева о царстве Божием; без преувеличения можно сказать, что вся философия Соловьева в общем представляет из себя именно философию теократии, философию царства Божия! Поэтому нельзя без чувства глубокого изумления видеть почти полное невнимание к этой центральной в философии Соловьева идее царства Божия не только в светской, но и духовной (особенно – посмертной) критике; нельзя не изумляться тому искусству, с которым критика, вполне сочувственная Соловьеву, даже им увлекающаяся (в светской печати) излагает философское миросозерцание Вл. Соловьева, обходя в нём самое главное, – то, что составляет душу его! Впрочем, обстоятельство это имеет свои вероятные причины, и как только примешь во внимание последние, то и изумление само собой проходит. Естественна нечувствительность светской критики к самому дорогому и священному для Соловьева в его философии, к его заветной святыне; „царство Божие“ – чем-то слишком „теологическим“ звучат эти слова для болеющих боязнью религии и теологии и всякого „мистицизма“!.. Невнимательность со стороны духовной критики находит себе достаточное объяснение вообще в том печальном обстоятельстве, нами выше рассмотренном, что в сознании современного нашего „христианского“ богословия евангельская идея царства Божия не занимает почти никакого места⁴¹².

–436–

Учение Соловьева о царстве Божием органически связано со всем его общим философским миросозерцанием. По своей органической связи с философией учение Соловьева о царстве Божием представляет собой нечто в высшей степени своеобразное и беспримерное во всей научно-богословской и философской литературе нашего вопроса. Своеобразие учения Соловьева о царстве Божием в отличие от философских концепций его в иностранной литературе увеличивается ещё тем, что, имея корни свои в философии, учение о царстве Божием у Соловьева в то же время сполна верно остаётся

христианскому откровению и на нём покоится. Здесь оно, надо сказать, имеет более прочные основания, чем в метафизике, хотя последняя облегчила Соловьеву некоторые пункты в учении о царстве Божием, напр. идею эволюции царства Божия, идею о „собираательной форме“ осуществления царства Божия, о зависимости реализации царства Божия от собиравательной воли человечества. Впрочем, всё это такие пункты, которые имеют себе место и в евангельском учении о царстве Божием,

—437—

не исключая отсюда и идеи о естественной эволюции царства Божия, как это видели ранее⁴¹³.

Краткий очерк нашей философии Соловьева в её тесной связи с учением о царстве Божием, начатый метафизическим определением Абсолютного и других производных понятий, закончился простым словом христианской веры о Евангелии царствия Божия и философский язык незаметно сменился языком христианской веры и богословия. Будем и мы далее излагать уже богословским языком учение Соловьева о царстве Божием, замечательное уже одним этим синтезом в нём религии и философии, веры и разума⁴¹⁴.

Многосторонняя идея царства Божия в воззрении Соловьева берётся во всей полноте её содержания, без тех урезок, с какими она выступает перед нами в традиционных ходячих представлениях, подробно рассмотренных здесь в своё время. Кажущуюся двойственность изречений Евангелия о царстве Божием то, как о прошедшем или настоящем, то, как об имеющем прийти или о будущем, Соловьев справедливо объясняет именно этой многосторонностью идеи царства Божия. „Есть царствие Божие *внутри* нас, есть оно и *вне* нас — и совпадение того и другого, полное срастворение внутреннего царствия Божия со

—438—

внешним есть цель наших усилий. Царство Бога, совершенного и безграничного Бога не терпит односторонних ограничений. Если бы оно существовало только внутри нас (только субъективно), то это была бы для Него граница. И если бы оно существовало только вне нас, никогда не становясь

нашим внутренним достоянием и состоянием, то это было бы другой границей... Если Бог царствует внутри нас, в глубочайшем расположении нашего сердца, то это же самое сердечное расположение даёт нам веру в то, что Он действительно царствует и независимо от нас, и во внешнем мире,... и заставляет нас стараться о полноте и целостности этого царствия, о том, чтобы соединить оба его края. То царствие Божие, что вне нас, хотя уже и приблизилось к нам, но для того, чтобы войти в него и овладеть им, усвоить его себе, необходимы труды и усилия, дабы устранить всякое противоречие между нашим чувством и жизнью, между нашим внутренним расположением и нашей видимой действительностью⁴¹⁵. Отсюда естественно вытекает ближайшее определение царства Божия, как соединения двух его сторон: „царство Божие есть не только внутреннее – в духе, но и внешнее – в силе: оно есть настоящая теократия“, вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, создание праведного, богочеловеческого общества, где весь человек добровольно подчиняется Богу, все люди единоклюмны между собой и пользуется полной властью над материальной природой; царство Божие есть воплощение небесного в земном, союз неба и земли; оно есть не только обновление человеческого духа, но и новое небо и новая земля, в них же правда живёт. Оно обнимает собой не одни только души людей, но и всю „материальную действительность“, всю „природную жизнь“, очищая и освящая её и делая орудием высшей духовной жизни (Отсюда выводится правильное понятие об аскетизме, цель которого не в отрицании природной жизни, а в её освящении и очищении, – не в ослаблении плоти, а в *усилении духа для преображения плоти*)⁴¹⁶. Из такого универсального характера

–439–

царства Божия, которое „даёт в себе место всему, содержит в себе и сохраняет все существующее“, видно, что „царство Божие не есть какой-либо предмет отдельный от других предметов: оно есть истинное *устроение* всего существующего, такое устроение, в коем ничто *не вредит другому* и ничто не

пропадает, это есть отдавание всего в волю Божию, она же хочет *всему спастися*“ ⁴¹⁷. Царство Божие в этом смысле „есть единственный в своём роде порядок всего существующего“, или – „совершенно нравственный порядок, осуществляемый новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека“⁴¹⁸. С того времени, как мировая душа в своём стремлении к самоутверждению из всеединого средоточия Божественного бытия ниспала на множественную окружность тварного бытия и весь мир распался на элементы, целью всего мирового процесса стало восстановление потерянного единства вселенной возвращением её к Богу, „собрание вселенной в действительности“, соединение всех и всего в Боге и с Богом. Царство Божие и есть осуществление этого мирового процесса собирания вселенной; оно есть, так сказать, „собранный вселенная“, – „то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или что тоже – всеобщее воскресение и восстановление всяческих (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*)“⁴¹⁹.

Будучи последней целью творения и всего мирового процесса, царство Божие естественно является высшим благом человека, целью всех его стремлений и желаний: „в царстве Божиим заключены все блага и полнейшее и окончательное удовлетворение всем потребностям человеческим; здесь река живой воды, от неё же вкусивший не возжаждет опять“. Поэтому требуется, чтобы человек „ничего не ставил выше царства Божия или наравне с ним, – чтобы всякий интерес и всякую вещь подчинял интересу царствия Божия и этим самым вводил всё, насколько от него зависит, в пределы царствия, – что бы ничем не заменял царствия Божия (напр. наукой, любовью к родине),

—440—

а всё к нему относил и с ним согласовал... Ничто хорошее царством Божиим не исключается, но ничто не должно заменять его, „ибо оно есть единственно истинное и безусловно-самостоятельное благо, а все прочие блага находятся к нему в подчинённом отношении, – единственное не в том смысле, что оно исключает другие блага, а в том, что оно одно стоит всех и всё в себе совмещает“⁴²⁰.

Собирание вселенной или „созидание собирательного всемирного тела“, соединение всего с Богом, составляющее сущность царства Божия и цель всего мирового процесса, осуществляются не внезапной катастрофой, а постепенным процессом: „царствие Божие не есть нечто готовое и совершённое, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся, осуществляемое через процесс органического роста. Царство Божие растёт, как семя горчичное по евангельской притче“⁴²¹. Рост царства Божия совершается медленно, не без труда и препятствий. Медленность роста царства Божия обуславливается человеческим фактором в развитии его. Прежде всего, конечно, само Божество направляет весь мировой процесс к осуществлению царства Божия во вселенной. Это достигается богочеловеческим процессом соединения Логоса с человечеством; но сам этот процесс вследствие свободы человека нельзя, как видели, представлять внешним или механическим, без свободного участия в нём человечества, его ответного движения на встречу Божеству. „Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, – таких орудий довольно и в мире физическом, – а как добровольный союзник и соучастник его всемирного дела. Это соучастие человека входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута“. Соучастие человека здесь может выражаться прежде всего в личном нравственном совершенствовании; но это совершенствование достигается только долгим путём подвигов и нравственного опыта, а для совокупности всех людей – путём исто-

–441–

рического процесса⁴²². „Христианство обещает человечеству совершенное общество, а так как это именно общество не может быть создано внешним и насильственным образом (тогда оно было бы несовершенным), то *обещание* его включает в себе задачу для человечества и для каждого человека содействовать открывшейся миру Личной Силе в деле преобразования всемирной среды для собирательного воплощения в ней царства Божия“. Отсюда „истинное

христианство есть совершенное единство трёх неразрывно между собой связанных основ: 1) *абсолютное событие* – откровение совершенной личности телесно – воскресшего Богочеловека; 2) *абсолютное обещание* сообразного совершенной личности общества или Царства Божия; 3) *абсолютная задача* – способствовать исполнению этого обещания через перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом⁴²³. „Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями *нравственного* зла и кончая воскресением, т. е. победой над злом *физическим*, – законом смерти и тления – действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие; но откровение здесь не может совпадать с достижением по самому смыслу и закону этого нового Царства. Осуществляя безусловное значение каждого лица, совершенный нравственный порядок предполагает нравственную свободу каждого. Но действительная свобода для конечного духа приобретается только опытом: свободно выбирать может только тот, кто познал или испытал то, что он выбирает и его противоположное. И хотя Христос окончательно победил зло в истинном средоточии вселенной, т. е. в Себе, но преодоление зла на окружности мира, т. е. в собирательном целом человечества, должно было совершиться через собственное испытание человечества, для чего потребовался новый процесс развития христианского мира, крестившегося, но ещё не облёкшегося во Христа⁴²⁴. Задача здесь христианского человечества заключается в том, чтобы не мешать, а содействовать воплощению во всём универсального Духа Христова, способного

–442–

всё обнять и переродить, ибо это воплощение не может быть только физическим событием. Для индивидуального воплощения Логоса потребовалось согласие личной женской воли: „да будет мне по глаголу Твоему“! Точно также „для вселенского воплощения Духа Христова или явления Царства Божия необходимо согласие собирательной воли в человечестве на воссоединение всего с Богом“. А в интересах

свободы и сознательности этого согласия необходимо, чтобы определилось христианское и антихристианское отношение ко всем областям человеческой жизни, а также – чтобы совершилось удаление Христа в запредельную сферу невидимого бытия и прекратилось явное действие Его в истории до времени, когда не отдельные только лица, а целое человеческое общество созреет до сознательно-свободного выбора между безусловным Добром и злом, между Христом и Антихристом⁴²⁵... Это будет последний подготовительный момент в осуществлении царства Божия, за которым последует само откровение царства Божия, – когда узрят Сына человеческого, грядущего на облаках небесных... Очевидно, этот решительный в судьбах царства Божия момент может быть подготовлен только путём долгого всемирно-исторического процесса, и наш философ мастерски рисует перед нами захватывающую картину всего процесса развития или осуществления царства Божия в мире при посредстве вышерассмотренных двух факторов (божественного и человеческого), от начала до конца его. Он даёт нам прекрасный образчик христианской философии истории, сполна построенной на „теократическом начале“ или на идее царства Божия, как последней цели не только исторического, но всего мирового процесса, рассматривая весь мировой процесс с точки зрения идеи царства Божия, как постепенную эволюцию царства Божия⁴²⁶.

–443–

Представим в краткой схеме философско-историческое воззрение Вл. Соловьева.

Целью и содержанием всего мирового и исторического процесса служит откровение в мире царства Божия. Мир идёт медленно, но верно, к осуществлению царства Божия, – и в этом состоит мировой *прогресс*, „всемирное совершенствование“. Главные конкретные ступени этого процесса, данные в нашем опыте, носят традиционное название *царств*. Их пять: царство *минеральное*, царство *растительное*, царство *животное*, царство *человеческое* и *Царство Божие*. Минералы, растения, животные, природное человечество и

духовное человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования“, которые короче обнимаются „тройственным различием Божеского, человеческого и природного царств. С точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в мировом процессе, все указанные пять, или же три царства представляют собой ряд твёрдо определённых и характерных *повышений бытия*. Здесь каждое предыдущее царство очевидно служит, как низшее, подготовительной ступенью и ближайшей материей для последующего, так неорганические вещества питают жизнь растений, растения питают животных, люди живут насчёт животных, а Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый высший, план существования, в котором их чисто человеческие задачи становятся лишь средствами для другой высшей цели. „Камень существует, растение существует и живёт, животное сверх того сознаёт свою жизнь в её фактических состояниях, человек уразумевает её смысл по идеям, сыны Божии осуществляют действительно этот смысл или совершенный нравственный порядок во всём до конца“⁴²⁷. Все указанные ступени мирового процесса или основные типы бытия имеют каждый свою особенность и несводимы один к другому, так – что не могут представляться каждый последовательным раскрытием или развитием предшествующего себе типа, напр. мир органический растительный не есть развитие неорганического, при

–444–

всей их близости, ибо жизнь есть нечто большее и новое сравнительно с безжизненной материей; посему признать обратное значило бы отождествить $a+b$ с a . В таком же отношении стоят между собой царства животное и человеческое, царство человеческое и царство Божие и т. д. Как человеческое царство, с высшими способностями человека, не может быть выведено из животного царства, так точно Царство Божие не может быть понято, как следствие непрерывного развития мира чисто-человеческого, ибо сверх чисто человеческих свойств человека оно включает в себя новые свойства духовного человека, человека не

совершенствующегося только, а совершенного, или богочеловека: „богочеловек не может быть понят как человеко-бог“. Между природным и духовным человеком разница в том, что духовный элемент в первом не имеет сам по себе силы совершенного осуществления и для получения её должен быть оплодотворён новым творческим актом, или действием того, что в богословии называется *благодатью* и что даёт сынам человеческим „власть становиться детьми Божиими“ (Благодать не упраздняет нравственной природы, а *совершает* её). И так в процессе мировой эволюции, как её себе представляет наш богослов, высшие формы не создаются низшими, хотя и следуют за ними; в уме же Божиим высшие типы бытия предшествуют низшим, хотя и открываются после них. Таким пониманием не отрицается эволюция, ибо она факт; но утверждение вульгарного и „научного“ эволюционизма, в механическо-материалистическом направлении, что эволюцией создаются высшие формы низшими, признаётся за нелепость. Эволюция низших типов сама по себе не создаёт высших, а только производит или даёт материальные условия, соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Поэтому каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, хотя не из ничего, поскольку материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний. „Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое – от Бога“. И по отношению к наивысшему и последнему типу бытия, царству Божию, имеет силу общий закон мирового порядка, что высший тип существования

–445–

не создаётся предшествующим процессом, а только обуславливается им в своём явлении. Царство Божие не есть *произведение* христианской истории, как сам Христос не был произведением еврейской и языческой истории: история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные условия для явления Богочеловека и богочеловечества⁴²⁸.

Все сказанное служит естественным введением к воззрению Соловьева на исторический процесс, как „созидание собирательного всемирного тела“ или царства Божия.

Целью истории служит создание условий, необходимых для откровения царства Божия. Таков общий смысл исторического процесса в теократическом его освещении. „Как дух человеческий в природе для того, чтобы реально проявиться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так Дух Божий в человечестве, или царствие Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей“ при „всё более и более возрастающем участии личных деятелей“. Исторический процесс есть долгий и трудный переход от *зверо-человечества* к *богочеловечеству*, и „историческое делание“ не прекратится до тех пор, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления царства Божия⁴²⁹.

Начало и средоточие царства Божия заключаются в Лице Богочеловека; отсюда можно видеть, в чём, в частности, заключаются указанные условия для; осуществления царства Божия. Подготовка царства Божия в истории точнее выражается созданием условий, необходимых для появления

—446—

в ней Основателя царства Божия, — для воплощения Бога Слова, Сына Божия. С этой точки зрения совершенно понятно, почему Христос явился *среди* истории, а не в самом начале и в конце её. Так как цель мирового процесса есть откровение царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно было предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Как *первая половина* истории до Христа *подготавливала среду или внешние условия для Его рождения*, так *вторая половина подготавливает внешние условия для Его универсального откровения или явления царства Божия*⁴³⁰. Таким образом всемирная история естественно распадается на два больших периода: *дохристианский* и *христианский*,

имеющие подразделения на свои периоды, по крайней мере в первом, дохристианском периоде, отмечаются шесть таких периодов приготовления явления среди человечества духовного Его Адама Христа в соответствие с шестью „космогоническими днями“: „как создание первого Адама из чистой земли готовилось постепенным ходом *шестидневного творения*, так и явление второго Адама из чистого семени жены было приготовлено *шестью периодами всемирной истории* – шестью историческими днями“⁴³¹. В частности, мы находим определение и того, в чём же заключается собственно сущность этого первого подготовительного периода истории, – в чём заключались условия для появления в истории Богочеловека. Надобно было, чтобы человечество в своём постепенном духовном развитии поднялось из чисто человеческого природного царства на высоту высшего царства, именно царства Божия, путём ясного сознания и идеального требования совершенного нравственного порядка, т. е. царства Божия; что бы оно доросло до идеи царства Божия и *идеала* Богочеловека. „Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух пришёл к *идее* Царства Божия и к *идеалу* богочеловека“, к сознанию и утверждению своего безусловного божествен-

–447–

ного значения. В древнем мире явилась идея абсолютного человека или *человеко-бога*. Эта идея по существу своему требовала *воплощения*. Между тем сделать из самого себя бога для человека так же невозможно, как для животного своими усилиями стать человеком; поэтому в пределах своих животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человеческая природа – до римского кесаря. Естественно поэтому языческому миру пришлось бы только созерцать своё духовное крушение в лице мнимого человеко-бога кесаря, бессильно корчившего божество, если бы не явилось в мир Божественное Слово, Сын Божий, и не приобщило действительно человечество к божественной жизни, „обожив“ человеческое естество⁴³². Отныне, с воплощением Слова, богочеловеческий исторический

процесс становится процессом истинного всыновления человечества Богу, и задачей истории является подготовка совершенного откровения конца богочеловеческого процесса, царства Божия, путём усвоения полноты жизни и истины, принесённых на землю Иисусом Христом. В чём состоит сущность этого второго периода истории, это уже известно читателям из сказанного ранее об общих условиях осуществления царства Божия и о значении здесь, в частности, человеческого фактора в истории развития царства Божия.

(Окончание следует).

Протоиерей Павел Светлов

Киев

26 января 1904 г.

III. Обожение первых людей

Религиозный идеал, в осуществлении которого состоит весь смысл и цель человеческой жизни, св. Афанасий мыслит отчасти уже достигнутым в первобытном состоянии прародителей, предшествовавшем их грехопадению. Блаженное состояние первых людей он характеризует чисто библейскими чертами: прародители были свободны от болезней, страданий и смерти. Живя в общении с Богом, они были озарены светом истинного познания. В этом учении, свойственном и всем прочим церковным писателям, не заключается ничего характерного для Афанасия. Его оригинальность состоит в истолковании и философском освещении этих данных библейской истории и начинается с того момента, когда он ставит вопрос об условиях и причинах бессмертия и блаженства первых людей. Отвечая на этот вопрос, св. Афанасий возвращается в сфере понятий, составляющих отличительную черту философии Платона, как в этом легко убедиться из сопоставления настоящей главы с изложенными ранее пунктами платонической философии.

Подобно всему миру и всему тварному человек создан из ничего и потому по самой природе своей стремится к уничтожению. Тленность и смертность – это естественное состояние человеческой природы. „По закону собственного

–449–

бытия человек не имеет сил пребывать всегда⁴³⁴. „Человек по природе смертен, потому что произошёл из ничего“⁴³⁵. Всё вообще в мире как чувственное, так и духовное действительно существует постольку, поскольку имеет в себе образ Божий в смысле действующей в нём силы Логоса или его отпечатка. Тому же закону подчинено и бытие человека. Только причастие Логосу могло сообщать его существованию устойчивость и постоянство. „Люди, говорит Афанасий, по природе были

тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова (*χάρτι τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳς*), если бы остались добрыми; по причине со-присущего им Слова не приблизилось бы к ним естественное тление, как говорит и Премудрость: Бог созда человека в неистление и во образ собственной своей вечности⁴³⁶. Таким образом, бессмертие первых людей было обусловлено проникновением их природы бытием истинно-сущим, божественным, сверх-физическим принципом, задерживающим естественное стремление человеческой природы к ничтожеству. Это не было только нравственным и, следовательно, внешним и поверхностным общением человека с Богом. Нет, это было существенным и как бы физическим обитанием в смертной природе человека бессмертного божественного естества. Такое существенное единение человека, возникшего из ничтожества, с Богом, как истинно-сущим, было обусловлено известным взаимодействием Бога и человека. Рассмотрим, в чём состояло это взаимодействие.

Прежде всего и главным образом общение человеческой природы с Божественной было следствием снисхождения к человеку Слова Божия. Мы видели, что по учению св. Афанасия, даже неразумная природа причастна Слову и создана по Его образу. В более преимущественном смысле образом Божиим является человек. Но всё же образ Божий в нём не отличается существенно от богоподобия всех вообще вещей. Различие здесь чисто количественное.

—450—

Образ Божий в вещах, во-первых, является действующей силой, сохраняющей их в бытии, а во-вторых, отпечатком божественных идей, дающим вещам стройность и украшение. В этом же состоит и образ Божий в человеке. „Сжалившись над человеческим родом, говорит Афанасий, и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он достаточно сил пребывать всегда... Бог сотворил людей по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некоторые *оттенки* Слова и став разумными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью“⁴³⁷. На

человека упал как бы отблеск Божественной Премудрости, и этому отблеску он обязан всеми преимуществами своей разумной природы. „Как слово наше есть образ истинного Слова, так образом истинной Божией Премудрости служит проявляющаяся в нас мудрость“⁴³⁸. Итак, образ Божий, как отпечаток Божественной Премудрости и как действующая сила, сообщает человеку то, что служит его отличительным, видовым признаком, делает его существом разумным и сохраняет его, как такового, в бытии. И после грехопадения человек не потерял этого отличительного свойства своей природы. Следовательно, св. Афанасий понимает под образом Божиим в человеке ещё нечто иное, когда говорит об утрате его вследствие грехопадения. Общение падшего человека с Логосом в только что выясненном смысле никогда не прекращалось, но этого оказалось недостаточно для сохранения его в бытии и блаженном бессмертии. Если же Адам и Ева до своего грехопадения были свободны от предвестников смерти – болезней, если они были бессмертны и нетленны, то это было обусловлено тем, что кроме естественного отношения к Логосу, как своему Творцу, они находились ещё в более тесном, благодатном общении с Ним. В душе и теле первых людей обитало Само Слово в Духе св. В общение с человеком и прочими тварями Сын Божий всегда вступает не иначе, как через посредство святого Духа. „Вся тварь, говорит Афанасий, делается

–451–

причастной Слову в Духе“⁴³⁹. „Божие Слово само совершает (ἐνερθεῖ) всё через Духа“⁴⁴⁰, потому что Дух св. есть „совершенная, полная, освящающая и просвещающая, живая действенность (ἐνέργειαν) Слова Божия“⁴⁴¹. В данном случае св. Афанасий строго различает понятия δύναμις и ἐνέργεια – силы потенциальной и действующей. Сын Божий по отношению к Духу св. есть сила потенциальная (δύναμις), Дух св. есть проявление этой силы в действии (ἐνέργεια). Такой взгляд на отношение Слова Божия и Духа св. даёт возможность св. Афанасию говорить promiscui то об обитании в человеке Слова Божия, то о соединении с ним Духа св., влагая в эти выражения

почти одно и тоже содержание. В реальной действительности сила потенциальная и деятельная не различимы. Только логически их можно мыслить отдельно.

О том, что Божественное Слово в Духе св. соединилось с первозданным человеком теснейшим образом, и что именно это обитание Божества в человеке служило непосредственной причиной его бессмертия, Ветхий Завет нигде прямо не говорит. Между тем св. Афанасию при истолковании фактов библейской истории было необходимо опереться на священное писание. В этом стремлении он остановил своё внимание на тех местах Ветхого Завета, где о человеке говорится то как о рождённом от Бога, то как о сотворённом, где Бог называется то Творцом, то Отцом человека. Противо-арианская полемика св. Афанасия в значительной степени была обязана своим успехом строгому разграничению понятий рождения и творения. Эти понятия, для св. Афанасия были наполнены совершенно различным содержанием. Творение – это создание из ничего, рождение – происхождение из существа. Соответственно этому и в тех местах св. писания, о которых мы упомянули, Афанасий Великий видел указание на два совершенно различных момента в истории происхождения человека – на его создание из ничего и на его усыновление Богу, Прежде, чем привести относящиеся сюда подлинные

–452–

выражения св. Афанасия, необходимо для полного уяснения этих последних сказать несколько слов об особенностях его понимания термина усыновление. Борцу против ариан, без сомнения, предносилась та мысль, что усыновление предполагает известную близость усыновляемого и усыновляющего по самой природе. Человек не может усыновить животного, потому что расстояние между ним и животным слишком велико. Но между Богом, всегда пребывающим, и человеком, происшедшим из ничего, различие по природе ещё глубже. Отсюда усыновление человека Богу не могло быть актом всецело моральным. Предполагая в качестве последнего мотива чисто нравственные движения человеколюбия Божия, в своём осуществлении однако

усыновление является актом метафизическим. В человеке, созданном из ничего, Бог не может видеть Сына, но если с ним теснейшим образом соединится, если его проникнет Своей энергией и в нём будет обитать Сын Божий по естеству, то ради обитающего в создании Сына Своего, Бог называет сыном и Его носителя – человека. После этих разъяснений будет совершенно ясен смысл следующих слов св. Афанасия. В 6 ст. XXXII гл. кн. Второзакония Израиль называется сотворённым Богом, а в 18 ст. той же главы рождённым от Бога. „Выражением „сотворил“, говорит св. Афанасий в объяснение этого места, писание означает, что по природе свойственно людям, а именно, что они – дела и произведения; выражением же „родил“ обозначает Божие человеколюбие, оказанное людям по сотворении их“⁴⁴². „Божие человеколюбие состоит в том, что Бог впоследствии по благодати делается Отцом тех, которых сотворил. Делается же Отцом, когда созданные им люди, как сказал Апостол, приемлют в сердца свои Духа Сына Его, вопиюща: Авва, Отче. Это те, которые, прияв Слово, получили от Него власть быть чадами Божиими. А иначе, будучи по естеству тварями, не соделались бы сынами, если бы не прияли Духа Сына, – Сына по естеству и истинного“. Далее св. Афанасий приводит 10 ст. II гл. кн. пророка Малахии: „не Бог ли один созда вас?

–453–

Не Отец ли один всем вам?“... и истолковывает этот стих в том же смысле. „Пророк сначала сказал „создал“, а потом присовокупил „Отец“, показывая этим, что первоначально, по естеству мы – твари, и Бог сотворил нас Словом, впоследствии же усыновляемся, и Бог Творец становится уже нашим Отцом... По естеству не мы сыны, но пребывающий в нас Сын, и также Бог не наш по естеству Отец, но пребывающего в нас Слова, о Котором и через которого вопием: Авва, Отче. Отец, если видит в ком-нибудь Своего Сына, то и Сам называет тех сынами и говорить: „родил“... Поэтому мы называемся сначала не рождёнными, но сотворёнными, ибо написано: „сотворим человека“ (Быт.1:26), впоследствии же, по приятии нами благодати Духа, именуемся уже и рождёнными“⁴⁴³.

Итак, св. Афанасий различает два момента в истории происхождения человека: его сотворение, при котором человек получил естественные дары богоподобия в своей разумности, и его рождение или ниспослание на него Духа св., через Которого Слово Божие вселилось в первозданного и так тесно соединилось с его существом, что с одной стороны Бог Отец, видя обитающего в человеке Сына Своего, называет Своё создание уже не тварью, а сыном, с другой стороны, в силу этого же тесного единения с Словом Божиим, человек сознает своё богосыновство и дерзает взывать к Богу, именуя Его Отцом.

Что касается самого момента вселения в первозданного человека Слова Божия, то Афанасий определяет его на основании слов кн. Быт.2:7: „И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни“. Под дыханием жизни, вдунутым в лице Адама, Афанасий понимает не душу человека, как большинство отцов церкви, но Духа свят., Который не может быть неотделимой составной частью человеческой природы. „Ясно,

—454—

что Бог, в начале создав Адама, вдунул в лице его Духа св., как говорит Моисей: и вдунул Бог в лице Адама дыхание жизни и стал человек душой живой. Но вдунутое Богом не есть душа, как баснословят иудеи. (Душа иногда осуждается вечному огню), но каким образом Бог стал бы осуждать вечному огню вдунутое Им от Себя? Это – животворящий Дух, о котором и Павел горит: „Дух животворит“. Итак, дыхание жизни есть Св. Дух и теряющие Его мертвы, хотя они ещё и живы“⁴⁴⁴. Реально, в действительности, создание и усыновление человека были актами, совпадающими по времени, но логически их можно различать, как предшествующий и последующий.

Соединение первого человека с Логосом было непосредственной причиной его бессмертия по телу. По закону своего бытия человек стремится к уничтожению, но присутствие в его призрачно сущей природе Логоса, как подлинно сущего, истребляло свойственную телу склонность к тлению и делало человека блаженным и бессмертным. По так как нетление есть

отличительный признак Божества, как истинно сущего, то бессмертие сообщало человеку свойство божественной природы. Присутствием Логоса он был обожен. „Будучи нетленным, человек жил уже как Бог, о чём даёт понять и божественное писание, говоря в одном месте: „вы боги и сыны Всевышнего все вы“. (Пс.81:6).

Заканчивая настоящий отдел, мы позволим себе обратить внимание читателя на тот факт, что в учении св. Афанасия об усыновлении Богом первого человека Адам является носителем Духа св. Что в данном случае уму отца церкви предносился образ древнехристианского харизматика, это лучше всего можно видеть из того, что Адаму приписывается одна из самых характерных черт харизматика – пророческое дарование. „Адам, говорит Афанасий, прияв дыхание жизни, стал душой живой, и имея в себе Духа святого, был духовным (*spiritualis* – *πνευματικός*), так что и пророчествовал“. Он пророчески пред-

–455–

сказал, что взятая от его ребра жена станет матерью всех живущих, и что человек ради жены будет оставлять отца и мать“⁴⁴⁵.

Со стороны Бога бессмертие первых людей достигалось ниспосланием на них и вселением в них Божественного Слова в Духе святом. Со стороны человека обладание Духом св. и бессмертие должны были охраняться известным подвигом. Человек свободен. Он может по своему свободному выбору склонять свою волю или на сторону добра, или на сторону зла. Задачей для свободы первых людей было сохранить в своей душе Духа св., идти навстречу сверхъестественным дарам богообщения и удержать за собой причастие Логосу. Для этого Бог „оградил данную человеку благодать законом“⁴⁴⁶. Приведённый ряд мыслей – чисто библейский и потому для св. Афанасия несколько не характерный. Для характеристики воззрений этого церковного писателя важно *истолкование* библейского учения о райской заповеди и грехопадении. Точкой отправления для такого истолкования послужили некоторые элементы из того круга идей, который возник на почве харизматических явлений в древней церкви, в их

платоническом освещении. Как было сказано в первой главе,⁴⁴⁷ по воззрениям древней церкви, молитва и аскетические подвиги – каковы пост и половая чистота – служат наиболее благоприятными условиями для получения и сохранения духовных дарований. Молитва и аскетические подвиги – таков исходный пункт. Но характер понимания того и другого может отличаться совершенно различным оттенком в умах людей простых и в сознании людей просвещённых и философски образованных. Уже в сочинениях св. Иринея говорится не столько о молитве, как условии духовных дарований, сколько о познании Бога. Но особенно интересно в этом отношении учение Климента Александрийского о молитве. Истинная молитва не состоит в произнесении заученных молитвословий или пении заранее составленных гимнов, она не ограничена часами дня и местами богослужебных собраний. Это – мыс-

–456–

ленная беседа любящей души с Богом, состоящая в постоянном размышлении о Нём. Так Климент понимает молитву в смысле, приближающемся к понятию философского созерцания сверхчувственного, о котором так много говорит Платон. Точно также человек, привыкший отдавать себе отчёт во всём, может спросить, почему же собственно пост и половая чистота служат наиболее благоприятными условиями для сохранения богообщения и ответит на него в духе той философии, в атмосфере которой воспиталась его мысль. В этом дана возможность платонического истолкования аскетических требований поста и половой чистоты, как условий сохранения общения человека с Богом. По учению св. Афанасия, условиями, при наличии которых Дух св. мог обитать в душе Адама, были не молитва, пост и половая чистота, а созерцание Бога и отрешение ума от ощущений внешних чувств и от страстей. Не трудно видеть в этом платонического истолкования более простых и древних воззрений на молитву и аскетические подвиги. Осветив образ Адама с этой стороны, Афанасий Великий изобразил прародителя в чертах, напоминающих с одной стороны идеал платонического философа, с другой – египетского монаха.

Мысль св. Афанасия лучше всего выражает следующее классическое место, которое мы приведём полностью и пополним другими аналогичными выражениями. „Творец всего и царь над всеми Бог... сотворил род человеческий по образу Своему... и через уподобление Себе сделал его созерцателем и знателем Сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это сходство, *никогда не удалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми* (ангелами), но имея в себе благодать Подателя, имея и собственную свою силу от Отчего Слова, был счастлив и беседовал с Богом, живя невинной, истинно-блаженной и бессмертной жизнью. Ни в чём не имея препятствия к ведению о Боге, он, по чистоте своей, *непрестанно созерцает* Отчий образ, Бога Слово, по образу Которого и сотворён, приходит же в изумление, уразумевая Отчее через Слово о всем промышление, *возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силой ума касаясь божественного и мы-*

–457–

*сленного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесными предметами, и не примешивается к нему совне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе и собран в себе самом, как было в начале, тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, парит он в горних и взирая на Слово, видит в нём Отца Словоу, услаждаясь в созерцании Его и обновляясь в любви к Нему. Так и священные писания о первом сотворённом человеке, который на еврейском языке назван Адамом, говорят, что в начале с непостыдным дерзновением устремлён был он умом к Богу и сожительствовал со святыми в созерцании мысленного, какое имел в месте, которое святой Моисей в переносном смысле наименовал раем*⁴⁴⁸.

Из этой длинной выдержки мы видим, что нормальная жизнь человека сводится, как и в философии Платона, к внутренней жизни ума. Так как истинным познанием может быть лишь познание сущего, а таковым является только Бог, то задачей человека служит общение с Богом в мысли. Для этого

мысль должна быть непрестанно устремлена к Богу и миру сверхчувственному. Ум человека должен находиться всеми своими помышлениями горе и вместе с бесплотными созерцать „мысленное, никогда не удаляя от себя представления о Боге“. На земле, согласно этому представлению, находилось только тело Адама. Его лучшая часть, ум, жил на небе в обществе ангелов.

Если все силы духа поглощены размышлением о Боге, то у человека не должно оставаться досуга для практической деятельности, поэтому отрицательным выражением того же идеала созерцания служит отрешение „от всего человеческого“ т. е. от всех форм жизни, свойственных человеку, как обитателю этого чувственного мира. На примере этого взгляда можно видеть, как иногда философские тенденции оказывают насилие над самым священным текстом. По кн. Бытия, хотя Адам и беседовал с Богом, однако не был свободен от всего человеческого, потому что ещё до грехопадения ему дана была заповедь возделывать и хранить рай (Быт.2:15).

—458—

Условием достижения идеала созерцания в приведённой выдержке, как и в философии Платона, поставляется, во-первых, освобождение от впечатлений внешних чувств. Для того, чтобы созерцать Бога, ум должен освободиться от подавляющего многообразия внешних впечатлений и „быть собранным в себе самом“, должен „подняться выше всего чувственного и выше всякого телесного представления“. Что это значит, нам поясняют страницы, посвящённые изложению телеологического доказательства бытия Божия. Человек не должен останавливаться на явлениях природы, их гармонии, согласии и стройности. Его мысль должна восходить выше этих чувственных представлений и видеть позади чувственно-воспринимаемого бесплотную десницу Бога, творящую и сохраняющую всё⁴⁴⁹. „Ум души омрачается внешним“ и, наоборот, в состоянии полного отрешения от ощущений он видит Бога наиболее совершенным образом. Разделяя убеждение платоников своего времени, что душа во время сна освобождается от уз плоти, Афанасий Великий видит

доказательство справедливости своего мнения о возмущающем влиянии ощущений на мышление в некоторых сновидениях. „Тело, говорит он, лежит иногда на ложе и, как бы уснув смертным сном, остаётся неподвижным, а душа по силе своей бодрствует, возвышаясь над природой тела, и хотя пребывает в теле, но как бы переселяясь из него, представляет и созерцает то, что выше земли, нередко же, *поощряемая чистотой ума*, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел, и беседует с ними“⁴⁵⁰.

Но более всего необходимо для созерцания Божества очищение души от чувственных пожеланий и страстей. Бесстрастие – это естественное состояние души. Но как только она наполняется вожделениями, чувствами, страстями, так впадает в неестественное для неё состояние, и познание Бога становится для неё недоступным. Чтобы довести мысль св. Отца до полной ясности, здесь нужно коснуться его учения о богопознании. Существует три источника познания

–459–

Бога: св. писание, видимая природа и созданная по образу Божию душа человека. Учение о познании Бога из св. писания и созерцания совершенств природы для нас в данном случае не важно. Мы остановимся только на третьем способе богопознания, к которому сам св. Афанасий относится с наибольшим сочувствием. Древнее понятие, по которому всё познаётся подобным, сохраняло для него всю свою силу. Но тварная природа человека совершенно противоположна Божественной. Бог самобытен и один только существует в истинном смысле, тварь ничтожна; Бог бесплотен, а люди имеют телесную природу и созданы „где то долу“. Поэтому, чтобы не оставить людей в неведении, Бог отпечатлел в душе человека образ Своего Слова⁴⁵¹. Отсюда, погружая взор в свой внутренний мир, человек усматривает там Логоса, по образу которого он создан и который отражается в его душе, как в зеркале⁴⁵². Но Слово Божие есть истолкователь и ангел Своего Отца, потому что Он – Его образ. Поэтому, созерцая в своей душе Логоса, мы видим в Нём Бога Отца. Слыша произнесённое слово, мы делаем заключение к мысли,

выражением которой оно служит. Точно также созерцая Божественное Слово в зеркале своей души, можно составить понятие о благе Его Отца⁴⁵³. Но для этого необходимо, чтобы само зеркало было чисто и не тускнело от страстей и чувственных пожеланий. „Язычники, говорит Афанасий, могут обратиться к Богу, если свергнут с себя скверну всякого вожделения, в какую облеклись, и омоются в такой мере, что отринут всё чуждое душе и привзошедшее в неё, сделают же её чистой, какой была она сотворена, и таким образом придут в состояние созерцать в ней Отчее Слово, по которому сотворены в начале“... „Когда душа слагает с себя всю излившуюся на неё скверну греха и сохраняет в себе один чистый образ, тогда с просветлением его, как в зеркале, созер-

—460—

цует в нём Отчий Образ – Слово и в Слове уразумевает Отца, Которого образ есть Спаситель“⁴⁵⁴...

Таково основное воззрение св. Афанасия на назначение человека и условия осуществления его. Лучшей иллюстрацией к нему служит краткий очерк истории падения первых людей и постепенного искажения первобытной чистой религии, составленный св. Афанасием не без тонкой психологической наблюдательности и с выдающейся широтой философского кругозора. В дальнейших строках мы воспроизведём эту замечательную сторону богословской системы св. Афанасия.

Предметом созерцания для ума первого человека могла служить или более отдалённая сфера Божественного, или более близкая область собственного тела и его пожеланий. Тело первозданного человека имело те же потребности и чувства, было способно испытывать те же страстные волнения, что и тело человека после грехопадения. Но ум Адама в состоянии чистоты и безгрешности был всецело поглощён созерцанием Бога. Страсти и пожелания были ему присущи, но отвлечённый в другую сторону созерцанием Бога, он не обращал на них внимания, не замечал их. Поэтому они молчали и не могли ещё стать определяющим началом для его воли. Но вот, по совету змия, человек оставил мысль о Боге и обратился к тому, что было для него ближе – к своему телу и удовольствиям,

свойственным ему. Как только мысль остановилась на чувственных движениях, они начали разрастаться и крепнуть, поощряемые воображением⁴⁵⁵. Человек заметил, что удовлетворение страсти сопровождается удовольствием, и это явилось в его глазах благом. Возникло стремление искусственно вызывать и повторять эти удовольствия. Но потребности тела многообразны, и его вождения многочисленны. Пред человеком открылось обширное поле наслаждений, за которыми он начинает теперь гоняться. Дух человека по самой природе своей есть начало дея-

—461—

тельное. Пока он предавался созерцанию Бога, в бесконечном он находил для себя полное удовлетворение. Когда же он обратился к чувственному, то ни одно частное наслаждение не могло насытить его вполне, и для него ничего не оставалось делать, как попытаться заменить полноту единого истинного блага многочисленностью мнимых благ и спешить поочередно переходить от одного удовольствия к другому. Таким образом, оставив созерцание Бога, человек прежде всего утратил единство своей душевной жизни, разменялся на мелочь и потерялся в многообразии чувственных удовольствий. Это не замедлило в свою очередь отразиться на его нравственном состоянии. Вслед за удовольствиями в душу проникли страсти, эти непосредственные виновники преступлений. Привязанность к удовольствию породила в ней страх лишиться тела, как орудия наслаждения. Встречая препятствия к наслаждению в деятельности других людей, она наполнилась злобой по отношению к тем, кто мешал ей предаваться наслаждениям. Так возникли „прелюбодеяние и кражи; вся земля наполнилась убийствами и хищениями... Города вели войны с городами, народы восставали против народов; вся вселенная была раздираема мятежами и раздорами, потому что всякий оказывал соревнование в беззаконии“⁴⁵⁶. Перемена основного жизненного интереса повлекла за собой полное извращение в пользовании телом. Само по себе безразличное и приспособленное к главной цели человеческого существования, оно становится теперь

исключительно орудием греха. Глаза, видя порядок в природе, должны бы были служить познанию Творца, теперь они начинают питать вожделение. Уши созданы для того, чтобы внимать Божиим законам, руки для молитвенных воздеяний, а язык для славословия Бога. Вместо этого человек употребляет уши на преслушание, языком произносит хулы, злословие и клевету, а руками бьёт подобных себе⁴⁵⁷.

Увлечение чувственностью отразилось далее на самом познании человека. Страсти и чувственные пожелания со-

—462—

вершенно затемняют Образ Божий в душе, созерцание которого есть вернейший путь богопознания. „Совратившись с пути и став вне себя, душа останавливается мыслью на несущем и воображает его. Ибо, закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений как бы зеркало, находящееся в ней, в котором одном только могла она видеть Образ Отца, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится всюду и видит только то, что подлежит чувству. От сего, исполнившись всяких плотских вожделений, и смущаемая уважением к чувственному, наконец, Того Бога, Которого предала забвению в уме, воображает в телесном и чувственном, имя Божие присвоив видимому и представляя одно то, что ей кажется угодным и на что она взирает с удовольствием“⁴⁵⁸. Обратившись мыслью от действительно сущего к мнимому бытию чувственного, люди постепенно стали ниспадать всё более и более с высоты своего первоначального созерцания. Ниспав мыслью с неба духовного, потеряв способность мыслить Бога сверхчувственным, каков Он есть в действительности, но всё ещё сохраняя смутное воспоминание о Его нематериальности, они остановили своё внимание на небе чувственном и обоготворили сначала светила небесные – солнце, луну и звёзды т. е. то, что в физическом мире было наиболее одухотворённого. Но для их омрачённого ума, культ звёзд оказался слишком возвышенным, поэтому с неба, хотя бы и чувственного, они начинают опускаться всё ниже и ниже в область грубо-материального. От звёзд они переходят к обоготворению стихий: теплоты, холода, влажности, от стихий –

к поклонению обоготворённым людям, от людей – к культу животных действительно существующих, от этих последних – к почитанию воображаемых животных, богов с головой собаки, змеи, осла. Наконец, не довольствуясь всем этим, они объявляют богами проявления низменного сластолюбия и животных страстей, каковы Эрот и Афродита, или возводят в сонм богов предмет гнусной и противоестественной страсти имп. Адриана – прекрас-

—463—

ного юношу Антиноя. Упавши в тину, они погружаются в неё всё глубже и глубже⁴⁵⁹.

Мы изложили учение св. Афанасия о первобытном состоянии Адама. Сущность, начертанного им идеального образа, состоит в том, что прародитель с одной стороны был носителем Духа св. и вследствие этого участвовал в божественной нетленной жизни, с другой – хотя он и имел местом своего жительства землю, но важнейшая часть его существа, ум, не жил земной жизнью: он был сожителем бесплотных сил и обитал на небе. С одной стороны, Адам в изображении св. Афанасия, напоминает древнего харисматика, с другой является идеалом христианского подвижника, отшельника египетских пустынь. Как харисматик, он обладал даром пророчества, как отшельник, он телом только жил на земле, а всеми своими помыслами на небе.

IV. Обожение человеческой природы в лице Испытателя

Падение первого человека обратило его в естественное состояние. Прекращение общения с истинно сущим имело последствием смертность и неведение. В таком состоянии находилась человеческая природа до пришествия Христа. В лице И. Христа она не только возвратилась к состоянию своего первобытного совершенства, но и достигла своего наивысшего развития, своего идеала. Это произошло вследствие воссоединения в лице Спасителя Бога и человека. Для спасения людей Слово Божие в Духе святом снизошло в утробу Девы Марии и облеклось в человеческое тело (удерживаем обычную терминологию св. Афанасия). Истинно сущее снова физически, существенно соединилось с тленной и смертной

природой человека. Результатом этого соединения было обожение человеческой природы Спасителя. Сама по себе человеческая природа Христа вполне единосущна нашей. Как бытие тварное, она разделяет с нами все человеческие слабости: голод, жажду, болезни, печаль, страх, склонность ко греху, постепенность раз-

—464—

вития, неведение, смертность и тленность. Но в силу существенного соединения с Божественным Словом все слабости плоти исчезают; плоть становится чуждой этих естественных недостатков и получает свойства божественной нетленной природы.

Обожение человеческой природы Христа вследствие соединения её с Божественным Словом имело различные стороны и моменты, которые необходимо рассмотреть в отдельности.

Обратимся прежде всего к изменению физических свойств тела Христа. Логос соединился с обычным человеческим телом, которое по своей природе, как созданное из ничего, не способно долгое время удерживаться в бытии. Сила первоначального толчка, вызвавшая его к жизни, постепенно слабеет и наконец совершенно гаснет, приводя его к роковому концу. Это постепенное склонение тела к Ничтожеству выражается в необходимости питания, во всякого рода болезнях и страданиях⁴⁶⁰. Тело Логоса было подчинено тому же закону. Но Логос есть бытие подлинно сущее. Это – сила бытия, это – принцип жизни или сама жизнь. „Господь не немощен, но Божия Сила, Божие Слово, источник жизни“⁴⁶¹. В лице И. Христа принцип жизни соединяется с телом, всецело проникнутым принципом тления. При столкновении действительно сущего с несущим, естественно, побеждает первое. Уже одного внешнего соприкосновения Божественного принципа с телом было бы достаточно, чтобы, так сказать, приостановить действие присущего телу ядовитого и разрушительного начала. Но при таком внешнем соприкосновении, болезнь была бы только задержана в своём развитии, но не уничтожена. Ядовитое начало укрылось бы внутри тела. „Если бы Слово было вне

тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не менее оставалось бы в теле начавшееся в нём тление. Происшедшее растление было не вне тела, но началось в нём самом, и нужно было вместо тления привить ему

—465—

жизнь, чтобы как смерть произошла в теле, так в нём же произошла и жизнь⁴⁶²... Вследствие этого Божественное Слово в лице И. Христа вошло в более тесное соединение с человеческой природой. Оно проникало Собой все фибры человека Иисуса и потому всецело истребило в его теле принцип тления. Свою мысль св. Афанасий поясняет одним сравнением. Солому можно сохранять от огня, не допуская её соприкосновения с ним. Но в этом случае в самой соломе не происходит никакой перемены, и возможность пожара при неосторожном обращении с огнём не устраняется. Напротив, будучи покрыта асбестом, солома становится несгораемой, потому что она предохранена огнеупорной оболочкой. Так тело Христа было „облечено в бесплотное Божие Слово, и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризой жизнь, и уничтожено в нём тление“⁴⁶³...

Прямым последствием истребления начала тления в теле Христа было его освобождение от всех несовершенств, логически связанных с склонностью организма к уничтожению. Тело Спасителя не было подвержено болезням и не нуждалось в питании. „Жизнь и Сила укрепляли“ его, и потому болезни не могли иметь в нём места. Более того, животворящая сила Божественного Логоса до такой степени переполняла тело Иисуса, что как бы не вмещаясь в нём, изливалась на больных и немощных и исцеляла их болезни. По той же причине тело Иисуса Христа хотя и испытывало чувство голода, но для продолжения жизни не нуждалось в питании или могло обходиться без него. „Христос алкал по свойству тела, но не истаевал голодом“⁴⁶⁴.

Само по себе тело И. Христа оставалось подлинно человеческим телом и сохраняло возможность страдания и

смерти. Однако, пока в нём обитало Божество, то и другое оставалось для него лишь абстрактной возможностью. Чтобы эта возможность обратилась в действительность, всякий раз было необходимо специальное попущение со сто-

—466—

роны обитавшего в нём Божества, — было нужно, чтобы Божество несколько отделилось на время от тела. „Творящий дела есть Тот же Самый, кто являет и страждущее тело, попуская ему плакать, ощущать голод и обнаруживать в себе свойственное телу“⁴⁶⁵. Точно также смерть тела И. Христа была возможна только в том случае, если Божеству угодно было разлучиться с ним. „Человек умирает не по собственной своей власти, но по необходимости природы и против воли, Господь же, сам будучи бессмертен, но имея смертную плоть, был властен, как Бог, *разлучиться* с телом и снова воспринять его, когда Ему было угодно“⁴⁶⁶. Сын Божий „смирил Себя и дозволил собственному Своему телу принять даже смерть, потому что доступно оно было смерти“⁴⁶⁷.

Наконец, вследствие тесного единения Божества и человечества в лице Богочеловека, тело Его хотя и могло по попущению Слова умереть, но не могло остаться мёртвым. „Тело Господа не могло остаться мёртвым, потому что соделалось храмом жизни. Поэтому хотя умерло, как смертное, однако же ожило по силе обитающей в нём Жизни“⁴⁶⁸, потому что Слово Божие сходило во ад, не отлучаясь вполне от положенного во гробе тела⁴⁶⁹.

Вторым моментом обожения человека Иисуса была его полная безгрешность. Хотя Слово восприняло способную ко греху плоть, но в лице Икупителя преобладающее значение имело Божество, так что склонность плоти ко греху „была изринута Божеством“. „Господь удалил от плоти грехопадение, пленницей которого она всегда была, почему и не принимала в себя Божественной мысли“⁴⁷⁰. В противоположность изменяемости Адама, выразившейся в его грехопадении, И. Христос, и как человек, был неизменяем в добре, так что новое обольщение змия по отношению ко второму Адаму не могло иметь никакой силы⁴⁷¹.

—467—

Наконец, обожение человечества в лице И. Христа выразилось в обилии духовных дарований, полученных им. Сын Божий есть податель Духа св. Воплотившись, Он, как Бог, излил Духа св. на Своё человеческое тело. Поэтому в одно и тоже время Он есть помазующий и помазуемый, подающий Духа св., как Бог, и приемлющий Его, как человек. Моментом излияния духовных дарований на человечество Христа, было Его крещение в Иордане⁴⁷². С этого времени Христос творил многочисленные чудеса, для которых плоть служила орудием. Благодать и сила совершать чудеса принадлежали собственно Слову, тело же было только „богодвижно“ в Слове. Но по единству личности Христа сама плоть Его принимала участие в совершении чудес. По-человечески Христос простёр руку теще Петра, а Божески – прекратил болезнь, для слепого по-человечески Он сотворил брение, а Божески – отверз очи. Как человек, Господь воззвал Лазаря, как Бог – воскресил его из мёртвых. „Если бы дела, свойственные Божеству Слова, совершились не посредством тела, то человек не был бы обожён“⁴⁷³. „Дела, свойственные самому Слову, каковы: воскрешение мёртвых, дарование прозрения слепому, исцеление кровоточивой, совершало Оно посредством тела Своего. И Слово немощи плоти носило на Себе, как собственные, потому что плоть была Его, и плоть служила делам Божества, потому что в ней пребывало Божество, и тело было Божие“⁴⁷⁴. В приведённых словах субъектом, творящим чудеса через тело Христа, св. Афанасий называет Слово Божие или просто Божество. В других случаях он приписывает чудеса И. Христа Духу святому. Так, объясняя Мф.12:28, св. Афанасий говорит, что И. Христос изгонял бесов Духом святым, потому что человеческое естество само по себе недостаточно для этого. Что касается самих чудес, то св. Афанасий видит в них проявление власти Господа, свойственной только Творцу, над природой неразумной и над бесами⁴⁷⁵.

—468—

Человеческая природа подчинена закону развития, постепенного возрастания и совершенствования. Тело И.

Христа, будучи истинно человеческим телом, не составляло исключения. Поэтому обожение человеческой природы в лице И. Христа происходило с постепенностью, обусловленной её естественным развитием и возрастанием. „Человечество Христа преспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния“⁴⁷⁶. Чем более с годами возрастало и обоживалось тело Иисуса, тем яснее проявлялось в нём Божество. Обожаясь действием обитавшей в нём Премудрости, оно делало всё более и более очевидным присутствие в нём Бога. Сначала Христос, как младенец, был носим на руках, в двенадцатилетнем возрасте Он уже изумляет священников своими вопросами о законе. Ещё позднее ап. Пётр исповедует Его Сыном Божиим, но сначала только Пётр, наконец в этом убеждаются уже все⁴⁷⁷.

Своего завершения обожение плоти Христа достигло в последнем, заключительном акте человеческой жизни – в смерти и последовавшем за ней воскресении. Смерть возобладав на время человеческим телом Логоса, была совершенно уничтожена Его силой⁴⁷⁸. Вместе с воскресением произошло окончательное обожение плоти Христа, которая с этого момента получает новые и ещё более совершенные дарования. Как Божественное Слово, И. Христос и до воскресения Своего имел власть над дьяволом: он изгонял бесов и даже своим ученикам даровал подобную же власть над злыми духами. Но по Своему человечеству до воскресения Своего Он не имел этой власти. Только уже по воскресении Он говорит о Себе: „дана Мне всякая власть на небе и на земле“ (Мф.28:18). В этих словах Господь „по воскресении именуется Себя принявшим по человечеству то, что имел Он, как Слово,

—469—

и раньше“⁴⁷⁹. До воскресения человеку Иисусу было свойственно неведение человеческой природы. Поэтому на вопрос учеников о времени кончины мира Он отвечает, что этого не знают ни ангелы, ни Сын, но только Отец Небесный (Мф.24:14). „Господь говорит здесь: не знаю, желая показать,

что ведая, как Бог, не знает по плоти. Не сказал: не знает и Сын Божий, чтобы не оказалось неведущим Божество, но говорит просто: ни Сын, чтобы неведение относилось к Сыну Человеческому⁴⁸⁰. После же воскресения, возносясь на небо, на подобный же вопрос Господь отвечал иначе: „не ваше дело знать времена или сроки“ (Деян.1:7). Он уже не говорит, что час кончины мира Ему неизвестен, „потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная“⁴⁸¹. Таким образом, самая познавательная сила плоти вследствие её обожения далеко переступает за пределы, внутри которых вращается естественный ум человека.

Наконец, в вознесении Господа, Его прославленная и обоженная плоть вошла на небо в сонм небожителей и сделалась предметом поклонения для ангелов и прочих небесных сил⁴⁸².

V. Обожение некупленных

Вследствие соединения в лице И. Христа Божественного Логоса и человека, этот последний принял участие в свойствах Божественной природы, обожился, достиг высшей степени развития, к какой только способна человеческая природа. Но Христос, как Искупитель, таинственной связью соединён со всеми верующими в Него и искупленными Им. Вследствие этого все благодатные дары, полученные человеком Иисусом, становятся достоянием всего человечества. Та физическая перемена, то прославление, ко-

—470—

торые получены человечеством Искупителя под воздействием обитавшего в Нём Божества, произойдут и с природой Его истинных учеников и последователей. Христос есть только начаток спасения, потому что тело Его спаслось первым. „Когда все люди после преступления Адама погибали, Его плоть прежде других спаслась и освободилась, как соделавшаяся телом Самого Слова, мы же спасаемся после неё, как сотелесники Слова. Ибо в этом теле Господь делается нашим вождём в небесное царство и ко Отцу Его... Называется также и Перворождённым из мёртвых, потому что, для нас прияв смерть и приведя её в бездействие, первый воскрес, как

человек, для нас воскресив тело Своё. Так как Он воскрес, то и мы Им и ради Него восстанавливаемся из мёртвых⁴⁸³.

Формулой, кратко выражающей смысл учения св. Афанасия о спасении, могли бы служить слова: „Бог стал человеком, чтобы человек стал богом“. Подобные выражения во множестве встречаются в сочинениях Афанасия. Приведём несколько примеров. „Сын Божий соделался сыном человеческим для того, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими“⁴⁸⁴. „Господь принял на Себя наше и, принеся сие в жертву, уничтожил это и облёк нас в Своё“⁴⁸⁵. „Как Господь, облечшись плотью, соделался человеком, так мы, люди, восприятые Словом, обожаемся ради плоти Его“⁴⁸⁶.

Перемену, происходящую в природе искупленных, св. Афанасий обыкновенно называет обожением человека, и в этом, между прочим, состоит одна из черт отличия терминологии св. Афанасия от богословского языка св. Иринея. Выражение „обожение“ искупленных во Христе относится к наиболее частым в сочинениях Афанасия. „Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы в нём могли обновиться и обожиться“ (θεοποίηθῆναι)⁴⁸⁷. „Оно соделалось

—471—

человеком, чтобы в Себе обожить (θεοπίησῃ) нас“⁴⁸⁸. „Все мы оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведённая в тожество (λογωθείσης τῆς σαρκός διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον) Самим Божиим Словом, которое ради нас „плоть бысть“⁴⁸⁹.

Спасение обусловлено составом личности Христа: обожение Его человеческой природы есть в тоже время обожение человеческой природы вообще. Вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов, не поддающихся рациональному выяснению. Поэтому переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию. В воззрениях св. Афанасия этот пункт также отличается большой неясностью. Однако, анализ его сочинений даёт возможность обозначить по

крайней мере общее направление, в котором движется его мысль при обсуждении этого вопроса, наметить в общих чертах предносившуюся ему, но не доведённую до полной ясности богословскую теорию. Исходной точкой при выяснении этой теории должно служить решение вопроса, в каком смысле понимается св. Афанасием человеческая природа Христа – в смысле ли отдельного человеческого индивидуума, или же в смысле универсального человека, идеи человечества. В трудах Афанасия Александрийского встречаются выражения, которые могут быть истолкованы в том и другом смысле.

Из сочинений Афанасия, с одной стороны, видно, что воспринятый Словом человек был, по его мнению, единичной личностью, индивидуумом, а не человеком вообще. На это не трудно найти указания в различных произведениях отца церкви. „Сын Божий пришёл в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел“, ⁴⁹⁰ „сделался подобным нам по телу... человеком и братом нашим по подобию тела“ ⁴⁹¹, „облёкся в подобную нашей

–472–

плоть“ ⁴⁹², „приятное Словом подобное нашим тело“ ⁴⁹³. Все подобные выражения не позволяют думать, что в представлении их автора человечество Христа не было индивидуальным человеком, отдельным определённым человеком Иисусом. С другой стороны, этим выражениям можно противопоставить ряд мест, в которых всё, происшедшее с человечеством Христа вследствие Его тесной связи с Божеством, приписывается как бы непосредственно всем людям, соединённым с человеческой природой Христа подобием. Христос родился от Девы, и в этом акте было очищено наше рождение. Ниспослав на Свою плоть Духа св. и этим освятив её, Господь совершил освящение над всеми людьми. „В Себе соединил Он созданных и Сам был в них тем же, что и сами они“ ⁴⁹⁴. „Не Он созидается, созидаемся же в Нём мы, и ради нас употреблено выражение „созда“ ⁴⁹⁵. „Христос воспринял изменяемую плоть, осудил в ней грех и сделал её свободной, чтобы после этого можно было уже в ней и нам исполнить правду законную“ ⁴⁹⁶. „Во Иордане бывшее на

Господа сошествие Духа *было сошествием Его на нас*, потому что носит Он на Себе наше тело⁴⁹⁷. Христос превознёс Свою плоть, вошёл с ней на небо и сделал её предметом поклонения для небесных, земных и преисподних. „Поэтому в нас уже достойно поклоняем Господь и взирающие на нас возвещают, как сказал Апостол, что воистину Бог есть с нами“⁴⁹⁸. Важно привести из сочинений св. Афанасия ещё одно место, особенно ясно выражающее ту же мысль. Объясняя первосвященническую молитву Господа, Афанасий говорит: „известно, что Слово стало *в нас*; Оно облеклось в нашу плоть. Но и Ты во мне, Отче, потому что Твое Я Слово. Итак как Ты во Мне, потому что Твое Я Слово, а *Я в них по телу*, и через Тебя совершилось во Мне спасение

—473—

людей, то прошу, да и тии *едино будут по телу во Мне* и по его совершению; да и тии совершени будут, имея единство с телом сим и в нём став едино, да все, как понесённые Мной на Себе, будут едино тело и един Дух и достигнут в мужа совершенна“⁴⁹⁹. Итак, отношение верующих к человечеству Христа в приведённых выдержках мыслится в смысле полного взаимного проникновения: мы находимся в теле Христа, человеческая природа Христа находится в нас, поэтому Христос понёс всех нас на Себе. Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином причастие, напр. „все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа“⁵⁰⁰. Основой такого причастия у св. Афанасия служит не идея возглавления (*recapitulatio*), не повторение в жизни Христа частных моментов жизни Адама и всего человечества, как у св. Иринейя, но как и у Платона подобие, сходство, однородность тел т. е. подобие генерическое, родовое. „Господь приношением *сходственного во всех подобных*“ уничтожил смерть, „посредством подобного тела со всеми пребывая“⁵⁰¹. „Христос – виноградная лоза, а мы как бы розги, соединённые с Ним не по сущности Божества (это невозможно), но также по человечеству, потому что и розги должны быть подобны Ему“⁵⁰². „Как розги единосущны с

виноградной лозой и от неё происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем, и тело Его есть для нас корень воскресения и спасения⁵⁰³. „Для нас полагается Господь в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нём составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребывали бессмертными и нетленными“⁵⁰⁴.

Итак, пояснением к платоническому термину „причастие“, употребляемому для обозначения единения всех в

—474—

теле Христа, служит идея схождения, однородности тел Икупителя и икуплённых. Очевидно, единение Христа по телу со всем человечеством мыслится в этом случае по логической схеме, определяющей взаимное отношение понятий с различным объёмом. Тело Христа присуще человеческим телам, как общее понятие входит в содержание каждого единичного понятия того же класса, тело каждого человека носит в себе тело Христа, как в единичном понятии мыслится общее родовое понятие. Таким образом, в учении св. Афанасия о единении Икупителя и икуплённых как бы два различных течения: с одной стороны, тело Христа есть единичное тело определённого человеческого индивидуума, с другой — оно является с признаками универсальности, как бы материализовавшейся идеей человечества, присущей каждому индивидууму и носящей в себе каждое неделимое. Тело Христа, соединясь в личном единстве с Логосом, как бы приобрело свойственные Божественному Слову черты универсальности и всеобщности. Св. Афанасию предносилось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Икупителя и икуплённых. Это учение, конечно, не нашло себе подробного развития в применении к выяснению догмата реальной связи верующих во Христа с своим Главой, но это объясняется, во-первых, тем, что св. Афанасий не задавался целью писать догматическую систему, а во-вторых, тем, что в самой платонической философии смысл учения о причастии всех вещей идеям

оставался неясен и более служил предметом чувства, чем понимания.

Учение св. Афанасия о связи Искупителя и искуплённых служит воспроизведением соответствующего пункта догматической системы св. Иринея, но в платонической обработке. Свойственная св. Иринею теория рекапитуляции предполагает подобие между Спасителем и искуплёнными в частных моментах их жизни, не имеющих отношения к подобию генерическому. Св. Афанасий, под влиянием философии Платона, имеет в виду сходство человеческой природы Христа с природой искуплённых Им по роду, подобие генерическое.

—475—

В силу таинственной связи, существующей между обоженным телом Христа и телами всех Его братьев по плоти, Христос обожил не только собственную плоть, но и плоть верующих в Него. Обожение искуплённых выражается в тех же чертах, в каких и обожение человеческой природы Христа. Однако при качественном сходстве здесь есть различие количественное.

Обожение плоти Христа своим основанием имело соединение её с Божественным Логосом. Обожение спасаемых зависит также от воссоединения их с Божеством, от восстановления утраченного в раю общения с Богом. После грехопадения прародителей, люди потеряли обитавшего в их душе Духа св. Утрата Божественного принципа жизни привела к тому, что человеком возобладало свойственное его природе тление, смертность и склонность ко греху. Освободиться от этих естественных последствий греха и получить участие в Божественной жизни человек мог единственным путём – воссоединением с истинно сушим, с Богом. Соединение Слова Божия в личном единстве с человеческой природой в лице Христа прежде всего сделало способным к приятию в себя Божества человека вообще⁵⁰⁵. В лице Адама человек находился в общении с Богом через причастие Духу святому. Искуплённые Христом становятся причастны Божеству также при посредстве святого Духа. „Облекшись в плоть, подобную нашей, Христос соделал нас храмом живущего в нас Духа святого“. „По

сродству с телом Его мы стали храмом Божиим⁵⁰⁶. Моментом, когда человечество получило способность принять в себя Духа св., было крещение Господа в Иордане, во время которого Слово Божие ниспослало Духа св. на свою человеческую природу. Этим актом Господь соделал нас „обителю и друзьями Духа св.“. Прияв Духа св. по человечеству, Он сделал нас „духоприимными“⁵⁰⁷. По единству сущности трёх лиц Божества, причастие Духу св. обозначает собой тоже, что и причастие Божественной природе вообще. „Так как Дух св.,

—476—

который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог бывает в нас“⁵⁰⁸. С другой стороны, Дух посылается Сыном и приемлет от Слова. Отсюда, сочетаясь с Духом, мы становимся причастниками Слова. „Так как Слово во Отце, а Дух даётся Словом, то Спаситель хочет, чтобы мы прияли Духа и чтобы, когда примем Его, имея в себе Духа Слова, Сущего во Отце, оказались и мы соделавшимися едино с Словом по Духу, а через Слово и во Отце“⁵⁰⁹.

Человек становится причастным Божеству через св. Духа. В этом заключается различие между единением Божества с человечеством в лице Христа и причастием Божеству искуплённых. В лице Иисуса Христа Слово Божие соединилось с человечеством существенно и лично, с человечеством искуплённых Оно соединяется своей энергией – Духом св. Во Христе живёт „всякое исполнение Божества телесне“, в нас же живёт только начаток Божества. Христос – плотоносный Бог, мы – духоносные люди. Но различие не исчерпывается тем только, что плоть искуплённых не находится в личном и существенном общении с Логосом и служит лишь носительницей Духа св. Оно простирается и на полноту благодатствования. В то время, как Дух св. всецело обитает в человеческой природе Христа, ученикам и последователям Христа даётся лишь от полноты Его благодати⁵¹⁰.

Перечислим теперь частные моменты, в которых выражается обожение искуплённых. Одним из следствий ипостасного соединения Логоса и человека в лице Иисуса

Христа была безгрешность Его человеческой природы. В природе верующих во Христа единение Божества и человечества не является таким тесным и нерасторжимым, как в лице Богочеловека, а потому грех побеждён в ней не всецело, а только принципиально. Человек освобождён только от склонности ко греху и потому стал

—477—

способен достигнуть высших ступеней добродетели. „По вселении Слова во плоти, совершенно изгнан был из неё грех, и мудрование наше стало свободно“⁵¹¹. Но как представить это освобождение человека от греха психологически, на это в сочинениях св. Афанасия мы находим только намёки, которые попытаемся истолковать, не ручаясь за, верность своего понимания.

Как было выяснено в III главе, причиной греха св. Афанасий признаёт плоть и плотские пожелания, удовольствия, чувственность вообще. Чувственность не есть следствие греха. Она не была чужда Адаму и до грехопадения. С другой стороны, чувственность сама по себе не влечёт за собой грех с необходимостью: нравственная сила человека может сопротивляться ей. Однако, в чувственности первый человек и до грехопадения всегда имел опасного домашнего врага, от нападения которого могла спасти лишь крайняя бдительность и постоянное созерцание Бога. Это было в природе человека наименее защищённое место, через которое с особенной лёгкостью могли проникать в его душу посторонние вредные влияния: в чувственности диавол имел точку приложения, опираясь на которую он мог победить человека и склонить его ко греху. После грехопадения ко всему этому присоединилась привычка удовлетворять своим страстям, а это делало грех почти непреодолимым. Отсюда, чтобы благо искупления было прочным, недостаточно было простить человеку грехи: склонность чувственности ко греху, привычка и влияние диавола привели бы к тому, что, однажды прощённый, человек не переставал бы раболепствовать греху и непрестанно имел бы нужду в прощении. Для освобождения от греха было необходимо, что бы Божественная природа проникла в само

существо человека и в нём произвела физические изменения, ослабив чувственность. Так нужно истолковать относящееся к этому классическое место во втором слове против ариан. „Если бы Бог по всемогуществу изрёк, и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего и человек соделался бы таким же, каким был Адам до преступ-

—478—

ления, прияв благодать совне без присобления её к телу (ибо таковым и тогда человек введён был в рай), но при всём том он может быть соделался бы ещё худшим, потому что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщён стал змием, снова нужно было бы Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И потому потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же всё ещё были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы нужду в прощении и никогда не освободились бы от вины, сами в себе будучи плотью и по немощи плоти всегда препобеждаемые законом⁵¹². Что в данном случае св. Афанасий под освобождением от греха понимает одухотворение человека, его освобождение от чувственных влечений, показывает продолжение приведённой выдержки, стоящее в непосредственной связи с приведёнными словами: „не нужно уже нам остерегаться обольщений жены, в воскресении бо ни женятся, ни посягают, но яко Ангели Божии суть и о Христе Иисусе будет нова тварь, ни мужеский пол, ни женский“⁵¹³. Хотя полное освобождение от греха и чувственности ожидает человека по воскресении из мёртвых, однако обновление человеческой природы и теперь обнаруживается в высоте нравственной жизни верующих во Христа, в свойственной им силе сопротивления чувственным влечениям и инстинктам. Разительным доказательством этого служит чистота и целомудрие христианских юношей и дев. Другим столь же разительным доказательством обновления нравственной природы человека служит прекращение вражды, ссор, войн и грабежей у самых свирепых народов, как только они уверуют во Христа. Если мы сопоставим это место с учением Афанасия о происхождении войн и грабежей из

пристрастия человека к чувственным удовольствиям, то будет ясно, что дарованное воплощением обновление человеческой природы сводится к одухотворению человека, к победе над его чувственностью⁵¹⁴.

—479—

Вторым следствием единения Божества и человечества в лице Иисуса Христа были многочисленные чудеса, которые Он творил через Своё тело, как орудие Слова. Эта сторона жизни и Деятельности Христа отчасти сделалась достоянием и верующих в Него. Получив от Иисуса Христа Духа св., верующие стали носителями духовных дарований, обнаруживающихся в чудесных явлениях. Самое видное место среди них занимает власть над бесами. Эта власть обусловлена общением верующих с Духом св. „Природа человеческая сама по себе недостаточна к тому, чтобы изгонять бесов, а может делать это только силой Духа“. Поэтому даже И. Христос по человечеству изгонял бесов силой св. Духа⁵¹⁵. Сделавшись причастниками Духа св., верующие получили власть над демонами. „Ныне, по воскресении Господа, говорит Афанасий, едва явится диавол, все его преследуют, как змия, как дракона, как льва, который ищет кого поглотить и похитить“⁵¹⁶. „Этот горделивец, обещавшийся рукой обнять всю вселенную, после Христа, по Христовой силе, как воробей служит игрищем для детей, потому что ныне отроча младо, возложив руку на пещеру аспидов, смеётся над обольстившим Еву“⁵¹⁷.

Эта власть прежде всего проявляется в силе, с которой благодатствованный человек может противостоять демонским искушениям. Издавна демоны сеяли раздоры и войны между людьми, чтобы они, занятые взаимной борьбой, не обратили своей ненависти против них. Теперь их опасения сбылись: ученики Христа живут в мире между собой, но зато их вражда обратилась против диавола. Ныне христиане „нравами и добродетельной жизнью ополчаются против демонов, и преследуют их, и смеются над вождём их, диаволом, потому что в юности они целомудренны, в искушениях воздержны, в трудах терпеливы, оскорбляемые переносят обиды, лишаемые

пренебрегают этим и, что всего удивительнее, презирают смерть и делаются Христовыми мучениками⁵¹⁸.

—480—

Но кроме этой моральной победы над демонами ученики И. Христа имеют ещё физическую власть над бесами: они изгоняют их именем И. Христа из одержимых и разрушают всё их волшебство. Ни один демон не терпит имени Христова, но лишь только услышит его, тотчас предаётся бегству... В присутствии Христова демоны делаются мёртвыми, имеющими один бездейственный и пустой призрак, и крестным знамением прекращается всякое волшебство, обращается в ничто всякое чародейство⁵¹⁹.

Наконец, как в И. Христе человеческая природа вследствие её проникновения Божеством потерпела чисто физические изменения, так что ещё во время земной жизни Спасителя она была недоступна болезням без соизволения Божества, а после воскресения стала совершенно бесстрастной, так по воскресении своём и человеческая природа искупленных должна освободиться от всех человеческих слабостей, болезней и страданий и достигнуть своего полного развития и одухотворения, обожиться. „Когда говорится о Христе, что Он алчет, жаждет, утруждается, не знает, спит, плачет, просит, убегает, рождается, отказывается от чаши, и вообще приписывается Ему всё, свойственное плоти...., Он, как бесстрастный по естеству, и пребывает бесстрастным, не терпя от этого вреда, а наоборот, истребляя и уничтожая всё это; люди же, так как немощи их перешли на Бесстрастного и истреблены, и сами на веки делаются бесстрастными и свободными от немощей“⁵²⁰. Если бы через И. Христа природа человеческая не соединилась с Богом, то принцип тления и слабости оставался бы присущ ей: она не могла бы освободиться от болезней и, подвергшись смерти, не могла бы воскреснуть. Были и в Ветхом Завете праведники, но оставались „смертными, тленными, доступными свойственным естеству страданиям“. „Теперь же, так как Слово соделалось человеком и Себе усвоило свойственное плоти, это не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им и

люди..., восстав силой Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными... Все мы

—481—

оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведённая в тожество Самим Божиим Словом, Которое ради нас плоть бысть⁵²¹.

Болезни, немощи и страдания уничтожены в принципе уже теперь, реально они исчезнут после всеобщего воскресения. По воскресении люди будут находиться в более совершенном состоянии, чем Адам до грехопадения. Адам всегда мог умереть, „мы же, восстав из мёртвых не убоимся уже смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах“⁵²². Если окончательная победа над смертью относится ко времени всеобщего воскресения, то субъективно, в душе человека, она побеждена и теперь. Доказательством этого служит отсутствие страха смерти у христиан. До пришествия Христа смерть была страшна даже святым, теперь её не боятся дети и женщины⁵²³.

Воскресение уничтожит все немощи, слабости и болезни человеческой природы. Но за этим последует ещё её прославление. Вследствие общения с Божеством она достигнет высшей степени своего развития и примет участие, насколько это доступно для неё, в свойствах Божественной жизни. Все верующие, как сотелесники Слова, взойдут на небо и будут жить вместе с небесными Силами, Ангелами и Архангелами⁵²⁴.

* * *

Изложив учение св. Афанасия об обожении человеческой природы, нам легко теперь подвести итоги и сделать общий вывод. Идеал св. Афанасия в своих последних основаниях не есть идеал моральный, хотя нравственный элемент и служит его неотъемлемой составной частью. В представлении об идеальном человеке св. Афанасий мыслит в качестве необходимой черты нравственную чистоту и святость, но это моральное совершенство не составляет собой последней цели стремлений человека. Оно

—482—

предполагает собой нечто высшее. Нравственная чистота и святость, с одной стороны, является средством для достижения

существенного общения с Богом, условием, при наличии которого только и возможно наитие св. Духа и Его обитание в человеке. С другой стороны, нравственное совершенство есть результат некоторых изменений в самой природе человека, производимых действием обитающего в ней Божества. Последней и высшей целью стремлений верующего служит обожение. Его одушевляет надежда стать богом⁵²⁵. Слово бог в классической, а за ней и в церковной литературе первых веков христианства не имело того безусловного значения, с которым оно связано в настоящее время. По своему содержанию это понятие очень часто близко соприкасалось с тем, что в настоящее время обозначает модное слово сверхчеловек. В таком же относительном смысле, но с оттенками, свойственными мирозерцанию своего времени, понимает обожение и св. Афанасий. Изменение действием обитающего в человеке Божества физических свойств его немощной, исполненной болезней, смертной и тленной природы,— изменение, имеющее освободить её навсегда от греха и нравственных несовершенств, дать ей превышающую её границы силу и власть над физической природой и демонами, удалить от неё все болезни, даровать ей бессмертие и сделать её настолько одухотворённой, великой и славной, чтобы приличным для неё жилищем стало не земля, а небо — вот что составляло душу религиозных упований св. Афанасия. Замечательно, что в своих сочинениях он обыкновенно говорит не о блаженстве святых на небе, а об их славе. С объективной стороны религиозный идеал св. Афанасия сводится к обожению и изменению человеческой природы и её естественных свойств, результатом которого будет вознесение души и тела на небо. Этой объективной стороне идеала соответствует и субъективная. В уповании на обожение и на прославление своей природы

—483—

на небе, человек и в настоящей жизни внутренне должен покинуть землю, всё человеческое, отрешиться от данных ощущений и от чувств и умом своим жить на небе в обществе небожителей и в созерцании Бога.

Что касается исторического генезиса идеала св. Афанасия, то он представляет собой дальнейшее развитие и платоническое истолкование сотериологии св. Иринея, возникшей в свою очередь на почве харизматических явлений древней церкви. Все отличительные особенности учения св. Афанасия о спасении сводятся к влиянию платонизма и удобно объясняются отсюда.

И. Попов

(Окончание следует).

Соколов В.А. Отклик на призыв: (По поводу приезда в Россию Ч. Графтона, епископа Американской епископальной церкви) // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 484–521 (2-я пагин.)

В сентябре минувшего года живой интерес возбуждён был у нас приездом в Россию одного из видных представителей американской епископальной церкви, достопочтенного Чарльза Графтона, еп. Фондилакского, в сопровождении его диакона – Мр. Фея и давно знакомого просвещённому русскому обществу Мр. Биркбека. Наша печать предупредительно сообщала, что маститый, семидесятитрёхлетний старец – епископ принадлежит к числу людей, искренно и глубоко сочувствующих православной церкви, и что настоящая поездка в Россию является осуществлением его горячей, уже много лет лелеянной мечты, лично познакомиться с православным востоком, быть очевидцем его храмов, свидетелем его богослужений и непосредственным наблюдателем его народной религиозной жизни. Эти добрые вести о старце – епископе, конечно, заранее располагали нас в его пользу, а личное знакомство содействовало лишь ещё большему развитию и укреплению нашей к нему симпатии. Представительный и в высшей степени симпатичный по внешности, простой и любезный в обращении с окружающими, живой и интересный в беседе, еп. Графтон в особенности привлекал к себе расположение тем искренним сочувствием и благоговением, которое явно выказывал, и словом, и делом, к нашей православной церкви. Понятно, что со стороны наших архипастырей и всех просвещённых русских людей он встретил самый радушный сердечный приём; а простые наши лаврские –485–

богомольцы, видя, что иностранный архиерей с великим усердием, не щадя своих старческих сил, молится за протяжёнными монастырскими богослужениями, благоговейно полагает земные поклоны и лобызает святые мощи Преп.

Сергия, тесной толпой окружили его при выходе из храма и стремились получить его благословение.

Месяц спустя после того, как почётный гость посетил Москву и Троицкую Лавру, в „Церковном Вестнике” появилось краткое сообщение, что приезд еп. Графтона имеет особенное значение, причём была напечатана его записка, представленная им Высокопр. Митрополиту Антонию и „Святейшему Синоду православной российской церкви”, трактующая о взаимных отношениях между православной – восточной и американской – епископальной церквями. Эта записка печаталась по распоряжению Высокопреосвященного Митрополита, „чтобы привлечь через то наших учёных богословов к обследованию и обсуждению поставленных в ней тезисов”. – „Итак, – говорил при этом Преосв. епископ Сергей, – к обсуждению привлекаются все наши богословские силы, и дело получает в некоторой степени характер общецерковный, будя и в нас церковное сознание”⁵²⁶.

Издавна и горячо принимая к сердцу святое дело церковного единения, мы поставляем для себя священным долгом посильно откликнуться на этот призыв, насколько в настоящем случае дают к тому возможность сообщаемые нам сведения.

Нас призывают к обсуждению. – Чего? – Конечно, прежде всего, того факта, который совершился на наших глазах, т. е. приезда в Россию епископа Графтона, а затем и того документа, который нам опубликован, т. е. его записки.

Приезд в Россию одного из видных представителей епископальной церкви, „чтобы”, как говорит Преосв. Сергей, „лично побыть среди православного народа и в православной стране, и чтобы лично осведомиться об устройстве и учении нашей церкви”, сам по себе, не представляется нам явлением небывалым и неслыханным. Мы

–486–

знаем и ранее несколько подобных примеров, причём некоторые из них происходили и на наших глазах в очень недавнее время. Достаточно припомнить напр. страстную неделю и Пасху 1897 года, когда приезжал в Россию и

присутствовал за всеми торжественными богослужениями в московских соборах примас Англии Уильям Маклаган, архиепископ Йоркский⁵²⁷, который предпринимал свою поездку с той же целью, как и еп. Графтон, а именно: чтобы непосредственно ознакомиться с религиозной жизнью православной России и вступить в личные сношения с представителями нашей иерархии. Между этими двумя посещениями есть, однако, по-видимому, существенная разность. Архиеп. Маклаган при своей поездке руководился единственно лишь своим личным интересом и желанием, а об еп. Графтоне Преосв. Сергей говорит: „тем более утешительно узнать, что наш почётный гость прибыл к нам не в качестве простого туриста и не только по своему личному почину: он явился как член особого комитета межцерковных сношений, образованного в американской епископальной церкви, и явился с целью начать дело взаимного выяснения отношений нашей церкви к американской, с тем, чтобы потом, если Бог благословит, поставить вопрос о сближении, а может быть, и о церковном единении“. В виду такого сообщения, естественно возникает целый ряд в высшей степени интересных вопросов, а именно: представителем кого или чего является еп. Графтон и потому насколько можно видеть в нём выразителя голоса всей его церкви, или известной части её? Даны ли ему какие-либо полномочия, и если даны, то в каком смысле и в каких размерах? Наконец, какая цель для его поездки поставлена им самим или теми, от кого он получил свои полномочия?

Документальных данных для ответа на эти вопросы мы
—487—

имеем очень мало. Из напечатанной записки и вступительной заметки к ней Преосв. Сергия мы узнаём, что еп. Графтон, прежде своего приезда в Россию прислал письмо Высокопр. Митрополиту Антонию, а затем, по приезде, лично вручил ему формальную грамоту епископа Род-айлендского, бывшего в то время первенствующим епископом церкви американских соединённых штатов, и рекомендательное послание епископа централь-Нью-Йоркского, председателя комиссии межцерковных сношений. Таким образом, кроме

упомянутой записки, существуют ещё три документа, имеющие отношение к приезду еп. Графтона и могущие, быть может, пролить несколько больший свет на интересующие нас вопросы; но так как эти документы не обнародованы, то нам в своих суждениях приходится утверждаться лишь на том, что сообщается в напечатанной записке, по возможности дополняя её сведениями, заимствованными из некоторых других, не имеющих документального характера, источников.

„Церковь в Соединённых Штатах Северной Америки“, говорит еп. Графтон в своей записке, „учредила комиссию, состоящую из девяти епископов и нескольких лиц духовного и светского звания, отличающихся учёностью и уважаемых, и поручила этой комиссии заняться вопросом об отношениях нашей церкви к иностранным церквам“. – Высшим органом церковной власти и выразителем церковного единства служит, как известно, в американской епископальной церкви так называемая „генеральная конвенция“, которая составляется из духовных и мирских представителей, избираемых от каждого диоцеза, и которая, разделяясь на две палаты – епископов и депутатов, собирается через каждые три года. Из истории американской церкви в минувшем столетии мы знаем, что ещё в шестидесятых и семидесятых годах по назначению генеральной конвенции существовал особый „греко-русский комитет“, специальная задача которого состояла в выяснении взаимных отношений между американской-епископальной церковью и православной-восточной. Комитет этот обнаруживал тогда весьма энергичную деятельность, знакомил американское общество с православным востоком посредством издания оригинальных и переводных

—488—

сочинений об этом предмете и не раз вступал в официальные сношения с православными восточными патриархами и Российским святейшим синодом по вопросу о церковном единении. Все его действия основывались на полномочиях, дававшихся ему от генеральной конвенции, которой он и представлял свои подробные отчёты. Заключение комитета не имели решающего значения, и генеральная

конвенция пользовалась полным правом соглашаться с ними, или отвергать их, или изменять по своему усмотрению. – Надо полагать, что и в настоящее время упоминаемая еп. Графтоном комиссия представляет собой не иное что, как до некоторой степени возрождение прежнего греко-русского комитета, и точно также утверждается в своих действиях на авторитете генеральной конвенции. В виду того, что еп. Графтон говорит о своей „принадлежности” к числу членов этой комиссии и о том, что она поручила ему после беседы с Высокопр. митрополитом Антонием „представить ей точный и подробный доклад”, нам думается, что если можно считать его представителем чего-либо, то именно этой комиссии, хотя о формальном своём представительстве в этом смысле он и не упоминает.

Что касается каких-либо особенных полномочий, то о них в настоящем случае речи быть не может. Самой комиссии, в качестве члена которой выступает еп. Графтон, поручено лишь „заняться вопросом об отношениях американской церкви” и притом не к восточной только, а вообще „к иностранным церквям” (Foreign churches). Это поручение имеет, как видно, по преимуществу научно-теоретический характер и во всяком случае не заключает в себе той мысли, что комиссия имеет право действовать в качестве полномочного представителя англо-американской церкви и от имени этой церкви затевать какие-либо официальные сношения по вопросу о единении, ставить условия, или принимать обязательства. Как такая, эта комиссия могла поручить еп. Графтону и поручила лишь „побеседовать” с Высокопр. митрополитом Антонием и „после беседы представить ей точный и подробный доклад”. Всё полномочие еп. Графтона ограничивалось таким образом только тем, что он должен был выра-

—489—

зить православной церкви известные, распространённые в Америке, чувства и желания, высказать некоторые взгляды по вопросу о возможности церковного единения и поставить вопросы, нуждающиеся в разъяснении. Это именно и сделал он, как в устной беседе, так и в представленной им митрополиту и синоду записке.

Если так, то цель поездки еп. Графтона состояла, очевидно, в том, чтобы, путём непосредственных наблюдений, личных бесед и письменных сношений, в возможно бóльшей степени содействовать взаимному ознакомлению православной-русской и американской-епископальной церковью, а затем уже, быть может и в очень ещё отдалённом будущем, на подготовленной почве этого ознакомления и одушевляющих обе церкви чувств и стремлений, „если Бог благословит, поставить вопрос о сближении, а может быть, и о церковном единении”. В поездке еп. Графтона мы не видим потому какого-либо начала новой эры межцерковных отношений, но лишь продолжение и дальнейшее развитие того, что давно уже имеет свою историю. Это лишь один из новейших эпизодов в истории того, сочувственного православию, американского церковного движения, которое зародилось ещё с начала шестидесятых годов и с той поры неизменно продолжается до настоящего времени. Как тогда действовал „греко-русский комитет”, так теперь мы видим „комиссию церковных сношений с иностранными церквами”; как тогда путешествовал в Россию секретарь комитета Фримэн Юнг, так теперь – член комиссии еп. Графтон; как тогда Мр. Юнг привёз с собой рекомендательные письма и братские приветствия от епископов: Мичиганского, западно-Нью-Йоркского, Пенсильванского, Мэнского, викар. Коннектикутского, Нью-Йоркского и викар. Пенсильванского, так теперь еп. Графтон представил таковые же послания от епископов: централь-Нью-Йоркского и Род-айлендского; как тогда Мр. Юнг имел личные беседы с митрополитами: Петербургским Исидором и Московским Филаретом, так теперь еп. Графтон с митрополитами: Антонием и Владимиром; как тогда предметом устного и письменного обсуждения были изъявления взаимного сочувствия между церквами, и указание догматических пунктов их сходства и разли-

—490—

чия⁵²⁸, так тоже самое мы видим и теперь. А чтобы судить о том, насколько это движение ушло вперёд сравнительно с тем, каким оно было сорок лет тому назад, нужно прислушаться к

тем чувствам и воззрениям, какие выражал нам наш недавний почётный гость.

К православной восточной церкви еп. Графтон много раз, и письменно, и устно, высказывал самое искреннее сочувствие и глубокое благоговение, с решительностью заявляя, что во многих весьма существенных пунктах вероучения его религиозные убеждения вполне согласны или весьма близки к православию. В своей записке он заявляет: „естественно, чтобы к древним и почтенным церквам Востока, так непоколебимым в православии, так глубоко и точно уяснившим понятие о церкви, как духовном организме, его же бессмертная и вечно пребывающая Глава – Христос, мы из далёкого Запада и обратились. Обращаемся к Востоку и направляем взоры наши к Иерусалиму с очами детей к их матери”. В речи 26-го сентября на торжестве Вифанской семинарии, еп. Графтон выражал особенное уважение к православной церкви, как такой, „которая утверждается на семи таинствах и семи вселенских соборах”⁵²⁹. В Петербургской академии 7-го октября он говорил: „Русская церковь счастлива тем, что приняла с Востока Христово наследие в наиболее полном виде... и теперь её положение определённо и устойчиво”⁵³⁰. На возвратном пути из России, в беседе с о. протоиереем русской посольской церкви в Лондоне Е.К. Смирновым, еп. Графтон говорил: „о церкви вашей что сказать мне? Она счастлива, что сумела сохранить вверенное ей наследие Христово без всяких изменений; она ничего не прибавила к нему и ничего не убавила от него. Она по всему праву должна называться среди других церквей православной” ... „Со всеми вашими иерархами я вёл беседы о пунктах веры и, что касается до меня лично, то могу сказать: я с ними во всём согласен” ... „Я лично

–491–

признаю семь таинств, семь вселенских соборов, пресуществление” и т. д.⁵³¹. Читая эти решительные и весьма сочувственные православной церкви заявления, нельзя, конечно, не заметить, что еп. Графтон сопровождает их знаменательной оговоркой в том смысле, что они имеют значение лишь как выражение его частного убеждения. „Я

лично”, говорит он, или: „что касается до меня лично”... Очевидно в этих случаях он считает себя в праве говорить только за себя, о чём прямо и заявляет со свойственной ему искренностью. „Я лично”, сознаётся он, „к сожалению, могу говорить лишь за себя, а не за всех собратий моих – епископов нашей церкви в Америке” ... „Ах! если бы все мои собратия – епископы моей церкви в Америке думали, как я! Тогда бы единение между нами установилось без затруднений и препятствий. Но не все они думают, как я”⁵³². – Итак, наш друг православия выражает только свои личные чувства и убеждения. Конечно, мы знаем и нимало не сомневаемся в том, что в настоящем случае он не одинок. История прежних и последних лет с достаточной ясностью показала и показывает нам, что среди его единомышленников существует довольно широкий круг людей, более или менее ему единомысленных. Однако говорить столь определённо и решительно от имени всех их, а тем более от имени всей своей церкви, еп. Графтон никак, конечно, не мог. Не мог он говорить так по самому свойству той церкви, к которой принадлежит. Характерная особенность англиканства, одинаково свойственная и его американской ветви, состоит в весьма широкой свободе верований, предоставляемой каждому из её членов. Благодаря такой свободе, в недрах англо-американской церкви мирно, а иногда, впрочем, и весьма немирно, существуют в качестве равноправных её членов люди далеко не согласные в своих убеждениях даже по некоторым существенным пунктам христианского вероучения. Эта свобода и терпимость к догматическим разносям простирается иногда до таких пределов, которые, на наш взгляд, представляются

–492–

невозможными. Несколько месяцев тому назад, на страницах Guardian’a появились напр. любопытные сообщения и заметки по поводу одного факта из американской церковной жизни. Один священник сообщал с великим прискорбием, что в церкви св. Троицы, в Бостоне, Лоренс, епископ Массачусетский, и настоятель этой церкви, д-р Дональд совершали богослужение по случаю дня памяти покойного епископа Брукса

и за этим богослужением допустили известного унитариянского пресвитера, д-ра Гэйля, к своему общению в таинстве причащения. Сообщавший об этом факте видел великий соблазн и уничижение для всей англиканской церкви в том, что в ней допускается к общению в таинстве человек, не принимающий Никейского символа, не признающий истинного учения о св. Троице и даже не получивший, быть может, правильного крещения, если только он не перешёл в унитариянство из какого-либо другого христианского общества, правильно совершающего таинство крещения⁵³³. Мы, конечно, не принимаем на себя ручательства в безусловной достоверности этого сообщения; но интересно, что никто сообщённого факта не опровергал и даже нашлись защитники, которые в образе действий Бостонских священнослужителей не видели ничего предосудительного⁵³⁴. Если таким образом в американской церкви не только подобный факт представляется возможным, но даже и взгляды на него могут быть различные, то очевидно самое широкое разнообразие догматических воззрений имеет место даже в среде её иерархии. Понятно после этого, почему еп. Графтон заявляет, что, к сожалению, может говорить только за себя, а не за своих собратий.

Среди этого широкого разнообразия догматических воззрений, даже в значительной степени как результат его, давно уже зародилось и развивается в англиканстве „кафолическое” движение, стремящееся приблизить англиканскую церковь к вселенской древности и, по возможности, устранить из неё то, что представляет собой плод крайних протестантских влияний. Но даже и в этом „кафо-

—493—

лическом” движении мы не видим желаемого единства. Тот же Guardian в одном из декабрьских номеров даёт нам интересную статейку под заглавием: „братство и воссоединение”, из которой мы сделаем несколько выдержек. „Всякому искреннему и мыслящему христианину настоящее состояние разделения”, говорит автор статьи, „должно причинять бесконечную горесть и заботу”... „Но можно ясно сознавать всё зло настоящего положения вещей, пламенно

желать водворения мира, согласия и окончательного воссоединения, и однако же чувствовать, что от переговоров нельзя ожидать никакого существенного результата... Признание англиканского священства конечно устранило бы одно из препятствий к единению, – первое и может быть самое грозное, – но было бы безумием игнорировать тот факт, что и после того осталось бы ещё много других препятствий”. Лучший способ к водворению желаемого единения состоит не в том, чтобы устроить между сторонами какие-либо соглашения в существенных догматах, а в том, чтобы поощрять взаимные сношения, которые рассеют застарелые подозрения и водворят взаимное уважение, а вместо спора и враждебности создать атмосферу сочувствия и любви. Проекты воссоединения не удавались и не будут удаваться. Причина в том, что они преждевременны, что нет ещё достаточной близости ни в вере, ни в чувстве... С обеих сторон есть отдельные личности, которые не считают пропасть непроходимой, но для воссоединения нужно, конечно, нечто большее, чем близость немногих передовых людей... В настоящее время не только великая разность во мнениях, но и великое предубеждение, а это предубеждение во многих случаях ещё усиливается печальным невежеством... Единственный совет, какой мы можем дать, – это совет терпения... Ни мы и никто из наших читателей не доживём, чтобы увидеть это общее воссоединение; но мы убеждены, что оно ближе, чем было сто или пятьдесят лет тому назад; мы уверены, что уже действуют те силы, которые некогда приведут его в осуществление. Это воссоединение должно предваряться с обеих сторон умножением любви, усилением чувства христианского братства и искренней молитвой... От времени до времени с пользой могут устроиться

–494–

и формальные рассуждения о специальных пунктах различия; но что касается настоящего времени, то мы во всяком случае придаём наибольшую важность личным сношениям между членами обоих исповеданий и в особенности их духовенством”⁵³⁵. Приведённые строки, по-видимому, с самым

искренним чувством и убеждением говорят о желательности христианского единения, стараются указать наилучший путь к нему и выражают надежду, даже уверенность, в его, хотя и не скором, осуществлении; но всё это говорится о воссоединении англиканской церкви не с православием, а с Римом. Впрочем, автор заявляет, что сказанное с равным правом может быть применено и к церкви православной. „Не должно забывать”, говорит он, что вопрос о воссоединении касается не только церкви римской и церкви англиканской, но и всего христианства. Наше рассуждение... имеет дело с римской церковью; но, *mutatis mutandis*, те же принципы применяются и в наших отношениях к церкви восточной и к нашему домашнему расколу (Nonconformity). Идеал воссоединения может быть не иным чем, как объединением всех тех, которые веруют в Божество Христа и искренно любят Его”. – Итак, не подлежит сомнению, что в англиканской церкви и в настоящее время, как в Англии так и в Америке, существует немало людей, глубоко сознающих всю ненормальность современного в христианстве разделения и искренно жаждущих его устранения; но одни из них стремятся, прежде всего, сблизить и воссоединить свою церковь с Римом; другие с теми же чувствами и желаниями обращаются к Востоку; третьи ищут соединения с старокатоликами; четвёртые больше всего заботятся о том, чтобы водворить мир и единение внутри самой англиканской церкви, объединив с ней её нонконформистов. Идея единения с православным Востоком составляет таким образом достояние лишь известной части англиканского церковного общества, выразителем взглядов и желаний которой и служит, по мере возможности, еп. Графтон. Люди такого образа мыслей в своих обращениях к православной церкви выражают ей

—495—

своё сочувствие, высказывают свои воззрения и надежды по вопросу о возможности сближения и, обсуждая отдельные пункты вероучения, стараются разъяснить их в том смысле или указать в них те стороны, которые наиболее благоприятствуют идее единения.

Какой же ответ на все это может быть с нашей стороны?

На сочувствие мы можем отвечать и отвечаем лишь выражением столь же искреннего сочувствия и братского привета, ибо помним слова нашего Спасителя: „потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою” (Ин.13:35). – На мысли и чаяния относительно возможности единения – столь же пламенной надеждой и твёрдой в том уверенностью, ибо знаем, что Сам Господь молился, „да будут все едино” (Ин.17:21) и дал нам уверение, что некогда „будет одно стадо и один Пастырь” (Ин.10:16). А на предлагаемые нам и просимые от нас разъяснения пунктов вероучения мы должны, конечно, отвечать внимательным их исследованием „с холодным размышлением и в то же время с теплотой любви; без поспешных заключений, что всё на самом деле так и есть, как мы желали-бы, и с другой стороны без быстрого вывода худого значения в том, в чём оно быть может существует только в нашем воображении”⁵³⁶, – как говорил некогда американский „греко-русский” комитет в своём отчёте генеральной конвенции 1871-го года.

С такими мыслями и чувствами обращаемся мы и к записке еп. Графтона. Мы не принимаем на себя задачу дать полное и обстоятельное исследование всех тех пунктов вероучения, которых касается записка. В печати были известия, что при Святейшем Синоде учреждена особая комиссия из учёных специалистов, которая, конечно, и должна будет выполнить эту задачу. С своей стороны мы скажем лишь несколько слов, насколько это возможно в пределах журнальной статьи.

Нельзя не признать, что многое в записке еп. Графтона выражено не с достаточной полнотой, ясностью и определённой. До некоторой степени это, конечно, обуслови-

–496–

валось самым характером документа, который представляет собой не исследование, а лишь краткую записку, необходимо предполагающую дополнение и разъяснение из других источников. Из сообщения Преосв. еп. Сергия мы узнаём, что предварительно своего приезда еп. Графтон прислал на имя владыки – митрополита, кроме своего письма „с

кратким очерком особенностей американской церкви". Ещё „несколько богословских книг, более или менее подробно выясняющих её современное состояние и учение". Надо полагать, что именно эти книги и предназначаются для дополнения и разъяснения того, что недостаточно отчётливо выражено в записке. Очень жаль, что в сообщении Преосв. Сергия они не перечислены и таким образом мы оставлены в неведении относительно того, какие именно богословские сочинения еп. Графтон признаёт наилучшим выражением современного учения американской церкви и где следует искать дополнения и разъяснения его записки. При таком положении дела, мы поставлены в необходимость иметь при своих замечаниях предметом обсуждения только записку.

„Обращаясь к тем предметам, – пишет еп. Графтон, – в которых мы согласны, мы можем сказать, что обе церкви (т. е. православная и американская) одинаково смотрят на церковь, как на божественное общество, учреждённое Самим Христом, которая видима, поскольку она находится на земле, и невидима, поскольку она находится на небесах. Мы одинаково смотрим на неё, как на единый духовный организм, которого Глава – воплотившийся Сын Божий и в котором Дух Святой есть источник света и жизни. И у нас одинаково понятие о церкви: она едина, святая, соборная и апостольская". – Итак, по изложению еп. Графтона, американское учение о церкви вполне согласно с православным. Однако нам думается, что в этом изложении есть некоторый пробел, имеющий существенное значение, в особенности в применении к тому самому вопросу о сближении и единении, ради которого и составлена записка. Мы имеем в виду весьма важное различие во взглядах относительно того, что именно следует разумеать под именем вселенской церкви в настоящее время? Последовательно проводя свой характерный

–497–

взгляд на дозволенность в церкви широкого разнообразия догматических воззрений, англо-американская церковь все христианские вероисповедания, не смотря на их иногда весьма существенное несогласие в догматах, одинаково

признаёт составными частями церкви вселенской, т. е. поместными церквами, из коих каждая в отдельности доступна заблуждению, а все в совокупности, общим согласием своим, составляют непогрешимую, единую вселенскую церковь. Соответственно этому, и сама англо-американская церковь твёрдо держится того убеждения, что она никогда не отпадала от единства вселенской церкви и представляет собой такую же составную часть её, как и церковь восточная. Мы не находим нужным приводить в подтверждение этой мысли обильные выдержки. Нам представляется в настоящем случае достаточным сослаться напр.: на свидетельства Уордсворта⁵³⁷, Козина⁵³⁸, Ламбэгской конференции 1888 г.⁵³⁹, меморандума, представленного в 1864 г. Фрим. Юнгом митр. Исидору⁵⁴⁰, и отчёта „греко-русского“ комитета генеральной конвенции 1868-го года⁵⁴¹. Наша православно-восточная церковь держится по этому вопросу иного воззрения. Признавая необходимость в церкви единства веры, она все христианские исповедания, уклонившиеся от этого единства, признаёт отпадшими и не принадлежащими уже к составу церкви вселенской. Так как по этому предмету среди наших богословов существует некоторое разногласие⁵⁴², то мы считаем необходимым привести в подтверждение высказанной мысли несколько свидетельств, ограничиваясь лишь такими, которые по возможности прямо отвечают на поставленный вопрос. – В письмах еп. Феофана мы напр. читаем: „ни

–498–

у папистов, ни у протестантов, ни у англичан... нет истины Божией – настоящей, чистой, полной. Она пребывает только в единой истинной церкви православной” ... „Я разумею под церковью не всякую без разбора церковь, носящую имя христианской церкви, а единую истинную церковь, святыми апостолами основанную церковь и доселе верно хранящую всё, через них в ней богоучреждённое, – каковой церковью есть наша святая, православная восточная церковь, – и кроме её никакая”⁵⁴³. – В „догматическом богословии православной католической восточной церкви” арх. Антония говорится: „единства (церкви) не нарушает то, что есть много христианских

обществ, ибо с одной стороны, все сии общества суть члены единого тела церкви, если в них господствует единение веры и таинств, а с другой, не всякое общество христиан есть истинная церковь” ... „Истинная, единая церковь Христова называется православной... Другие же вероисповедания, более или менее удалившиеся от чистоты истинной веры, именуются неправославными, равно как и христиане, содержащие сии вероисповедания, и потому более или менее отстоящие от спасительных недр церкви – также неправославными”⁵⁴⁴. – Некоторые из наших богословов ссылаются на митр. Филарета и А.С. Хомякова, как на таких мыслителей, которые будто бы не допускали выделения христианского запада из состава церкви вселенской и, напротив, признавали некоторое его участие во вселенской церковной жизни. Эти ссылки не представляются однако нам достаточно убедительными. М. Филарет и Хомяков не хотят лишь произносить суровый приговор на христианский запад и с решительностью осуждать его, как обречённый на вечную гибель, справедливо признавая это несоответствующим духу христианской любви, а также некоторой дерзостью и предвосхищением высшего Божьего суда; но отсюда ещё вовсе не следует, чтобы они не считали его отделившимся от состава церкви вселенской. Напротив, не произнося на инославные исповедания сурового осуждения, оба эти бого-

—499—

слова тем не менее не раз, иногда довольно ясно, выражают мысль, что эти исповедания к составу вселенской церкви не принадлежат. Митр. Филарет напр. говорит: „ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась... слов Св. Писания, никакую церковь верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская церковь может быть токмо, либо чисто истинная..., либо нечисто истинная” ... „Изъявленное мной справедливое уважение к учению Восточной церкви никак не простирается до суда и осуждения Западных христиан и Западной церкви. По самым законам церковным, я предаю частную западную церковь суду церкви Вселенской: а души христианские суду, или паче

милосердию Божию” ... „Ты ожидаешь..., как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на неё..., любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим”⁵⁴⁵... Но, с другой стороны, у того же митр. Филарета читаем, что „римская церковь нарушила принятый древней Вселенской Церковью закон единства.., следственно.., отделилась в вероисповедании своём от древней Вселенской Церкви”⁵⁴⁶. В пространном катехизисе митр. Филарет говорит: „как согласить с единством церкви то, что есть многие церкви отдельные и самостоятельные, напр. Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Константинопольская, Российская? – Это суть частные церкви, или части единой вселенской Церкви. Отдельность видимого устройства их не препятствует им духовно быть великими членами единого тела Церкви вселенской, иметь единую главу Христа, и единый дух веры и благодати. Единство сие выражается видимо одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и Таинствах”⁵⁴⁷. Не случайность, конечно, что в приведённых строках катехизиса м. Филарет, перечисляя „части единой вселенской церкви” называет только церкви православные и не поставляет на ряду с ними ни римской церкви напр., ни

–500–

англиканской; а указывая на то, что единство вселенской церкви видимо выражается общением в молитвах и таинствах, он тем самым ясно устраняет из её состава западные инославные вероисповедания, которые не имеют и не могут иметь общения в таинствах с церквами православными, – А.С. Хомяков говорит: „церковь земная и видимая... творит и ведаёт только в своих пределах, не судя остальному человечеству... и только признавая отлучёнными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от неё сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое церкви, или связанное с ней узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе,.. призывая и всё остальное человечество к единству и к усыновлению Божьему во Христе; но над неслышащими её призыва не

произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: „не судить чужому рабу“⁵⁴⁸. – При дальнейшем развитии своих воззрений Хомяков ясно противопоставляет с одной стороны „церковь“ и с другой „западные исповедания“, называет эти последние „оторвавшимися от Святой Церкви“ и говорит: „по воле Божией Св. Церковь, после отпадения многих расколов и Римского патриаршества, сохранилась в епархиях и в патриаршествах Греческих, и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство. Ибо один Бог, и одна церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия“. – „Мы и братья наши (т. е. члены Церкви) обязаны везде поддерживать общественный порядок и гражданский закон, не отвергая нигде, в делах мирских, содействия наших сограждан, к какому бы вероисповеданию они ни принадлежали. Но не так в делах веры. Как члены Церкви, мы – носители её величия и достоинства, мы – единственные, в целом мире заблуждений, хранители Христовой истины“ ... „Как бы высоко ни стоял человек на общественной лестнице.., если он не от Церкви, то, в области веры, он может быть только учеником нашим, но отнюдь не равным нам и

–501–

не сотрудником нашим в деле проповеди. Он может в этом случае сослужить нам только одну службу – обратиться⁵⁴⁹. – После приведённых выдержек, нам думается, едва ли можно утверждать, что м. Филарет и А.С. Хомяков не отрицали принадлежности западных христианских вероисповеданий к составу церкви вселенской.

Конечно, частным мнениям отдельных, хотя бы и высокоуважаемых, православных богословов нельзя придавать особенно широкого значения; но в данном случае эти мнения вполне подтверждаются авторитетным голосом представителей иерархии восточной церкви, её патриархов и синодов. В символической книге восточной греко-российской церкви, так называемом „послании патриархов“ (1723 г.), в одиннадцатом члене, мы читаем: „веруем, что члены Кафолической церкви

суть все, и притом одни верные, т. е. несомненно исповедующие чистую веру Спасителя Христа (которую прияли мы от самого Христа, от Апостолов и святых Вселенских соборов), хотя бы некоторые из них и были подвержены различным грехам” ... „Они остаются и признаются членами Кафолической церкви, только бы не сделались отступниками, и держались Кафолической Православной веры”. Итак, отступающие и не держащиеся кафолической православной веры не суть члены кафолической церкви. В подписях этого послания патриархи Константинопольский, Антиохийский и Иерусалимский „с обретающимися при них преосвященными Архиереями”, с определённою выражают, что под кафолической церковью они разумеют именно церковь восточную. – В „окружном послании единой, святой, соборной и апостольской церкви ко всем православным христианам” (1848 г.), подписанном всеми четырьмя восточными патриархами и 29-ю епископами синодов Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского, провозглашается, что западное учение об исхождении Св. Духа „есть сущая ересь, и последователи его, кто бы они ни были, еретики... составляющиеся из них общества, суть общества еретические, и всякое духовное богослужebное общение с ними православных чад соборной Церкви – незаконно”... В дру-

–502–

гом месте этого послания говорится, что „всякое покушение” и „самозванное увещание” со стороны запада, „клонящееся к искажению нашей неукоризненной веры”, „достойно соборного осуждения”, – „доколе состоится вожденное обращение отпадших Церквей к телу единой, святой, соборной и Апостольской церкви, которой глава Христос”⁵⁵⁰. Итак, западные христианские церкви – это церкви еретические, отпавшие от тела единой, святой, соборной и Апостольской церкви.

В „окружном патриаршем и синодальном послании” (1895 г.), подписанном патриархом Константинопольским и 12-ю митрополитами, читаем, что „в церковном устройстве первых веков благодатью Божией пребывают и всегда будут пребывать

православные церкви на Востоке и Севере, которые уже одни составляют теперь единую, святую соборную и апостольскую Христову Церковь, столп и утверждение истины"... „Православная восточная Церковь справедливо хвалится о Христе, что она есть Церковь семи Вселенских Соборов и девяти первых веков христианства, следовательно, единая святая соборная и апостольская Церковь, столп и утверждение истины. Римская же церковь есть церковь новшеств... Посему она достойно и праведно объявлена и объявляется отделённой на всё то время, пока пребудет в своём заблуждении"... Далее говорится, что римская церковь „некогда составляла часть единой святой соборной и апостольской церкви", что „народы запада" „отторгнуты и пребывают вне единой святой соборной апостольской Церкви Христовой"... и к ним послание взывает: „возвратитесь, наконец, в недра единой святой соборной и апостольской церкви Божией, которая состоит из множества отдельных, по всему православному миру богонасажденных... святых Божиих церквей"⁵⁵¹.

Наконец и наш Святейший Правительствующий Синод в недавнем „ответном послании ко Вселенской Патриархии" (1903 г.) говорит: „что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства – латинянам и протестантам, то Российская Церковь, вместе со всеми

–503–

автокефальными православными церквами, всегда молится, ждёт и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь завистью вражьей отторгнутые и заблудшие, „покаялись и пришли в познание истины", чтобы они снова возвратились в лоно святой соборной и Апостольской церкви, к своему единому пастырю". „Задача наша по отношению к ним должна состоять, по нашему мнению, в том, чтобы... серьёзно и твёрдо, по совести и пред Христом, раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша восточная православная Церковь, неповреждённо сохранившая всецелый залог Христов, – есть в настоящее время Церковь вселенская"⁵⁵²... – В виду стольких и таких свидетельств мы никак не считаем возможным

в полной мере согласиться с утверждением епископа Графтона, что у церквей американской и православной понятие о церкви одинаково и в учении об этом предмете они согласны.

Не оказывается полного согласия и по вопросу об авторитете церкви в делах веры. „Мы согласно исповедуем, – пишет еп. Графтон, – что церкви дана власть разрешать споры о вере (the Church hath authority in controversies of faith). Мы согласно веруем, что Дух Святой обитает в церкви и что Его голос слышен в согласном исповедании всего тела церкви”. Всё это так; но возникают вопросы: а) где и в чём именно американская церковь видит выражение „согласного исповедания всего тела церкви”, и б) каков размер того авторитета, каким, по её воззрению, обладает церковь при определении предметов веры?

а) По нашему, православно-восточному, учению голос церкви выражается во Вселенском соборе, который Божественным полномочием, при содействии Св. Духа, непогрешительно определяет о предметах веры. Еп. Графтон в своей записке вопроса о значении Вселенского Собора совершенно не касается; но, по-видимому, мы имеем некоторое основание думать, что воззрение американской церкви в этом отношении не согласуется с православным. Церковь англиканская в 21 члене веры ясно исповедует,

–504–

что „Вселенские соборы не могут быть собираемы без приказания и воли государей. Когда же они собираются (поелику суть собрания людей, из коих не все управляются Духом и Словом Божиим), могут погрешать и иногда погрешали, даже и в предметах Божественных (things pertaining unto God). Посему устанавливаемое ими, как необходимое для спасения, не имеет ни силы, ни авторитета, пока не будет доказано, что оно заимствовано из Св. Писания”⁵⁵³. Американская ветвь англиканской церкви этот 21-й член из числа своих 39-ти членов исключила; но значит ли это, что она в данном случае не согласна с своей метрополией и не желает отрицать непогрешимость Вселенского Собора? По-видимому, нет. В американской книге общих молитв по поводу указанного

пропуска сделано следующее примечание: „двадцать первый из прежних членов опущен, потому что отчасти он имеет местный и гражданский характер (of a local and civil nature), а в остальных частях предполагается (или подразумевается – is provided for) другими членами”⁵⁵⁴. Итак, член опущен не потому, что американская церковь не сочла возможным согласиться с мыслью о том, что Всел. соборы могут погрешать и погрешали; а совсем по другим причинам. С одной стороны, ей казалось, что вопрос об отношении светской власти к церковным соборам, по самому существу своему, не таков, чтобы вносить его в члены веры; а с другой, – в этом члене не сказано ничего большего сравнительно с тем, что говорится в других членах. Последняя часть примечания приводит нас к вопросу о размерах авторитета церкви при определении предметов веры и служит, по нашему мнению, лишь подтверждением той мысли, что американская церковь непогрешимости Вселенских Соборов не допускает, – а именно:

б) В опущенном, 21-м, члене говорится, что опреде-
–505–

ление Всел. собора может иметь силу лишь настолько, насколько оно основано на Свящ. Писании. Эта самая мысль в ещё более широком развитии даётся в предшествующем, т. е. 20-м, члене веры, который гласит: „церковь имеет власть устанавливать обряды или церемонии и авторитет в спорных вопросах веры; однако же церкви не предоставлено права (it is not lawful for the church) постановлять что-либо противное писанному Слову Божию, и не может она изъяснять одно место Писания в противоречие другому. Посему, хотя церковь свидетельница и хранительница Свящ. Писания, однако, как не должна она постановлять что-либо вопреки ему, так и сверх его не должна предписывать что-либо для веры, как необходимое для спасения”. Из приведённых слов очевидно, что единственным непогрешимым авторитетом в определении предметов веры американская церковь признаёт Свящ. Писание, а что касается Всел. Собора и голоса церкви вообще, то они имеют значение лишь настолько, насколько служат выражением того же писанного Слова Божия. Между тем,

православная церковь в этом отношении держится иных воззрений. „Мы веруем”, говорится в послании патриархов, „что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. поскольку Виновник того и другого есть один и тот же Святый Дух: то всё равно, – от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви. Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться: но Вселенская Церковь, так как она никогда не говорила и не говорит от себя, но от Духа Божия, (Которого она непрестанно имеет и будет иметь своим Учителем до века), никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться: но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность”. „Веруем, что Св. Дух учит Кафолическую Церковь... через святых отцов и учителей Кафолической Церкви”⁵⁵⁵... „Члены веры”, читаем мы в Православном Исповедании, „получают важность и твёрдость свою частью от Свящ. Писания, частью от Церковного Предания и учения Соборов и Св. От-

–506–

цов... Догматы суть двоякого рода: одни преданы письменно и содержатся в богословских книгах Св. Писания; другие преданы устно, и сии то были объяснены Соборами и Св. Отцами. На сих двоякого рода догматах основывается наша вера, которую надлежит не только хранить в тайне сердца, но и устами возвещать и исповедовать без страха и сомнения”⁵⁵⁶... – Если таким образом Православная Церковь Вселенскому Собору и Церковному Преданию придаёт столь высокое значение, а церковь американская такое их значение отрицает; то, конечно, никак нельзя признать между этими церквами полного согласия по вопросу об авторитете церкви в делах веры. – Такое отсутствие полного согласия ещё раз подтверждает и сам Графтон в своей записке, когда переходит к вопросу об источниках истинной веры. Совершенно умалчивая о церковном Предании и его самостоятельном значении, он рассуждает только о Свящ. Писании, причём говорит: „мы веруем, что церковь ограничена в своих определениях

первоначальным изложением веры (Depositum fidei), которое содержится в Св. Писании” ...

В дальнейшем изложении первой части записки еп. Графтон перечисляет те римские догматические нововведения, которые американская церковь отвергает, согласно с православной. Этот отдел записки никаких сомнений с нашей стороны не возбуждает. Одно лишь в нём показалось нам неточностью, которую желательно было бы видеть исправленной, так как недостаточно осведомлённого читателя она может, пожалуй, ввести в заблуждение. Самому ли Графтону, или его переводчику, принадлежит она, – мы, конечно, не знаем. В записке говорится: „мы отвергаем прибавления в символе, сделанные папой Пием IV”... Под именем символа каждый из нас обыкновенно понимает то вероизложение, которое утверждено на первых двух вселенских соборах, известно под именем „Никео-Цареградского” и одинаково принимается в качестве вселенского исповедания веры как православными, так и римско-католиками и англиканами. Если говорят о „прибавлении в символе”, то каждый прекрасно

–507–

знает, что в этом случае речь идёт о „Filioque”, т. е. о том слове, которое действительно „прибавлено в символ”. Если так, то странно, по нашему мнению, должны звучать слова записки еп. Графтона о каких-то „прибавлениях в символе, которые сделаны папой Пием IV”. Читатель может подумать, что римская церковь сделала ещё какие-то „прибавления в символе”, кроме „Filioque”, тогда как ничего подобного нет. Дело идёт не о „прибавлениях в символе”, а о дополнениях к символу, т. е. о тех догматических учениях, которые, кроме и сверх Никео-Цареградского символа, римская церковь предписала верующим на Тридентском соборе. Эти дополнения изложены, как известно, в булле папы Пия IV-го „Iniunctum Nobis”, 9 декабря 1564 г., в форме того присяжного листа, который носит наименование „Professio fidei Tridentinae”. Здесь сперва излагается текст Никео-Цареградского символа с единственным лишь прибавлением в нём „Filioque”, а затем излагаются и догматические учения, служащие к нему дополнением⁵⁵⁷.

Неточность выражения записки еп. Графтона простирается впрочем ещё гораздо далее указанного. „Мы отвергаем“, говорится там, „прибавления в символе, сделанные папой Пием IV"... Читатель имеет полное основание думать после этих слов, что отвергаются *все* прибавления, сделанные папой Пием IV, а между тем, знакомый с буллой „*Iniunctum Nobis*“, он знает, что в числе этих прибавлений заключаются учения: о седмичном числе таинств, об умилоостивительном значении евхаристической жертвы, о пресуществлении, о призывании святых, о почитании св. мощей и икон, т. е. такие учения, которые содержит и православная церковь и относительно которых сам же еп. Графтон, в дальнейшем изложении своей записки, старается показать своё единомыслие, или по крайней мере близость, с учением православным.

Вторая часть записки еп. Графтона имеет своим предметом „вопросы“, которые, по его мнению, „требуют объяснения“ и представляет собой попытку по возможности

—508—

примирить англиканское церковное учение с православным, т. е. придать ему такое освещение и толкование, при котором оно наиболее приближалось бы к православному. Такая попытка, конечно, не новость. Напомним напр. читателям Богословского Вестника нашу статью „Голос из Америки“⁵⁵⁸, где мы рассматривали подобную же попытку американского богослова и священника, д-ра Фрэнсиса Голля. Постановка дела в обоих случаях настолько аналогична, что в настоящее время нам, нередко было бы вполне достаточным лишь повторить то, что было сказано в прежней статье.

Одним из таких, требующих объяснения вопросов „является“, говорит еп. Графтон, „неупотребление нами термина *transubstantiatio*“, причём, он поставляет своей задачей выяснить учение англиканской церкви о таинстве причащения и указать, почему она не употребляет термина „пресуществление“. — „Это учение“, говорит он, „было внесено в статьи о религии (*Articles of religion*). Ибо хотя англикане никогда не смотрели на эти статьи как на исповедание веры (*Confession of faith*) и одну из них, о вселенских соборах (именно 21-ю),

выкинули в Америке, и не признали обязательной подпись их членами иерархии, однако можно говорить о них как о выяснении учения, содержащегося в катехизисе, обязательном для всех”. Соответственно такому взгляду на значение членов веры, еп. Графтон в своих разъяснениях и сосредоточивает преимущественное внимание на толковании 28 и 29 членов, где речь идёт о таинстве причащения, причём сущность его аргументации сводится к тому, чтобы показать, что англиканские члены веры признают объективность присутствия тела Христова в таинстве. „Наша церковь”, говорит он в заключение, „верует в изменение (преложение) или *μεταβολή*, совершаемое через освящение. До этого акта элементы были простым хлебом и вином, после же него они, по слову Господа, суть Его тело и кровь. Это преложение совершается силой Св. Духа и есть божественная тайна” ... „Если бы вы могли объяснить нам, что ваше употребление термина *transubstantiatio* не содержит догмати-

–509–

ческой обязательности в изложении Тридентского собора, мы не видим основания, почему бы мы не могли быть согласными”. – Итак, еп. Графтон склонен думать, что американское учение о таинстве причащения настолько близко к православному, что, если устранить термин „пресуществление”, они могли бы быть совсем согласными. Прав ли он, однако, в этом случае? – Что касается вопроса о действительном присутствии Тела и Крови Христа в таинстве евхаристии, то в этом отношении англиканские члены веры, по нашему мнению, сомнения не возбуждают, но и при всём том различие англиканского учения с православным не ограничивается лишь употреблением или неупотреблением термина „пресуществление”, Еп. Графтону мы можем в этом случае повторить то же, что было нами сказано др. Голлю. Дело совсем не в термине, а в самом существе того учения, которое им выражается, так что если бы мы оставили напр. в стороне слово „пресуществление” и заменили его при изложении восточного учения словом „преложение”, существенная разность между православием и англиканством тем самым несколько бы не

устранилась. Православная церковь учит, что в таинстве причащения „присутствует Господь наш И. Христос не символически, не образно, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием,.... и не через проницание хлеба... но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострададо, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа, которая, во время страдания Его на кресте, излилась за жизнь мира.... По освящении хлеба и вина остаются уже не сам хлеб и вино, но само тело и кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина”⁵⁵⁹. Вот это-то православное учение о преложении, пресуществлении, претворении или превращении хлеба и вина в тело и кровь Господа англиканская

–510–

церковь решительно отвергает. В 28 члене веры она говорит: „пресуществление (или изменение существа хлеба и вина) в вечери Господней не может быть доказано Св. Писанием; оно противоречит ясным словам Писания, ниспровергает природу таинства и подало повод ко многим суевериям. Тело Христа даётся, приемлется и сдается на вечери только небесным и духовным образом. Средство, коим Тело Христа приемлется и сдается на вечери есть вера“. Правда, еп. Графтон говорит: „наша церковь верует в изменение (преложение) или *μεταβολή*, совершаемое через освящение”; но это изменение, по смыслу англиканского символического учения, состоит не в превращении, а только в том, что в хлебе и вине, которые „продолжают оставаться в их естественной сущности”, присутствуют тело и кровь Христовы. В книге общих молитв, в конце чинопоследования причащения, в особом примечании (так назыв. black rubric) мы читаем, что предписанием коленопреклонения при приобщении „совсем не имеется в виду и не вменяется в обязанность никакое поклонение (adoration) в отношении к принимаемым телесным

образом сакраментальным хлебу и вину, или в отношении к какому либо телесному присутствию естественных плоти и крови Христа, ибо сакраментальные хлеб и вино продолжают оставаться в их естественной сущности, а потому и не могут быть предметом поклонения. Это было бы идолослужение, от которого должны отвращаться все истинные христиане. Естественные тело и кровь нашего Спасителя Христа суть на небесах, а не здесь, и было бы противно истинности естественного тела Христова пребывать в одно время более, нежели в одном месте". По смыслу вероизложений и разъяснению их толкователей англиканская церковь, отвергая пресуществление, исповедует лишь учение о действительном присутствии (real presence) Христа в евхаристии, но присутствии не телесном (corporal), а духовном (spiritual). При стремлении более точным образом определить сущность этого присутствия, среди англик. богословов обыкновенно оказывается большое разнообразие воззрений, что, между прочим, с особенной ясностью обнаружилось при недавнем (1900 г.) споре о хранении запасных даров и при состоявшихся по

–511–

этому поводу Ламбэтском заседании архиепископов и Фульгэмской конференции англиканских богословов, когда вопрос о „действительном присутствии" подвергался специальному обсуждению⁵⁶⁰. Стараясь разъяснить, что именно следует разуметь под „действительным присутствием" тела и крови Христа в евхаристии, богословствующая мысль современного англиканства иногда так далеко уклоняется от истины, что обнаруживает даже наклонность приписать ему лишь субъективное значение в отношении к душе верующего. При таком положении дела, очевидно, никак нельзя утверждать, что по вопросу о пресуществлении разность между англиканством и православием состоит лишь в употреблении или неупотреблении термина. – Что касается американской ветви англиканства, то нельзя не заметить, что в ней, по вопросу о таинстве причащения, обнаруживается несколько большее приближение к учению церкви православной. Это можно видеть из того, что в американской книге общих молитв

а) в чине приобщения прибавлена молитва, заключающая в себе призывание Святого Духа на дары⁵⁶¹, чего в англиканской книге не имеется, и б) знаменитое примечание (black rubric), заключающее в себе наиболее ясные и резкие выражения против принимаемого православной церковью учения о пресуществлении или преложении хлеба и вина в тело и кровь Христовы, в американской книге опущено. Придавать этим, по-видимому весьма знаменательным, изменениям особенно важное значение мы однако же не считаем себя в праве, так как, с одной стороны, 28-й член веры, решительно отвергающий „изменение сущности хлеба и вина” в таинстве евхаристии, остаётся в полной силе и в американской церкви; а с другой – эта церковь, в предисловии к книге общих молитв, прямо заявляет, что она „далека от намерения отступить от церкви англиканской в каком-

–512–

либо существенном пункте учения”⁵⁶². В виду этих обстоятельств, мы склонны видеть в указанных изменениях лишь несколько большее приближение американской церкви к православию сравнительно с чистым англиканством; но и только.

Свои объяснения относительно „пресуществления” еп. Графтон заключает таким к нам обращением: „если бы вы могли объяснить нам, что ваше употребление этого термина не содержит догматической обязательности в изложении Тридентского собора, мы не видим основания, почему бы мы не могли быть согласными”. Нам думается, что такого объяснения мы, к сожалению, дать ему не можем, так как в Тридентских постановлениях⁵⁶³ о превращении (conversio) и пресуществлении (transubstantiatio) хлеба и вина в таинстве евхаристии нет ничего несогласного с учением церкви православной.

„Другой предмет, требующий объяснения, – продолжает еп. Графтон в своей записке, – касается почитания святых”. „Мы веруем, что помогают нам их молитвы, которые они возносили ещё на земле и которые они возносят теперь на небесах. Мы не отказываемся просить Бога принять их молитвы за нас и не

отказываемся от так называемого косвенного призывания, и так как, если они знают наши молитвы, это совершается откровением Божиим, то казалось бы, что нет догматического различия между прямым и косвенным призыванием” ... „Мы просим молиться всех святых не как всемогущих и вездесущих и не как самостоятельных источников милости и добродетели, но как поклоняющихся вместе с нами в церкви Божией”. – Нам кажется, что в этих заявлениях есть некоторое несоответствие. С одной стороны, автор записки, по-видимому, допускает лишь косвенное призывание, а именно утверждает, что святые молятся за нас, мы же просим Бога принять их молитвы, т. е. обращаемся не к ним непосредственно, но к Богу. С другой же стороны, он прямо заявляет: „мы просим молиться всех святых” ... т. е. допускает прямое призывание. Обращаясь

–513–

за выяснением учения об этом предмете англиканской церкви к её символическим книгам, мы находим в них решительное и резкое отрицание призывания святых. В книге общих молитв, в службах на дни, посвящённые памяти святых, нет ни одной молитвы, которая заключала бы в себе хотя малейший намёк на призывание; а 22-й член веры с резкостью заявляет, что „римское учение относительно чистилища, индульгенций, служения и поклонения иконам и мощам, а также призывания святых, есть глупость (a fond thing) суетно-измышлённая, не основанная ни на каком свидетельстве Писания, но скорее противоречащая Слову Божию”. Учение о призывании святых т. обр. решительно отвергается и ставится на одну линию с римскими заблуждениями относительно чистилища и индульгенций. Если так, то англиканское учение об этом предмете стоит, очевидно, в решительном противоречии с православным. Наша восточная церковь, верная голосу VII Вселенского Собора, исповедует⁵⁶⁴, что „святые суть посредники и ходатаи о нас пред Богом не только здесь, во время их пребывания с нами, но ещё более по смерти”... „Мы призываем Святых в посредничество между Богом... не как богов каких, но как друзей Его, которые служат Ему, славословят Его и поклоняются Ему. Мы требуем помощи их не

потому, чтобы они могли помогать нам своей собственной силой; но поскольку ходатайством своим они испрашивают нам от Бога благодать” ... „Мы не отдаём Божеской чести Святым Божиим, но молим их, как братьев наших и друзей Божиих, чтобы они испрашивали нам, братьям своим, помощь у Бога и ходатайствовали за нас пред Господом”. – Правда, некоторые из англиканских богословов, объясняя резкость 22-го члена злоупотреблениями римской церкви, выражают иногда наклонность признать учение о призывании святых в том смысле, как оно излагается православной церковью⁵⁶⁵, и к разряду таких именно богословов при-

–514–

надлежит, быть может, еп. Графтон; но это лишь взгляды отдельных личностей, а церковное учение и богослужебная практика относительно этого вопроса, как в Англии, так и в Америке, и доселе остаются в их первоначальном виде. – Епископа Графтона приводит в некоторое смущение молитвенное возгласие „Пресвятая Богородице, спаси нас!”, употребляющееся в нашей православной церкви. У него возникает вопрос: не служит ли это возгласие выражением такого же чрезмерного превозношения, которое оказывается Пресв. Деве в римско-католической церкви и по которому она признаётся даже со-искупительницей (co-redemptrix)? „Так как мы боимся современного римства”, говорит он, „не можете ли вы, православные, по любви своей, успокоить страх нашего народа?” – Вполне можем уверить достопочтенного автора записки, что этот страх не имеет оснований. Наша православная церковь, поставляя Богоматерь превыше ангелов и всех святых и предписывая большее ей поклонение, тем не менее признаёт её только ходатаицей и заступницей за нас пред Богом, значение которой отличается от такового же значения ангелов и святых не по существу, а лишь по степени. Эта мысль выражается отцами седьмого Всел. Собора, когда они говорят: „храним слова Господни, апостольские и пророческие, через которые мы научились чтить и величать, во-первых, собственно и истинно Богородицу, – и св. Ангельские силы, Апостолов, Пророков и славных мучеников, святых и

богоносных учителей и всех святых мужей и просить их предстательства: потому что они могут соделать нас угодными Царю всех Богу”⁵⁶⁶. В послании патриархов мы читаем: „исповедуем..., что Святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях к Нему (Богу), а более всех пренепорочная Матерь Божественного Слова, также Святые Ангелы Хранители наши, Апостолы, Пророки, Мученики, Праведные, и все“ ...⁵⁶⁷ „Наше почитание Святым двоякого рода: одно относится к Матери Бога Слова, которую чтим более, нежели рабу Божию: поскольку Богородица, хотя есть воистину раба Единого Бога,

–515–

но она есть и Матерь”⁵⁶⁸... Так как римская идея о значении Богоматери, как со-искупительницы, имеет позднейшее происхождение, то, конечно, символические книги православной церкви считаться с ней не могли; но эта идея решительно отвергается в богословских сочинениях, имеющих в нашей церкви учебно-руководственное значение. „Откуда известно”, пишет напр. арх. Иннокентий, „что Пресв. Дева Мария есть восстановительница рода человеческого? По учению Св. Церкви, Она только послужила восстановлению сему тем, что родила Христа, Бога нашего (Мф.1:25), а восстановил сей род воплотившийся от Нее Бог Слово”⁵⁶⁹. Что же касается указываемого еп. Графтоном молитвенного возгласения, то в нём, как и во многих других подобных, выражается мысль, что Пресв. Богородица не сама, ей принадлежащей силой, спасает людей; но лишь содействует их спасению; как „предстательство христиан непостыдное, ходатайство ко Творцу непреложное”, „всем творит спастися”, „приносит нашу молитву Сыну своему, и Богу нашему, да спасёт (Он – Господь) ею души наша”⁵⁷⁰.

„Относительно числа божественных таинств”, продолжает еп. Графтон в своей записке, „мы не усматриваем существенной разницы между церквами. Англиканская церковь содержит два таинства „всем необходимых для спасения”, и пять других, „называемых обыкновенно” таинствами... В смысле „орудий благодати” все семь принадлежат к той же самой категории. Но мы делаем различие и разделяем их, как это сделано в богословских сочинениях вашего Хомякова. Здесь два таинства

рассматриваются имеющими отношение ко Христу и к вечному бытию церкви, а другие таинства касаются церкви земной в условиях её временного и воинствующего положения. Материя и форма двух таинств установлены Христом и неизменны, материя же и форма других таинств

–516–

подлежат регулированию церкви”. – Итак, по уверению еп. Графтона, англиканская церковь признаёт все семь таинств, лишь различая их по их значению и по происхождению их видимого знака, т. е. обряда. Такое понимание англиканского учения о таинствах высказывается, как известно, многими англиканскими богословами и утверждается на тщательном толковании символических документов англ. церкви, а именно: 25-го члена веры, катехизиса и книги гомилий⁵⁷¹; но признать такое понимание несомненным мы не имеем права, так как в катехизисе и члене веры с несомненностью говорится только о двух таинствах: крещении и вечери Господней, а каких-либо вполне авторитетных разъяснений в том смысле, что и остальные пять следует признавать таинствами, со стороны англиканской церкви пока ещё не сделано⁵⁷². При таком положении дела, высказываемый еп. Графтоном⁵⁷³ взгляд мы можем признать лишь богословским мнением, хотя бы и имеющим многочисленных последователей; но не учением англиканской церкви. Что касается этого мнения по его существу, то нам думается, что оно не стоит в противоречии с учением православной церкви и если бы церковь англиканская несомненно принимала все семь таинств

–517–

лишь с разделением их на две категории, то этот пункт вероучения не мог бы более служить препятствием к церковному единению. Деление таинств на высшие и низшие не противоречит учению православной церкви и может быть ей допущено; а во свидетельство этого мы можем напр. сослаться на Вселенского Константинопольского патриарха Иеремию 2-го, который во втором ответе своём тюбингенским богословам называет крещение и причащение важнейшими, по сравнению с остальными пятью, таинствами православной церкви (*ιεριώτερα*

τῶν μυστηρίων, caeteris sacramentis potiora)⁵⁷⁴. Полагаем, что Вселенский патриарх, один из образованнейших людей своего времени и своей страны, не противоречит в данном случае учению своей православной церкви.

„Великим затруднением может быть между нами то“, продолжает еп. Графтон, „что мы употребляем в символе Filioque. Это мы наследовали от связи нашей с западным христианством. Силён Господь, великий в Своей милости и любви, так просветить нас, чтобы и эта причина разделения могла быть устранённой. Без сомнения, великим удовольствием может служить то, что между нами нет разницы в учении. Мы оба веруем во едино только „начало“ (ἀρχή) во Святой Троице. Мы оба отрицаем, что Дух Святой исходит от Сына таким же образом, как и от Отца“. Несомненно, что указанные пункты схождения существуют, но и при всём том никак нельзя сказать, что „между нами нет разницы в учении“. Разность имеется существенная, которую мы и указывали в замечаниях на статьи д-ра Голля. По западному воззрению, которому остаётся верно и англиканство, Сын, в силу Его единосущия со Отцом, не может быть устранён от существенного участия в извождении Отцом Духа Святого, а потому или содействует Отцу в изведении Св. Духа, или же по крайней мере – пассивно участвует в этом акте, представляя собой как бы среду, через которую проходит Дух Святой при исхождении от Бога Отца. Православный же восток выходит при своём пред-

–518–

ставлении о рождении и исхождении из идеи совокупного действия, которым Бог Отец и рождает Сына и изводит Св. Духа. Действие это может быть названо рождающе-изводящим. Сын и Дух происходят от Отца соединённо, совокупно, вместе, – Сын со-рождается с исходящим Духом, Дух со-исходит с рождающимся Сыном – нераздельно, хотя и неслиянно. Ни та ни другая Ипостась таким образом не содействует одна другой в получении бытия от Отца и не условливает бытия другой, а потому не может быть места и мысли о каком-либо содействии Сына изведению Св. Духа⁵⁷⁵. – Что касается прибавки в символ, то еп. Графтон рассуждает о ней исключительно с практической

точки зрения. „Для православной восточной церкви”, по его мнению, „невозможно изменить своё изложение символа веры” потому, что „в этом заключалось бы признание папского главенства и его права делать прибавления к символу”, а „если бы мы (т. е. англикане) выкинули эту прибавку, то многие из нашего народа могли бы сказать, что мы делаем опыты с символом, и поэтому отделились бы от церкви и ушли бы в Рим”. Автор совершенно оставляет в стороне вопрос о законности сделанной прибавки и, по-видимому, забывает, что православная церковь отвергает эту прибавку не по каким-либо счётам с Римом, а потому, что не признаёт правильности заключающейся в ней мысли и твёрдо помнит 7-е правило 3-го Всел. Собора о неприкосновенности Никео-Цареградского символа, не раз подтверждённое и соборами последующими. – При таком положении дела, предлагаемое еп. Графтоном примечание в англиканском молитвеннике, очевидно, не могло бы устранить существующего затруднения. Такое примечание только констатировало бы факт, который и без того всем известен; но и при нём оставалось бы в полной силе то обстоятельство, что англиканская церковь допускает в символе прибавку, не дозволяемую Вселенскими соборами, и возводит в догмат учение, которое право-

–519–

славная церковь никоим образом догматом не признает⁵⁷⁶.

„Наконец, мы пытаемся думать”, пишет еп. Графтон, „что число соборов не может представить затруднения для соглашения. Единственный вопрос может возникнуть о седьмом или втором Никейском, соборе”. Затем он разъясняет, что „на деле” англиканская церковь „поступает согласно” с определениями седьмого Всел. собора, а именно: мы, говорит он, освящаем наши храмы, благословляем купели, органы, священные сосуды, облачения и алтари, помещаем образа святых в наших храмах и на стенах и окнах, преклоняемся пред алтарём, лобызаем слово Божие и многими способами оказываем почтение святым и святыням. „Так англиканская церковь практически усвоила учение седьмого вселенского собора и, хотя некоторые писатели говорили о четырёх или о

шести соборах, однако седьмой собор никогда не был отрицаем прямо, формальным или соборным действием нашей церкви. В виду того, что учение собора принято и действует, мы должны не позволять академическим взглядам разделять нас”. – Итак, еп. Графтон утверждает, что фактически в англиканской церкви учение седьмого Вселен. собора принято и действует, а отрицание этого собора составляет неформальное определение церкви, но лишь академический взгляд. Оба эти положения мы можем принять лишь с некоторыми ограничениями. Несомненно, что в последнее время употребление икон мало по малу получает в англиканской церкви всё большее и большее распространение⁵⁷⁷; но отсюда ещё очень далеко до полного согласия с определением седьмого Всел. собора, который говорит не только об употреблении икон, но и о чествовании их лобызанием и почитательным поклонением⁵⁷⁸.

–520–

Едва ли можно утверждать, что учение этого собора принято и действует, когда и доселе в англиканской церкви остаётся в полной силе 22-й член веры, в котором почитание и поклонение иконам называется суебно-измышлённой глупостью. Что же касается отрицания авторитета седьмого Вселенского собора, то это воззрение нужно признать имеющим в англиканской церкви весьма широкое распространение⁵⁷⁹. Оно настолько общепринято, что выдаётся за установившееся церковное учение даже в руководствах, принятых и употребляемых в духовенстве и богословских школах Англии и Америки⁵⁸⁰. Оно с решительностью утверждается в „книге гомилий”,⁵⁸¹ символическое значение которой свидетельствуется 35-м членом веры. Его проповедует и доклад комитета епископов на Ламбэтской конференции 1888-го года, где говорится: „относительно авторитета Вселенских Соборов наше вероисповедание всегда признавало решения четырёх первых соборов о предметах веры; но нет и какого-либо догматического пункта, в котором оно, не соглашалось бы и с учением соборов пятого и шестого. Второй Никейский собор, обыкновенно называемый седьмым собором, однако не бесспорен (not undisputed) ... наш долг удостоверить, что наша церковь никогда

не принимала учение этого собора относительно почитания священных изображений⁵⁸². В виду такого рода данных, мы никак не можем принять на себя смелость утверждать, что англиканская церковь авторитета седьмого Вселенского собора не отвергает.

Сделанный нами краткий обзор вероучения англиканской церкви по сравнению с православным, кажется, с достаточной ясностью показывает, что существует между ними ещё немало разностей, совокупность которых служит существенным препятствием к церковному единению, как

—521—

бы ни были искренни и глубоки одушевляющие их последователей чувства взаимной симпатии и как бы ни было пламенно их желание единения. Великие трудности стоят ещё на пути осуществления святого дела и сам еп. Графтон вполне сознаёт это. „Мы должны ещё“, говорит он, „во многом, очень многом видоизмениться и приблизиться к вам и вашей церкви“⁵⁸³. „Мы не обольщаемся мыслью о лёгкости этого великого дела; мы видим его трудность, сложность, и чувствуем, что нужно время и силы; от вас же (русских) мы желаем и ждём терпения. Мы не считаем соединения безнадежным, и, сознавая себя больными, но никак не мёртвыми, надеемся постепенно восстановить здоровье. Будем же молиться и одушевлённо работать для осуществления начинаемого дела“⁵⁸⁴. Ещё много лет и трудов, без сомнения, потребуется на эту работу; но, как говорит еп. Сергей, „будет время, возрастет и окрепнет вселенский, католический дух в недрах американской церкви, победит все другие в ней течения, тогда и путь на восток будет для неё необходимым, а вместе с тем не будут лишними и те крупинки, песчинки труда, которые каждый из нас принесёт от себя теперь на приготовление этого пути“⁵⁸⁵. В самом ближайшем будущем, от теперь начинающих сношений и объяснений, еп. Графтон не считает возможным ожидать каких-либо особенно крупных результатов. „Было бы великим приобретением“, пишет он, „и для нас, и для христианства вообще, если бы бездна, разделяющая церкви, хотя бы в малой степени сократилась“⁵⁸⁶. В таком святом деле

и всякий малый шаг имеет великое значение и вот это-то сознание и побудило нас в настоящем случае принести свою крупицу труда.

В. Соколов

**Киреев А.А. Ответ проф. В.А. Керенскому: [на ст.:
Керенский В.А. Кто виноват // Христианское чтение.
1903. № 12] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3.
С. 522–545 (2-я пагин.)**

–522–

Под заглавием „Кто виноват?“ помещена в декабр. № 1903 „Христианского Чтения“ статья проф. В.А. Керенского. Поводом к её написанию была моя статья в Церковном Вестнике (№№ 26, 27 и 28 того же года, озаглавленная „Старо-Католики и Вселенская Церковь), разбором которой и занялся мой почтенный оппонент. Основная мысль его такова: дело воссоединения старокатоликов с православной церковью подвигается медленно. „Кто же виноват“ в этой медлительности, мы или старокатолики? По мнению В.А. Керенского виноваты старокатолики. Мне же, очень для меня неожиданно, В. А. приписывает мысль, будто вину эту я возлагаю на нашу Церковь.

* * *

Продолжительная полемика между старокатолическими богословами и некоторыми из наших вращалась до сего времени почти исключительно около учений о „Filioque“ и о „пресуществлении“. В последнее время она обогатилась вопросом о понятии – „Церковь“, об определении этого выражения; Он был поставлен на очередь Епископом Ямбургским преосв. Сергием, и, замечу – весьма кстати: обходить его ни в каком случае не следовало. Перехожу к пунктам разногласия между мной и проф. Керенским, тоже останавливающимся на сих вопросах.

По поводу „Filioque“ я сказал, что вопрос о нём может считаться исчерпанным, в особенности после появления в печати замечательного исследования, представленного синодальной Комиссии покойным профессором Болотовым. В.А. Керенский, признаёт, правда, учёный авторитет пр. Болотова, но прибавляет, что я на-

–523–

прасно придаю такое решающее значение статье, про которую сам автор заявлял, что она выражает „только его личное мнение“; я же придаю ей, будто бы, „какое-то непогрешимо-авторитетное“ значение (стр. 727). Во первых частные мнения не только профессоров (хотя бы и известнейших), но и кого бы то ни было, даже и *отдельных* Отцов Церкви, я не могу признать непогрешимыми; таковыми (непогрешимыми), как известно, признаются лишь учения непосредственно основанные на точных и ясных выражениях Св. Писания, на *догматических* постановлениях Вселенских соборов и на *единогласном* учении Отцов Церкви (Замечу, что учение о Filioque не имеет ни одного из этих оснований). Правда, в начале своего исследования, покойный профессор говорит, что он выражает в нём своё *частное* мнение; далее он говорит, что рукопись, послужившая основанием исследования, не предназначалась для печати и что он переделал в ней ad hoc некоторые страницы. В каком же отношении, однако, могут эти указания уменьшить *объективно-научное* значение этой статьи? Всё это могло бы отразиться лишь на её форме а *отнюдь не на её содержании*, Болотов, учёнейший и скромнейший человек, никогда и ни в чём не выставлял себя безапеллятивным и непогрешимым (это конечно подтвердят все те, которые, как не раз и я, обращались к нему за советом и поучением); но он говорил всегда очень определённо, точно, так сказать, „документально“. А когда писал, *да ещё печатал*, то уже конечно вполне обдуманно; к его писаниям можно применить поговорку: что написано (его) пером – того не вырубишь топором! Повторяю: в статье о Filioque Болотов высказывается совершенно ясно, полно и точно. Так как не всем читателям „Богословского Вестника“ известны „тезисы“ Болотова, то, для пояснения моей аргументации – я приведу нижеследующие: „Содержание догмата – *истина, истинное*. Содержание теологумена – *вероятное*. Область догмата – „Necessaria“; область теологумена – „Dubia“. „In necessariis unitas – in dubiis libertas!“ „Никто не может мне запретить держаться (как личного мнения) теологумена, ежели он был высказан хотя бы одним Отцом Церкви; само собой разумеется, если не будет

доказано, что мнение это было объявлено ошибочным „компетентным суждением Церкви“.

„Православная русская Церковь признаёт догматом (*credendum de fide*) *лишь ту истину*, что Дух Св. исходит от Отца и что Он единосущ с Отцом и Сыном. В этом смысле должен быть понимаем и ответ простр. Катехизиса на вопрос: „может ли учение о Св. Духе подлежать какому-либо изменению или дополнению?“ – „Нет не может“. Догмат не подлежит дополнению, ни пояснительным прибавлением „через сына“, ни ограничительным от „Единого Отца“. Послание Св. Духа Болотов считает конечно не временным, а вечным. Выражению „от Единого Отца“ (исходящего) говорит Болотов не только не достаёт санкции вселенского Собора, но даже и той степени авторитетности, которая принадлежит богословскому термину (выражению), которое бы употребляемо было Отцами Церкви. Патр. Фотию было бы очень трудно оправдать *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* ссылками на сочинения Отцов Церкви“.

В тезисе 20-м Болотов говорит: „многие западные (иерархи), которые своим паствам проповедовали *Filioque*, жили и умирали, находясь в общении таинств с Восточной Церковью, не получая ни с чьей стороны какого-либо против сего возражения“. В тезисе 25 говорится: „Патр. Фотий и его преемники находились в общении с Западной Церковью, не получая от неё отрицания *Filioque* „*verbis explicitissimis*“ и не требуя оного от Западной Церкви“..

В тезисе 26; „Отделение Церкви (латинской) было причинено не учением о *Filioque*“.

В тезисе 27: „*Filioque*, понимаемое как частное богословское мнение, не может быть рассматриваемо как *impedimentum dirimens* к восстановлению общения между православной Восточной и старокатолической Церквами“.

Обращаю внимание моего почтенного оппонента на эти тезисы: сила их и значение состоят не в том, что они вышли из-под пера первоклассного русского учёного, а в их внутреннем, объективном значении. Замечу кстати, что Фотий, великий государственный муж и первейший богослов своего времени, и

не думал оспаривать факта, что великие святые и Отцы Церкви придерживались учения о Filioque. *Догмат „Filioque“ и мнение о нём* два дела со-

–525–

вершенно разные. У нас на это очень многие не обращают внимания: свободных богословских мнений для них не существует. Для них всё догмат, а всё что расходится с современной официальной доктриной – несомненная ересь!

Нужно ли говорить о *пресуществлении*? Казалось бы что нет, не нужно – в виду тех объяснений, которые давали и дают ст.-католики. Раз, однако, вопрос этот снова ставится на очередь – приходится снова его коснуться, и, хотя вкратце снова его пояснить. В предыдущих моих статьях я указывал на тождественность учения ст. католиков о таинстве евхаристии – с нашим; в подтверждение сего я привёл наше катехизическое определение таинства: „....верующий, под видом хлеба и вина вкушает самого Тела и Крови Христовой“ и сопоставил его с (тождественным) ст. католическим „Wir empfangen den Heiland selbst unter den Gestalten von Wein und Brod“, прибавив, что ст. католики принимают (признают истинными) и те выражения, которыми наш катехизис старается пояснять слово „пресуществление“.

По этому поводу пр. Керенский (стр. 723), беря под свою защиту „русских богословов“ (не некоторых из них – а вообще русских богословов), „уверяет меня, что моя реплика по отношению их (правосл. богословов) совершенно напрасна“. Но ведь я никогда и не думал обращать мои укоры к русским богословам вообще; это было бы с моей стороны и несправедливо и очень неосмотрительно. Ведь богословы бывают различные, и их очень много; *некоторых* я укоряю, *других* – нет (у сих последних я нахожу себе – поучение и опору моим мнениям). Неужели г. Керенский такого плохого мнения о моей сообразительности, что я бы не остановился перед предполагаемым им крупным фактом: с одной стороны стоят „русские богословы“, а с другой стою и ратую против них – я! Ведь ежели бы дело обстояло действительно так, я бы не мог не сознать всей безвыходной комичности моего положения. К

счастью ничего этого нет, я нахожусь в согласии с многими русскими богословами, состав коих весьма не однороден! Впрочем это не важно, вероятно что лишь lapsus calami у моего почтенного оппонента. Обращаюсь к сущности дела.

—526—

Я не раз уже имел случай указывать и на то, что ни митроп. Платон, ни, до начала 30-х годов минувшего столетия, митроп. Филарет не считали нужным вводить слово пресуществление в свои катехизисы. Миллионы людей, стало быть, без него обходились, а теперь оказывается, что оно сделалось необходимым и что будто бы „русские богословы“ так именно и думают. Нет, смею уверить почтенного В. А., что есть богословы, думающие иначе. Не странно ли предположение, делаемое сторонниками слова „Трансубстанциация“, что два наших известнейших митрополита нового периода не знали и не понимали, чему именно следует верить каждому православному, чему должна быть обучаемая православная паства, что именно „de fide“ и что нет! и вот, как оказывается, они забыли о Трансубстанциации, столь необходимой для правильного понимания таинства евхаристии! Они видно не понимали полезности и лёгкости метафизического объяснения таинства, придуманного глубоким богословом Пасхазием Радбертусом. У нас не хотят довольствоваться объяснениями ст. католиков, ссылающихся между прочим и на наши катехизисы, преимущественно потому, что многие⁵⁸⁷ не уясняют себе значение слова „духовность“, которое они отождествляют с словом „отвлечённость“. Для многих из нас „реальным“ считается лишь материя; где нет материи — там нет и реальности, а есть лишь отвлечённость, есть символизм. Отсюда и стремление к материализации таинства, объяснимое именно желанием сделать его грубо-осязательным, (тело Христово превращается в „мясо“, о котором, со слов Хомякова, упоминает и преосв. Сергей). Вообще в статьях епископа Ямбургского о трансубстанциации в Церковном Вестнике 1903 г. вопрос поставлен чрезвычайно рельефно и верно. Преосв. Сергей конечно стоит на строго реальной почве, он отвергает всяческий символизм в таинстве, но он далёк и от его

материализации, столь любезной многим богословам, забывающим реальную духовность таинства. Вкушая хлеб и вино, говорит он, мы веруем, что причащаемся Тела и Крови Христовых, но

–527–

как это происходит – мы не знаем. Раздробляя своими зубами хлеб, мы не скажем, что раздробляем Тело Христово, что оно остаётся у нас в зубах, и, ощущая в своём рту тёплое вино, мы не решаемся подумать, что это теплота Крови Господней. Не даром в чине литургии диакон перед причастием говорит священнику „раздоби, владыко, святой „хлеб“, хотя таинство уже совершилось. *Преложение совершается духовно, Тело и Кровь Христовы остаются явлениями духовными и питают нас духовно.*

Думается мне, что ежели бы мы, с самого начала наших сношений со ст. католиками, представили им дело в этом виде, выразили бы наше мнение именно этими словами, не было бы написано и многих лишних страниц о Транссубстанции. Ст. католики, тоже, и даже более нас испытывавшие на себе вредное влияние материалистического понимания таинства евхаристии, так старательно и оговариваются в своих ответах, так настойчиво и отказываются от навязываемого им некоторыми из нас „Пресуществления“, ибо знают лучше нас, к чему оно ведёт. Они говорят, что, согласно с нашим катехизисом, они веруют, что хлеб и вино суть „*истинно, действительно и существенно*“ Тело и Кровь Спасителя *vere, realiter et substantialiter* – прибавляя *sed non carnaliter* (от caro – мясо). Выделите из Вашей формулы „мясо“ – и мы единомышленны, говорят нам ст. католики. К счастью, не все наши богословы на нём настаивают, понимая, что такой латинский материализм так же далёк от истины, как и пустой символизм протестантов.

На таинство евхаристии люди смотрят различно, в зависимости и от их способностей понимания и от уровня их культуры и от взгляда на значение таинств вообще. В нём можно видеть явление чудодейственно-материалистическое „химическое чудо“, как говорит Хомяков (это взгляд латинского происхождения). Можно видеть в нём лишь символ, лишь

действие *напоминающее* установление Евхаристии Спасителем на основании слов Христа: „сие творите в моё *воспоминание*“ (1Кор.11:24–25) – таков взгляд кальвинистов. Можно признавать и действительное присутствие Христа в евхаристии, но не объективно, а лишь в зависимости от веры причащающегося

–528–

(это взгляд лютеран). Наконец есть взгляд православный, выраженный в статье преосв. Сергия: „преложение совершается духовно, тело и кровь, питающие нас духовно, остаются явлением духовным“, но „они есть *в действительности* (realiter) *помимо нашего личного отношения к элементам таинства*“. Это именно и есть центральный пункт православного учения об *евхаристии*; не в мускулах, не в костях, не в мясе⁵⁸⁸ дело, а в *духовно-реальной объективности* таинства. По прочтении много содержательной статьи преосв. Сергия, я обратился в редакцию Revue internationale de Théologie и запросил проф. Мишо: соглашается ли он с таким православным взглядом? В дополнение всего прежде сказанного он мне ответил: Мы (ст. католики) придерживаемся учения о сакраментальном присутствии Христа, которое находится у Отцов Церкви, т. е. (учим) *духовно-объективному* присутствию (Христа в евхаристии) – la présence objective spirituelle. Это равно (одинаково) удалено (eloigné) и от *материалистического реализма* некоторых латинствующих, и от *пустой фигуральности* (figurisme vide) некоторых кальвинистов.

Вполне признавая всю важность новой постановки вопроса (об евхаристии), данной преосв. Сергием, я обратился за выяснением дела тоже и к Епископу Германских ст. католиков Д-у Веберу. И он ответил мне в том же смысле, как и профессор Мишо.

Я спрашивал его: признают ли ст. католики несомненную объективность таинства евхаристии, поясняя мою мысль цитатой из вышеприведённой статьи преосв. Сергия? „Мы (православные) веруем, что (в евхаристии) Тело и Кровь Христа остаются явлениями духовными и питают нас духовно, *но что они есть в действительности, помимо нашего личного*

отношения к элементам таинства“, что „таинство происходит с хлебом и вином, а не с душой только причащающегося“. Этими дополнительными пояснениями, писал я епископу, вполне и явно устраняется возможность субъективного (протестантского понимания таинства).

В ответ на мой запрос Е. Вебер пишет мне (29-го

—529—

января 1904): „Я само собою (разумеется) (Selbstverständlich) отвечаю Вам совершенно в Вашем смысле (Sinne). По Католическому, понятно – и по ст. католическому пониманию (Auffassung) (так как ст. католицизм есть ведь лишь истинное и полное Католичество) *вследствие освящения* (in Folge der consecration) прежний хлеб и прежнее вино уже не хлеб и вино, но (sondern) Тело и Кровь Христа, безразлично (gleichviel) вкушает ли их кто-либо, или нет; они и остаются *телом и кровью Христа*, пока (so lange) остаются и самые виды (Gestalten, Species, *φαινόμενα*). Е. Вебер прибавляет, что именно таково учение ст. католиков, как о том они заявляли совершенно ясно и притом не раз.

Трудно, мне кажется, яснее и полнее указать на объективное значение таинства евхаристии, и конечно никакой протестант под этим не подпишется. И так: мы имеем свидетельство ст. католиков, что они признают, что под видом хлеба и вина мы вкушаем Тело и Кровь Самого Христа, что они суть („бывают“) ими – vere, realiter et substantialiter, наконец, что они суть („бывают“) таковыми независимо от веры („от души“) причащающегося; чем и утверждается объективное, а не субъективное значение таинства. Право на этом можно бы и успокоиться, считая объяснения ст. католиков совершенно православными и довлеющими! Нельзя, мне кажется, оставить без внимания и того факта (я и на него указывал не раз), что „чин“ принятия Лютеран и Кальвинистов в лоно православной Русской Церкви, когда-то жестокий, ныне гуманный, не требует от присоединяемых исповедания учения Транссубстанции; о нём теперь даже и не упоминается. Я однажды указал на этот знаменательный факт одному из наших поборников учения Транссубстанции. Он на это, ничтоже сумняся, ответил мне:

Что же это доказывает? только то, что Церковь наша *должна* *будет* его ввести в чин присоединения! Конечно, столь авторитетное, властное распоряжение Церковью – очень просто и смело, а известно, что „смелость города берет“! Мне, однако, всё-таки кажется, что в богословских спорах это оружие ненадёжное!

Пр. Керенский указывает ещё на некоторые другие усма-
–530–

триваемые им провинности и неправильности в ст. католических писаниях; между прочим на некрасивую выходку „Немецкого Меркурия“, вышучивающего, со слов наших псевдо – „свободомыслящих“, паломничества в Сарово. Я должен, по поводу этой выходки, повторить то, что многократно говорил о писаниях ст. католиков. Всего печатаемого ст. католиками не должно считать выражением взглядов *ст. католической церкви*; даже и мнения „Revue I. d. Théologie“ суть лишь частные мнения. К сожалению, мы так привыкли к „режиму“ цензурной опеки, что никак не можем свыкнуться с иным, „режимом“, который, по моему смиренному мнению, едва ли не более достоин величия христианской религии. Разве вынужденное молчание мешает думать, (хотя бы и ложно?). Оно ведёт лишь к тому, что неправильная, иногда и глупая мысль, оставаясь без основательного и гласного опровержения, продолжает свою вредную подпольную работу! Замечу притом, что там, где нет свободной полемики – нет и твёрдых убеждений.

Очень достаётся от пр. Керенского ст. католическому богослову Ширмеру, которого он считает представителем официального учения ст. католической церкви, явно склоняющегося „к протестантизму“. Такой взгляд не правилен; в Grundriss`е Ширмера, ничуть не протестанта, есть много ценного, напр. какое у него верное понимание религии: она, говорит Ш., не есть дело одного разума. Знание о Боге, ещё не делает человека благочестивым. Религия не состоит тоже в одном чувстве – это повело бы к пустой мечтательности (Schwärmerei) и сентиментальности. Столь же мало есть она и дело одной воли, причём религия превратилась бы (aufgehen) в (научную) мораль; нет, религия – дело *всего человека*, она

могущественно, властно захватывает все три способности его души. Разве это несправедливо? Совсем славянофильский взгляд! О церкви говорится: Для распространения царства Божия на земле Спаситель основал церковь – общество (Gemeinschaft) своих верующих. Таким образом, царство Божие, само по себе невидимое (ибо оно находится в сердцах людей (Лк.17:21 ...)) делается видимым в своём явлении⁵⁸⁹ (Erscheinung). Те, которые хо-

–531–

тят к нему принадлежать – связываются друг с другом в общество – Церковь. О Духе Святом говорится, что он вечно исходит от Отца и единосущ Отцу и Сыну. Всё это, мне кажется, совершенно верно? Пр. Керенский очень строго относится к Grundriss'у Ширмера, сочинение это он называет „Катехизисом“, новейшей вероисповедной книгой ст. католиков. Но ведь сочинение это у нас давно известно и совсем не новое. Это то самое, которое три года тому назад, было горячо одобрено и даже признано кружком русских православных издателей („друзьями Муравьева“) достойным дополнить круг напечатанных ими „наиболее известных и назидательных сочинений“, каковы: Сборник мыслей Митр. Филарета и другие. Оно тогда же и было переведено по-русски в назидание православным. Повторяю – прекрасная книжка! Критика почтенного профессора, кажется, притом несколько и поспешна. Так, Ширмер говорит, что ст. католики отвергают *римско-католическое* почитание мощей (реликвий)... а В. А. за это его укоряет; но ведь дело идёт о римско-католическом почитании, а не о почитании их вообще! Едва ли нам нужно заявлять о нашей солидарности с римско-католиками в этом отношении! Ежели бы пр. Керенский пожил на католическом юге Европы, он бы убедился до какой степени это почитание мощей, и связанная с ними агиология обросли суевериями, до какой степени оно в своих типических представителях схоже с идолопоклонством и не схоже с христианством! Дело это обоюдоострое; в таких вопросах нужно иметь в виду обе их стороны. Солидарность наша с усопшими святыми несомненно укрепляет нашу веру, усиливает нашу надежду на достижение блаженства; мы

становимся твёрже сознавая, что мы принадлежим к великой семье чад церкви небесной, что мы живём со святыми одной общей мощной жизнью; но нельзя не остерегаться и соединённых с не правильно понимаемым почитанием святых – явных суеверий, которые иногда оказываются хуже недостатка веры, а иногда и прямо отталкивают от религии. Не без основания отрещиваются ст. католики от *латинского* почитания святых. Ведь преувеличения и искажения разных „житий“, разных легенд о чудесах и т. п., появляющиеся у некоторых наших

–532–

благочестивых писателей и в сравнение не могут идти с тем, что ещё и доселе преподаётся римско-католическому люду! не далее как в 1903 году отпечатано житие св. Терезии (её мощи находятся где-то на севере Франции), в котором подробно рассказано, как она и её товарки-монахини избавились благодаря её молитвам и устроенному ею крестному ходу – от блох, от которых и доселе мощи святой оберегают её монахинь. А „мощи“ одиннадцати тысяч мучениц, которым долго поклонялись прирейские католики, и которые оказались принадлежащими одной святой – Ундецимилле! Во всяком случае несправедливо пенять на ст. католиков за то, что они сторонятся от римского поклонения святым.

Кстати о Ширмере и его писаниях – приведу из цитированного мной выше письма Еп. Вебера следующее место: мы (немецкие ст. католики) имеем лишь *один* официальный орган: „Das altcatholische amtliche Kirchenblatt“; все другие органы (Altcatolisches Volksblatt, Deutscher Merkur, Revue...) не имеют ни официального ни официозного характера. Авторы их сами за них отвечают, об этом много раз было заявлено. Те, которые хотят изучать основания нашей веры, должны обратиться к нашим литургическим книгам, к Amtliches Kirchenblatt, нашим синодальным постановлениям и к ответу нашей комиссии (для соединения церквей).

Пр. Керенский говорит, что в *полнейшем соответствии с Ширмером*, в ст. кат. Календаре... *отвергается* даже (стр. 72) *почитание Св. Марии!* Такой цитат заставляет меня думать, что

и тут почтенный В. А. прочёл невнимательно инкриминированное им место; страница Grundriss'a приведена верно (41). Но у Ширмера сказано: ст. католическая церковь считает (stellt устанавливает) достойной *особенного* почитания пресвятейшую (преблаженнейшую) (aller-selig-ste) Деву Марию – Мать нашего Спасителя. Где же тут отвержение почитания Св. Марии?!

Закончу вопрос о Ширмере приведением след. места его Grundriss'a (стр. 42 § 22 (.) 2). Сказав, чем ст. католическая церковь отличается от латинской и евангелической церквей, Ширмер говорит: От русской же и других восточных православных (orthodoxen) церквей ст. католиче-

–533–

ская отличается лишь в несущественных вещах (unwesentlichen Dingen), как-то: употребление в причастии не квасного хлеба, обливание (при крещении). Общее же догматическое основание (Standpunkt) – одно и то же.

Центр тяжести статьи пр. Керенского, однако не в этих второстепенных вопросах. Перехожу к более крупным. Пр. Керенский сомневается (704) в том, что ст. католики „признают Восточную Церковь догматически безусловно православной“, и указывает в подтверждение своих слов между прочим на того же Ширмера. Мы видели уже, что Ширмер, в только что приведённом месте его Grundriss'a, признаёт тождественность догматического учения православной и старокатолической церквей; но свою-то, ст. католическую церковь он ведь несомненно считает православной, стало быть он *eo ipso* признаёт православной – и нашу! Ст. католики желают с нами соединиться. Можно ли предположить, что они ищут соединения с церковью не православной, еретической! Ведь это было бы совершенно нелепо, бесцельно!

Сомнения являются у г. Керенского (да и не у одного его) вот ещё по какому случаю: ст. католики признают нас догматически православными (это несомненно), но они делают при этом оговорку, что в нашей богословской науке существуют такие течения мысли (Strömungen), которые основаны *не* на св. писании и не на постановлениях Вселенских соборов, которым

между тем очень многие у нас придают неподобающее им догматическое значение. Очевидно, что это представляет серьёзное препятствие на пути к соединению и пока мы в этом вопросе не разберёмся, пока мы не отделим „necessaria“ от „dubia“, дело не двинется! Останемся мы на догматической почве древней церкви (согласно многократным нашим заявлениям) – соединение несомненно, оно лишь дело времени; будем мы с неё сходить (в наших требованиях обращённых к ст. католикам), воссоединения быть не может. Дело это совершенно выяснилось! Вот что пишет мне по этому поводу Dr. Вебер, епископ ст. католиков Германских: Да. Ваша настоящая церковь не отрицает ни одного догмата древней-вселенской церкви; но относительно того, что церковь ваша не придаёт догматического авторитета таким учениям, которым древняя церковь такого авторитета не прида-

–534–

вала, я не смею высказаться столь же решительно, ибо в православной церкви существуют такие учения (течения мысли, Strömungen), которых церковь древняя в догматы не возводила“. Но можем ли мы отрицать существование у нас таких течений и *несомненное их влияние*“? Конечно нет! Правда, если сравнить старинные течения мысли, старинные побочные учения с последующими, напр. XVIII ст., а эти с настоящими, прогресс окажется несомненный. Несомненно и то, что будущие поколения наших богословов выметут из храма науки многие измышления современных наших „охранителей“; но нельзя не сказать, что *пока* – они ещё очень могущественны, и, если бы в настоящее время к отысканию божественной истины был применён политический принцип всеобщего голосования, истине этой пришлось бы несомненно очень плохо! К счастью, церковь наша в таком эксперименте не нуждается.

Да, представители псевдо-охранительных течений, считающие себя призванными „защитить истину от вольнодумства и безверия“ ещё могущественны и в духовной литературе, и в общественных собраниях. Нужны ли примеры? припомню плачевный инцидент с лектором, читавшим в конногвардейском манеже перевод Фаррара (если не ошибаюсь

„Ап. Павла“). Он едва спасся, при помощи одного офицера, от разъярённой толпы, которой одно духовное лицо тут же объяснило, что такую еретическую проповедь нельзя допускать на святой Руси! Другим примером (литературным) может служить недавно появившееся сочинение благочестивого „ревнителя“, в котором между прочим описывается одно видение Пресв. Богородицы, заявившей, что Она будет покровительствовать тем, которые будут „служить монахиням одного Ею любимого монастыря; этих Она помянет пред Богом, тех же, которые обидят этих монахинь“, *тот будет Ею поражён!*“ Таких примеров можно бы привести много, они ведь известны; мне скажут, что это взгляды частных лиц, и что они не могут быть поставлены на счёт нашей церкви! Да кто же об этом думает? Не я конечно! Церковь не состоит исключительно из таких „ревнителей“, но факты несомненно доказывают существование у нас таких многочисленных ревнителей и таких течений мысли, которые хотя и не имеют

—535—

ничего общего с истинным учением православной церкви, несомненно однако у нас на лицо! Разве напр. такой взгляд на Пресв. Богородицу, собирающуюся мстить за обиду своих монахинь, не чисто латинский, чтобы не сказать языческий? и разве старокатолики не в праве делать оговорки, когда дело идёт о *таком* Её почитании! А у нас сейчас же готово обвинение в неверии, в ереси! Как! ты осмеливаешься сомневаться в таком-то и таком-то чуде? ты не веришь в чудеса? Ты ограничиваешь власть Пресв. Богородицы! и т. д. и т. д. Как спорить с такими людьми? Трудно! но не легко с ними и соединяться. (Конечно этого я не отношу к моему настоящему оппоненту).

Вот этих-то течений и опасаются старокатолики, от них-то и отговариваются! Повторяю, старокатолики желают несомненно с нами воссоединиться, но конечно лишь на основании догмата неразделённой Церкви, а не „современных течений“. Церковь же нашу они, несомненно, признают предстательницей и правопреемницей древней, неразделённой Церкви первых восьми веков.

Пр. Керенский не соглашается со взглядами старокатоликов на „Церковь“. Мне кажется, что при этом происходит некоторое недоразумение; определение Церкви, представляемое старокатолическими учёными православно, но нуждается в пояснении; они его распространяют, прибавляя к числу пасомых нашей восточной церкви не только самих себя и своих единоверцев, не ещё и всех тех, которые, где бы они ни находились, – веруют православно! Конечно польза приносимая такими, весьма не многочисленными, христианами очень сомнительна, но, само по себе, такое расширенное определение церкви не неверно, тем более, что старокатолики вводят в него весьма существенные коррективы; так тот же Епископ Германских старокатоликов Вебер пишет мне: „человек, сознающий (чувствующий) себя православным – должен сообразно сему и действовать, присоединиться к какой-нибудь православной церкви, или, как поступили старокатолики, соединиться (с своими единомышленниками) в отдельную православную церковь“. В швейцарском старокатолическом Катехизисе сказано, что человек, убедившийся в том, что настоящая, действительная церковь и есть та, Которую осно-

–536–

вал Христос, – должен к ней и присоединиться. Вопрос, стало быть, сводится к тому, что, к видимой православной церкви (*die sichtbare Kirche*), существование которой и не думают отрицать старокатолики, присоединяются ими ещё некоторые лица, „*видимо*“ к ней не принадлежащие. Мне кажется, этим нам нечего смущаться! Такие распространительные определения не новы, они находятся и в наших старых катехизисах (нам было бы очень не худо иногда заглядывать в них, мы бы нашли там пре-полезные вещи)! Так в катехизисе 1828 года говорится, что католическая церковь включает в себе истинно верующих всех времён, всех мест и всех народов; катехизис времён Екатерины Великой выражается ещё шире: „католической“, сказано в нём, „называется Церковь и повсюдная, для того, что под нею разуметь надобно общество истинных христиан, рассеянных по всему кругу земному. Истинно верующий, где бы он ни был, до общества Соборной

Христовой Церкви принадлежит: ибо единым со всеми прочими управляется законом евангельским, и к единому поспешает последнему блаженному концу“. Определение весьма подходящее под формулу старокатолическую. Замечу впрочем, что ведь спор о понимании термина „Церковь“ в данном случае – спор чисто академического характера: обе формулы примиримы. Для решения данного вопроса (воссоединение церквей) нам необходимо знать только во 1-х, признают ли старокатолики нас, т. е. наше догматическое учение, вполне согласным с таковым же древней неразделённой Церкви? и во 2-х, желают ли они с нами соединиться? Несомненно, что ответы их на оба вопроса – утвердительны! Я совершенно убеждён, что когда нашей синодальной комиссией будет сказано старокатоликам, что они не должны смущаться различными схоластическими течениями нашей богословской мысли (которые ведь существуют и у них и во всякой другой богословской школе), что мы твёрдо стоим лишь на вселенском догмате, соблюдая условия выработанные и одобренные нами на старокатолических конгрессах, они немедленно откажутся от своих оговорок, которые некоторым из нас кажутся обидными, неудобоприемлемыми и направленными против „нашей веры“, „нашей Церкви“

–537–

(чего у ст.-католиков и в уме никогда не было). Вообще в этом деле встречается масса недоразумений и мнимых препятствий, основанных преимущественно на нашей непривычке разбираться между догматами и мнениями. За первые (догматы) мы должны идти хотя бы на плаху, вторые – большей частью остатки наносного латинства, захватившего нашу только-что зарождавшуюся богословскую школу. Один из наших высоко-стоящих богословов в письме ко мне, указывая на разность нашего школьного богословия с *истинно* православным справедливо говорит, что первое, „в сущности своей – латинское, влезшее к нам через польский тогда Киев, через Л. Зизания и П. Могилу, которые, по незнанию православия, не приняли из латинских катехизисов только тех заблуждений, которые были обличены патр. Фотием“. Этот

латинский дух и выражается преимущественно в тех „Strömungen“, которых так опасаются старокатолики и которые в сущности нам столь неродственны! Всё это известно многим и многим из наших учёных, но лишь не многие *пока* решаются ясно высказаться, смело стать на истинно православную точку зрения и отказаться от очень удобной и простой, но и очень неопределённой и условной формулы – „*всё что не православно – ересь*“, причём „православным“ объявляется много такого, о чём древняя православная вселенская Церковь и не помышляла! Замечу притом, что православными и *необходимыми* часто признаются такие учения, которые нисколько не относятся до действительных религиозных задач, до духовной, этической жизни человека, а лишь до вопросов давно отживших! „Школа наша“, справедливо говорит „Церковный Вестник“, „не выходит из области отвлечённых понятий, не связанных с жизнью, и ограничивается большей частью внешней профессиональной выучкой“. (Замечания Ц. В. относятся до *последних десятилетий*).

Ярким примером таких „важных вопросов“ может служить обвинение старокатоликов в том, что они „не достаточно чтут“ Пресв. Богородицу.

Выше я привёл то, что о сём почитании сказано в Grundriss'e Ширмера. В старокатолическом катехизисе (1899 г.) сказано следующее: „Пресв. Дева Мария, Мать нашего Спа-

–588–

сителя, достойна нашего совершенно особенного (ganz besonders) почитания“. Кажется, категорично и вполне достаточно? Нет, говорят ревнители, это вопрос крайне важный, его нельзя решать так просто, – этого мало! Нужно ещё что-нибудь прибавить, и прибавляют – и притом же совершенно в латинском духе. В данную минуту в Риме собираются установить догмат о взятии Пр. Богородицы на небо живой (так называемое Assunta – „вознесение“ в противоположность нашему Успению). Некоторым из наших богословов – завидно! „Чем мы хуже латинян“! Вот и уверяют они, что и наша церковь всегда веровала в вознесение Пр. Богородицы, и указывают старокатоликам, что им бы не худо, даже нужно ввести и у себя

это же учение („догматическое, мол“). Но нечестивые маловеры – старокатолики отказываются от такого предложения – и осуждаются! Вот мол старокатолики и истории-то не знают, мы их научим. Знайте же, что об этом вопросе много толковали, что и у Дамаскина... и т. д. и т. д... Знайте, что вопрос этот волновал церковь. Да разве всё то, что когда-то волновало церковную жизнь входит в область догмата?! Ведь многое, что могло волновать древнюю церковь, не может волновать нас, людей XX столетия, не смотря на тождество нашей веры с верой древней? Разве православная Церковь не волновалась напр. из-за вопроса о реальности и созданности или несозданности Фаворского света? И нам, стало быть, нужно об этом препираться и его вводить в наше учение и навязывать другим?! А вот из-за таких „важных“ дел мы упускаем из виду действительно важные, *жизненные дела*! Мы готовы препираться о транссубстанции, о двуперстии, об Иисусе, об опресноках, о посте в субботу, о вознесении Пр. Богородицы... а не замечаем гораздо более важных вопросов, напр. поистине ужасающего факта хронического увеличения преступности в народе. До *этого* „ревнителям“ нет дела. Этим мол ведает министерство юстиции или какое другое! Да что же оно, бедное министерство, в состоянии сделать? почти ничего!.. Оно не ведает вопросов этики, оно указывает лишь на то, чего делать не должно, а не то, что делать должно! Последнее – дело этики, религии, дело Церкви. Но ежели мы будем по-

–539–

свящать своё время соображениям о том, создан или не создан Фаворский свет и т. п., мы едва ли много поможем поднятию нравственности нашего народа... А не это ли *главное?! главнейшее!?* Не такие схоластические вопросы, не такие третьестепенные заботы должны нас поглощать, не это важно, важно позаботиться о том, чтобы восстановить в нашей жизни настоящую осмысленную церковность; важно, чтобы религия и этика шли у нас рука об руку, чтобы они не расходились; в особенности теперь, когда неверие подтачивает весь наш общественный организм, когда мир собирается вторгнуться в область Церкви! Тяжёлый, страшный вопрос!

Не совсем для меня понятным является утверждение моего почтенного оппонента, что я, будто бы „не прочь (стр. 714) признать римскую церковь – Вселенской“!? и это странное утверждение он основывает на моих словах, приводимых им, притом, совершенно точно! Но у меня сказано „многие православные богословы считают римскую церковь всё же церковью христианской, правда заблуждающеюся, но не лишённой даров божественной благодати, а стало быть принадлежащей к христианской вселенской Церкви“. Не понимаю, как мой почтенный оппонент, увлечшись вероятно амфибологичностью слова „принадлежащей“, мог не обратить внимания на весьма, мне кажется, существенную разницу между тем, что мне приписывается и тем, что я действительно сказал! Повторяю: я считаю, что римская церковь, несмотря на очевидные заблуждения, как не лишённая благодати, принадлежит, поскольку она православна, к Церкви вселенской. Но разве принадлежать (в известной мере и условно) к чему-либо – значит быть этим чем-либо? Да и как же может заблуждающаяся Церковь быть вселенской?! Чтобы сказать такую странную вещь, я бы должен был забыть элементарнейшие основания любого курса логики (это было бы хуже принятия „pars pro totum“)! Конечно, как вполне основательно замечает пр. Керенский, с *таким* „моим“ (т. е. приписываемым мне) мнением ни один православный богослов не согласится. Смею думать, однако, что если православный богослов прочтёт со вниманием то, что *действительно* мною сказано, он придёт к иному заключению. Спешу добавить

–540–

для устранения какого бы то ни было недоразумения, что я не допускаю и мысли о какой-либо „mala fides“ со стороны В. А. Он просто не вчитался в мои слова.

Переходя к приводимым мною „авторитетам“, пр. Керенский говорит, что в подтверждение моих мнений я не имею права опираться на Филарета Московского. Конечно, ежели бы я говорил, что римская церковь есть – вселенская, я бы не мог на него опереться, но так как я, к счастью, никогда этого не утверждал, то и продолжаю считать себя в праве ссылаться и

на него и на остальные приведённые мной „авторитеты“, так как они, *mutatis mutandis* допускают *принадлежность* всякого христианина правильно крещённого к Вселенской Христовой Церкви на том же самом основании, на каком любой больной член человеческого тела к нему всё же принадлежит. Пока он болен, он не функционирует, он не только не живёт с телом общею жизнью, но даже вредит ей, все же однако он с телом связан, он есть его (больная) часть, *принадлежит* к нему и всегда может излечиться. Скажут: да после этого Церковь не может предавать отщепенцев анафеме? а ведь это её право и даже, в известных случаях и обязанность! Конечно! Вопрос, однако, в том: какие размеры даются этому понятию, как оно выражается на практике и при каких условиях отлучение прекращается? Последнее крайне важно! Не подлежит сомнению, что современная практика и древняя теория очень расходятся и притом расходятся всё более и более; едва ли есть основание жалеть древнюю жестокость! не она оградит нашу религиозность и нашу церковность от падений! Меня удивляет, что именно мой просвещённый противник как бы преднамеренно обостряет вопрос о наших отношениях к иноверцам и притом теперь, когда наши духовные власти сделались столь предупредительны к христианам, догматически гораздо более отдалённым от нас, нежели римские католики и в особенности старокатолики – говорю об англиканах (я впрочем этому искренно радуюсь). Милого, симпатичнейшего епископа Графтона епископы наши принимали как собрата, обмениваясь с ним поцелуями. Воспитанники духовной Академии встречали его торжественным *εἰς πολλὰ ἐτη δέσποτα*, как бы призна-

–541–

вая *implicite* законность его епископского рукоположения (доказательству *незаконности* коего посвящены (и у нас) многие брошюры и книги). А когда здесь был (лет 12, 13 тому назад) Архиепископ Йоркский, то к немалому его смущению, к нему подходили, под благословение и наши священники! Разве всё это было бы возможно, если бы мы (наша Иерархия) не признавали, что и эти, еретики, всё же „до некоторой степени“ принадлежат ко вселенской Церкви (и именно на столько, на

сколько они содержат вселенский догмат)⁵⁹⁰. Ежели бы на мои взгляды ополчались те, которые считают рим.-католиков „отбросами церковного тела“, я бы это понял, но меня удивляет, что и мой просвещённый оппонент становится как будто на их точку зрения? или я ошибаюсь?

Вопрос об еретичности, о порядке её признания и о наложении отлучения один из тех, которые несомненно подлежат переоценке в своих практических применениях. Мы несомненно в этом отношении идём правильно вперёд. Так из-за политических провинностей у нас более анафеме не предадут; загробного сна Ивана Мазепы и Гришки Отрепьева уже не нарушают. Мне даже кажется, что можно бы и ещё подвинуться в этом вопросе, ничуть не подвергая опасности чистоты нашей веры, ничуть (как приписывается мне) не приравнивая разных заблуждающихся церковных обществ – Церкви Вселенской! Признаюсь, мне даже несколько обидно, что моя крохотная заслуга в разъяснении частицы этого вопроса не признана столь хорошим и добрым моим знакомым как В. А. К! Заслуга эта относится именно к выяснению еретичности Римской Церкви (которую я, по словам г. К. не прочь признать Церковью Вселенской). Я написал по-немецки целую книжку (правда лишь в 71 стран. „Zur Unfehebarkeit des Papstes“, где я доказываю несомненную еретичность

–542–

Ватиканского догмата. Она удостоилась перевода (прекрасного) на русский язык, затем переведена по-английски, по-французски, по-гречески и (может быть я и хвастаюсь) – по-сирийски – последний перевод до меня не дошёл; и вот, столь близкий мой знакомый, как пр. Керенский, забыв о таком моем „подвиге“, думает, что я не заметив страшной еретичности последнего римского догмата, не прочь признать римскую церковь – вселенской! Нет, римская Церковь, как выражается патриарх Иоаким, наша сестра, но сестра, впавшая в ересь, долженствующая стало быть (для того, чтобы вновь стать нашей полноправной сестрой) отказаться от своей ереси! Филарет Московский тоже говорит, что западные христиане не „отвергли Церкви“, что церковь Запада „от Бога“, что они „часть

христианства“; но конечно часть эта должна исцелиться и возвратиться к истине. Удерживаю тоже во всей полноте и мою ссылку на ответ вселенского патриарха папе Пию IX; он конечно не признаёт папы правым (ещё бы!); но и он говорит: „разберём учения *наших Церквей* при свете учения первых восьми веков (именно тот критерий, который был выработан участниками боннских конференций); на этом пути мы могли бы *встретиться* в святом лобзании *догматического* единства“. Повторяю: все эти цитаты дают мне повод утверждать, что, когда западные церкви (а *fortiori* римская) исправят своё догматическое учение – они станут уже *настоящими* нашими сёстрами.

Приведу такое уподобление: у одной матери (древней Церкви) было несколько дочерей. Семейство разрасталось ... одни из этих дочерей выросши не покинули матери, остались при ней, разделяя её права и преимущества (это наши церкви), другие – увлечённые ложными толкованиями своего гордого ума, отошли в сторону и отделились от своей матери и своих сестёр (это церкви западные). Спрашивается: разве вследствие того, что они оставили свой родной дом, захотели жить своей отдельной жизнью, они перестали быть сёстрами первых? Правда – они вне дома, да; – но вот: малая часть одной из них, *познав и признав* ошибку остальной, большей части, остающейся вне дома, торжественно от неё отделяется, отбрасывает свои прежние заблуждения и снова просится в родную ограду! Что же ей ответят

–543–

остальные сёстры, оставшиеся внутри ограды, *когда привратники донесут им о желании толкущейся в ворота сестры?* Конечно они примут её как сестру, как только убедятся, что она восстановила у себя общую их веру, веру их общей матери!

Заканчивая мой ответ, я должен сказать, что одного из возражений пр. Керенского я от него не ожидал, и признаюсь с *его стороны* – оно меня затронуло! Свою отповедь мне он озаглавил „Кто Виноват“. Пиша мой ответ преосв. Сергию, я, признаться, никак не ожидал, что он поведёт к юридическому

вопросу; к вопросу о том: нет ли в этом деле „виновного“, и кто им окажется? Эта сторона дела была для меня совершенно третьестепенной. Статью свою я озаглавил „Старокатолики и Вселенская Церковь“ т. е. совершенно объективно, безо всякой мысли о „сыске“, не думая и не помышляя отыскивать виноватого, но не скрывая и моего сожаления о том, что дело не ладится, не идёт. Мне кажется, что наши усилия должны клониться не к тому, чтобы установить чью-нибудь *виновность*, не к тому в особенности, чтобы отыскивать часто несуществующие, воображаемые препятствия на пути воссоединения Церквей; мне кажется далее, что людям науки следовало бы помогать этому делу, и без того трудному, что они могут это делать отнюдь не кривя душой, но став решительно на точку зрения древне-православную, обсуждая и современный данный вопрос *вне* навеянных на нашу религию латинских понятий. Препятствий и без того много, но они не богословского, не научного характера, а самого утилитарного и оппортунистического. Главнейшее из них то, что „пожалуй“ воссоединение со старокатоликами будет не понято необразованными массами и „пожалуй“ поведёт к расколу“. Это действительно аргумент, хотя и плохой; его, нужно понимать как аргумент оппортунистический и временный, в особенности же его нечего прикрывать научным аппаратом: он ему не к лицу.

Но возвращаюсь к моему почтенному оппоненту. Он находит, что в медлительности наших переговоров со старокатоликами я обвиняю нашу Церковь! На стр. 701 (Христ. Чтен. Декабр. 1903) он говорит: „Киреев приходит к заключению, что если не единственным – то глав-

–544–

ным тормозом к единению старокатоликов с правосл. Церковью в настоящее время следует считать „эту последнюю“. Ссылка на (мои) страницы 3-ью и 4-ю. На этих страницах я ничего подобного не говорю. Далее: ссылка (в Х. Чт. стр. 703) на мою стр. 17. Я на ней действительно говорю: „старокатолики тридцать три года толкутся в двери нашей Церкви. *Пора им ответить*“ и далее: „На каком же основании“ „решится“ „православный богослов ответить отрицательно (отказать)

старокатоликам, которые (давно) обращаются к нам“, „которые в продолжении тридцати слишком лет тщетно протягивают нам руку“. Здесь действительно есть некоторое обвинение в медлительности, но ведь дело идёт о нас, занимающихся этим делом, о наших богословах, о всех интересующихся им, о всех помогающих ему или тормозящих его, но ведь все эти – „мы“, не православная *церковь*! Ведь это *мы*, не сталкивавшиеся ещё даже со старокатолической комиссией, все ещё ожидающей от нас ответа! Нам ведь не с чем ещё предстать перед нашей Церковью, стало быть не с чем к ней обратиться! На стр. 704. пр. Керенский говорит, что вкратце я рассуждаю так: „старокатолики, будучи сами православны“ (я действительно так думаю) „уже более тридцати лет стремятся вступить в единение с Церковью Восточною. *Восточная Церковь* однако же отказывает им в этом, требуя, чтобы они, кроме того, что очистили себя от догматических заблуждений, ещё ей поклонились, перед ней бы покаялись... „И такая вещь приписывается мне?! Я мог сказать это про свою *Церковь*, заподозрить её в таких низких чувствах! Нет, не о Церкви нашей говорю я это, а о нас, о её, под час, *неумелых и неразумных служителях*, говорю о некоторых её *представителях*! Что касается до приводимых слов, несомненно нехороших, то я их сам *слышал*; и соответствуют они дурным чувствам, о причине которых я говорить не стану! В конце своей статьи (стр. 729) В. А. К. ещё раз повторяет своё обвинение (без ссылки); „автор брошюры“, говорит он, „всю вину (в медлительности) возлагает на *Церковь Восточную Православную*, делая ей упрёк в том, что она остаётся глуха к 80-ти летним исканиям старокатоликов вступить с ней в единение!“ Нет! Г. Керенский

–545–

ошибается; относительно медленности наших ответов позволю себе вывести на справку след. данные: Для решения вопроса о воссоединении Церквей учреждены две комиссии наша (в Петербурге) и ст. католическая (в Роттердаме). В 1897 г. Роттердамская комиссия прислала нашей свои соображения (*Gutachten*) о спорных вопросах (по соединению церквей) – наш ответ ещё (1904) не последовал, но причём же тут наша

Церковь!? я, повторяю, о *Церкви* нашей этого не говорю! не могу я так говорить о ней, о Церкви нашей, дающей смысл и святость нашей родине, говорю я это о нас, стоящих у входа её храма, не всегда умело и не всегда разумно, хотя бы и усердно, его оберегающих!

Павловск.

Февраля 1904.

А. Киреев

Сахаров Н.Н., диак. Очерки религиозной жизни в Германии: [Новейшая попытка к объединению в немецком протестантстве] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 546–565 (2-я пагин.)

–546–

IV. Новейшая попытка к объединению в немецком протестантстве

История протестантства, в Германии слагалась под действием двух разнородных сил, которые можно назвать центробежной и центростремительной: последовательное развитие принципов, положенных в основу реформации, неизбежно вело протестантство к раздроблению, а ненависть к Риму – *odium rarah*, – породившая реформацию, заставляла последователей Лютера от времени до времени забывать свою рознь и в дружной совместной работе искать сил для борьбы с общим врагом. Это одновременное влияние двух противоположных течений особенно ярко выступает тогда, когда увеличивается опасность со стороны папизма. Один из таких моментов Германия переживает и в настоящее время. Сознание необходимости объединения, – в виду наступательного движения Рима, – достаточно глубоко проникло в массы протестантского общества, но религиозный и политический сепаратизм слишком силен, чтобы эта цель могла осуществиться вполне: многочисленные протестантские группы, даже самые микроскопические, – ревниво, как неприкосновенную святыню, оберегают индивидуальные особенности своего вероисповедания, – и попытка к действительному объединению, т. е. к объединению на почве догматической, была бы по меньшей мере несвоевременной; об ней никто и не мечтает. Иное дело – внешняя сторона религиозной жизни, единство управления, ор-

–547–

ганизации, представительства. Здесь ещё возможно добиться соглашения, хотя и не без трудностей, как учит история⁵⁹¹.

Как известно, после победы над французами, в 1871 г., отдельные немецкие государства слились в единую Германскую Империю: прусский король стал германским императором, представители правительств объединились в союзном совете (Bundesrat), выборные от народа составили рейхстаг (Reichstag). Но это слияние не коснулось церковных отношений: „местные церкви“ (так называет Landeskirchen), т. е. церкви отдельных союзных государств продолжают жить совершенно обособленной жизнью. Во главе такой церкви стоит Landesherr (правитель государства) с титулом summus episcopus; ему подчинены консистории; в более крупных государствах между консисториями и „верховным епископом“ находятся промежуточные органы церковного управления в виде „верховного церковного совета“ (Oberkirchenrat в старых провинциях Пруссии, в Бадене, Ольденбурге, Саксен-Мейнингене, Мекленбург-Шверине), или „верховной консистории“ (Oberkonsistorium, напр., в Баварии, Гессене), или же, наконец, в виде министерства культа (напр. в новых провинциях Пруссии, в Вюртемберге, Саксонии). Подчинёнными консисториям органами являются суперинтенденты; органами общинного самоуправления – синоды: генеральные, провинциальные и уездные. Но деятельность всех этих органов строго ограничена пределами Landeskirche, и никакой связи между отдельными местными церквами в отношении церковного управления не существует. Объединительное движение, охватившее теперь немецкое протестантское общество, и направлено к тому, чтобы создать такой орган, который являлся бы представителем всего протестантства в Германии и, – не касаясь вероисповедных особенностей отдельных церковных групп, – защищал бы общие всем Landeskirchen интересы против враждебных влияний. Орган этот только-что вступил в жизнь, и судить о

–548–

его значении в судьбах протестантства ещё слишком рано. Но уже история учреждения его показывает, что трудно ожидать от него чего-либо серьёзного: протестантский сепаратизм успел достаточно обрезать крылья этому детищу уже в проекте, и

результатом громких фраз о слиянии протестантства явился жалкий бюрократический „Комитет“ с микроскопическими правами и крайне узкой областью деятельности.

В половине прошлого столетия (1852 г.), когда в Германии господствовало подобное нынешнему объединительное движение, учреждена была так назыв. „Немецкая Евангелическая Церковная Конференция“ (Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz) для решения дел, общих всем Landeskirchen⁵⁹². Она состоит из представителей высших органов церковного управления всех местных церквей и заседает каждые два года в Эйзенахе (Саксен-Веймар). Для подготовки и проведения в жизнь решений Конференции избирается из членов её особый Комитет (Ausschuss) на двухлетний срок между заседаниями Конференции. Узко-бюрократический строй этой Конференции, ограниченность круга действий и необязательность её постановлений были главными причинами того, что она, несмотря на свою полувековую деятельность, не имела почти ровно никакого влияния на ход церковной жизни Германии. Но она обладала тем важным достоинством, что умела искусно лавировать между интересами отдельных протестантских церковных групп и ни разу не вызвала против себя серьёзной оппозиции; и, кроме того, она была всё-таки единственной, хотя и фиктивной, связью между местными церквями. Вот почему в настоящее время, когда вновь возник вопрос о более тесном объединении протестантства, решено было воспользоваться услугами этой Конференции.

В 1899 году в Нюрнберге состоялось генеральное собрание „Евангелического Союза“, на котором было решено обратиться к Эйзенахской Конференции с предложением выработать проект конфедерации местных церквей⁵⁹³. На

—549—

этот раз, правда, проект ещё не был составлен: дело ограничилось оживлёнными дебатами по указанному вопросу. Но дебаты эти не прошли бесследно: они вскоре появились в виде особой записки⁵⁹⁴, которая, благодаря влиянию Кобург-Готского министра Hentig'a, распространилась в высших

правительственных кругах и познакомила их, таким образом, с начинающимся движением. 25 Декабря 1901 г. в герцогстве Кобург-Готском праздновалось 300-летие со дня рождения герцога Эрнеста Благочестивого. На торжестве присутствовал и германский император. Принц-регент Кобург-Готский произнёс речь, в которой перечисляя добрые качества и заслуги юбиляра, упомянул и о том, что он, в противоположность своим современникам стремился к объединению евангелических церквей и с этой целью отправил своего сына к различным протестантским правителям, чтобы выработать по этому вопросу общий план действий. Мечты герцога Эрнеста разбились о религиозные распри и политическую разрозненность тогдашней Германии; но то, что трудно было выполнить тогда, может быть осуществимо теперь... Стремление к единению охватило широкие круги немецкого общества... На эту речь отвечал император Вильгельм II: предложение принца-регента вполне соответствует его, императора, личным желаниям; если же он до сих пор ничего не предпринимал, то лишь потому, что он не хотел препятствовать другим действовать самостоятельно... Единение евангелических церквей составляет высшую цель его жизни; оно возможно, как возможно совместное и самостоятельное произрастание ветвей на одной лозе⁵⁹⁵...

Речи императора и принца-регента ускорили дело, поднятое „Евангелическим Союзом“. Вся немецкая печать заговорила о предстоящей конфедерации евангелических церквей. В общем идея единения была встречена весьма сочувственно. Но, наряду с восторженными похвалами инициаторам и оптимистическими рассуждениями о будущем

—550—

протестантства, — уже теперь раздаются голоса сомнения и недовольства. Многих смущает мысль, что протестантство ещё не подготовлено к такому важному шагу. Консервативная *Kreuzzeitung* (1901, № 606) думает, что следовало бы сначала поработать над внутренним единением протестантства. „Какое может быть единение между местными церквами, если одна из них твёрдо стоит на почве реформации, а другая преследует

всякое церковное направление и допускает на церковных и университетских кафедрах проповедь отрицания христианских истин“ ⁵⁹⁶? В том же духе говорит и известный проповедник Stöcker (Reformation, 1902:3). Gothaer Zeitung (1901:305) обращает внимание на то, что в герцогстве Кобург-Готском, где произнесены известные речи, не организовано до сих пор синодальное управление (как и в некоторых других союзных государствах), и потому население не в состоянии принять участия в церковных делах; а при таких условиях не может быть и речи об единении. Член Мюнхенской Консistorии Burger (Neue Kirchliche Zeitschrift, 1902, январь) сомневается в практическом успехе предприятия в виду того, что церковная власть в Германии находится в слишком большой зависимости от светской: некоторые государи – католики, протестантские же правительства нередко принуждаются политическими соображениями действовать в угоду католичеству, а потому главнейшая задача объединения, – борьба с Римом, – едва ли может быть осуществлена. Более серьёзный отпор встретила идея объединения в кругах строгих лютеран, органом которых является Allgemeine Evangel. Lutherische Kirchenzeitung. Газета жалуется (1902, № 2) на притеснения лютеран со стороны Прусского правительства и от нового предприятия не ожидает ничего, кроме новых ограничений и неприятностей для группы лютеран-конфессионалов. Но на первых порах, когда вопрос об единении не выходил из области мечтаний и общих рассуждений, эти пессимистические и враждебные голоса раздавались ещё слишком слабо и разрозненно. Оппозиция усилилась, когда яснее определились цели инициаторов конфедерации.

–551–

Весной 1902 г. Эйзенахской Конференции предложено было вновь, – на этот раз Саксен-Кобург-Готским правительством, – развить вопрос, затронутый в Готских юбилейных речах. Конференция, рассмотрев это предложение, образовала (31 мая 1902 года) особую комиссию из 13 членов (так называемая „Комиссия тринадцати“), которой и поручила выработать проект объединения протестантских местных церквей⁵⁹⁷. Через

полгода комиссия (заседавшая 1 и 2 декабря во Франкфурте на Майне) представила Конференции следующие 4 тезиса:

„I. Комитет, которому усваивается имя: „Немецкий Евангелический Церковный Комитет“ (Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss), – имеет своей целью, как и прежде, помогать Конференции в осуществлении возложенной на неё задачи, – способствовать единообразному развитию интересов отдельных местных церквей. Далее, он является представителем местных церквей в том, что касается их общих интересов, преимущественно: 1) в их отношениях к другим христианским и нехристианским обществам в Германии и вне Германии; 2) в церковном попечении о протестантах в немецких колониях; 3) в заботе о церковных нуждах немцев – протестантов за границей, немцев – переселенцев и моряков.

II. Вопросы вероисповедания и управления отдельных церквей не входят в круг деятельности Комитета, а также церковные права главы того или другого союзного государства.

III. Для осуществления своих задач Комитет осведомляется о том, что сделано по поводу прежних постановлений Конференции и уполномочивается входить в сношения с отдельными церковными правительствами для необходимого обмена мыслей по этому предмету. Далее, он следит за развитием законодательства и применением законов – в тех областях, которые касаются церковной жизни; принимает к обсуждению те или другие предложения церковных правительств; побуждает подлежащие власти к принятию необходимых мер для удовлетворения важнейших общих нужд местных евангелических

–552–

церквей, а равно для устранения возможных недостатков; преимущественно же – от имени всех церквей – входит в сношения с Имперским правительством, а также – в случае нужды – с местными правительствами через посредство властей церковных; в особенных случаях выпускает публичные воззвания.

IV. Местом заседаний Немецкого Евангелического Церковного Комитета является Берлин. Руководит занятиями

его президент Прусского Еванге-Верховного Церковного Совета; заместителя его Комитет избирает из своей среды”⁵⁹⁸.

Таким образом, дело церковного объединения, согласно проекту, возложено на вспомогательный орган Эйзенахской Конференции. Чего не в силах была сделать в течение полвека сама Конференция, того должна сразу достигнуть избранная из среды её группа делегатов. Уже сам по себе этот факт способен вызвать недоумение, которое ещё увеличивается при рассмотрении подробностей проекта. На Комитет возлагаются самые широкие обязанности, как на орган, представляющий собой все церкви; но нельзя сказать, чтобы ему дарованы были очень широкие права для выполнения этих обязанностей. Он может, правда, возбуждать (anregen) пред подлежащими властями (an den zuständigen Stellen) вопросы, клонящиеся к пользе церквей; но не видно, почему это обращение к властям не может остаться по прежнему гласом вопиющего в пустыне: об обязательности постановлений Комитета не только для светской, но и для церковной власти проект не упоминает. Проект вообще составлен весьма осторожно и в очень общих и неопределённых выражениях; очевидно, составители только и думали о том, как бы неосторожным словом не вызвать недовольства той или другой церковной группы. Чтобы заранее отнять у сепаратистов повод к возражениям, введён особый параграф, специально подчёркивающий, что свобода вероисповедания и церковного управления, а равно церковные права государей останутся неприкосновенными.

По-видимому, проект Комиссии Тринадцати должен
—553—

был всем угодить. На самом же деле он встретил самый ожесточённый отпор и вызвал страстную полемику в печати и обществе. Виной всему оказался его последний пункт, в силу которого Комитет из Эйзенаха переносится в Берлин и поручается руководству президента Прусского В. Ц. Совета. — Обобщая всё, написанное против этого пункта в полугодичный период между опубликованием проекта и рассмотрением его на Эйзенахской Конференции (13 июня 1903 года), мы видим, как слабы ещё связи, объединяющие Германскую Империю в

политическом (Deutsches Reich) и в церковном (так называемое Evangelische Kirche) отношениях и как сильна ненависть к Пруссии и Прусской церковной политике. Гегемония Пруссии слишком тяжела для союзных государств, и они решительно отказываются усиливать эту гегемонию расширением Прусской церковной власти. В частности, Комитет в Берлине, став естественно в зависимость от Прусского правительства, будет, несомненно, парализован в своей важнейшей деятельности, – борьбе с католичеством, – так как дружественная по отношению к Риму политика этого правительства достаточно известна⁵⁹⁹. С другой стороны, лица и партии, стоящие на строго конфессиональной точке зрения, опасаются за свободу вероисповедания: лютеране открыто заявляют, что они не доверяют второму пункту проекта и в доказательство приводят целый ряд фактов насилия Прусского правительства над лютеранами, не принявшими Прусской унии⁶⁰⁰; в противовес „Прусскому Комитету“ они выставляют вопрос о более тесном единении лютеран. Наконец, либералы опа-

–554–

саются, как бы Комитет под влиянием В. Ц. Совета не принял крайне-консервативного и узко-бюрократического направления и советуют, для оживления Комитета, пополнить его депутатами от синодов⁶⁰¹. Всё же протестующие сходятся в том, что постановлениям Комитета не следует предоставлять обязательной силы и что Комитет должен иметь место в одном из второстепенных союзных государств, подобно тому как, напр., высшее судебное учреждение Империи (Reichsgericht) заседает в Лейпциге (Саксония), или же через известные промежутки времени он может менять своё место и своего председателя. В противоположность этому, сторонники проекта настаивают на том, что только в центре государственной жизни, т. е. в Берлине, может успешно функционировать центральный церковный орган, в противном случае он – мертворождённое дитя⁶⁰².

13 июня 1903 года на Эйзенахской Конференции рассматривался проект Комиссии Тринадцати. При этом с первых же слов обнаружилось такое разногласие, что о

принятии проекта в целом виде не могло быть и речи. Настаивать на нём – значило бы создать новый раскол в протестантстве; большинство во главе с Пруссией уступило поэтому и пошло на компромисс: проект был вновь сдан в комиссию, которой поручено было принять во внимание мнения недовольных. Во второй редакции проект предстал в следующем виде⁶⁰³:

„Немецкая Евангелическая Церковная Конференция, назначение которой состоит в том, чтобы на почве вероисповедания обсуждать, – посредством свободного обмена мыслей, – важнейшие вопросы церковной жизни и, – без ущерба самостоятельности отдельных местных церквей, – выражать собой их единение и способствовать их дружному развитию, – видит свою задачу и в том, чтобы выражать и защищать общие *внешние* интересы евангелической

–555–

церкви. Чтобы вызвать более тесный союз церквей и иметь для своей деятельности постоянный орган, она постановляет, – удерживая свою обычную организацию, – организовать свой постоянный Комитет (постановление IV Церковной Конференции 1900 года) следующим образом:

I. Комитет, которому усвоится имя „Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss“ имеет своей целью, как и прежде, помогать Конференции в осуществлении возложенной на неё задачи: способствовать единообразному развитию интересов отдельных местных церквей. Далее, он должен блюсти⁶⁰⁴ общие интересы евангелических церквей, преимущественно: 1) в их отношениях к другим христианским и нехристианским обществам в Германии и вне Германии; 2) в церковном попечении о протестантах в немецких колониях; 3) в заботе о церковных нуждах немцев-протестантов за границей, немцев-переселенцев и моряков, – соображаясь с их вероисповеданием⁶⁰⁵.

II (как в первой редакции).

III (начало, как в первой редакции)... Далее, он следит за развитием законодательства и применением законов в тех областях, которые касаются церковной жизни, принимает к обсуждению те или другие, принадлежащие к области его

компетентности⁶⁰⁶, предложения церковных правительств, побуждает подлежащие власти к принятию необходимых для защиты важнейших общих евангелическо-церковных интересов, а равно для удовлетворения общих нужд; преимущественно же, – в целях охранения этих интересов⁶⁰⁷, – входит в сношения с Имперским правительством, а также, в случае нужды, с местными правительствами через посредство властей церковных; в особенных случаях выпускает публичные воззвания. Комитет заботится о собрании законов, правил, синодальных актов и прочих постановлений, имеющих

–556–

значение для церковной жизни отдельных местных церквей.

IV. Конференция назначает в Комитет 15 своих членов; к ним принадлежит председатель Конференции: далее, – три представителя старых провинций Пруссии, два представителя новых и по одному – из Баварии, Саксонии и Вюртемберга. Если председатель Конференции принадлежит к одной из этих церковных областей, то соответствующее назначение выпадает, пока председатель состоит членом Комитета; если же он оставляет своё место до истечения его избирательного периода, то Комитет заботится о назначении на его место другого члена Конференции, принадлежащего той же области. В таком случае заместитель председателя Конференции вступает, – до следующего заседания её, – в Комитет в качестве экстраординарного члена. Остальные 7 членов Комитета назначаются из тех депутатов Конференции, которые не имеют собственного права выбора⁶⁰⁸ (*welchen kein eigenes Benennungsrecht zusteht*). Если один из этих депутатов избран Председателем Конференции и через то членом Комитета, то назначается только шесть членов. При назначении членов Комитета следует заботиться о приблизительно равномерном распределении духовных и светских лиц и потому избирателям рекомендуется предварительно сговориться между собой. Члены Комитета избираются на время до окончания следующей сессии Конференции. Если в это время кто-либо из назначенных в Комитет выступает из Конференции, то Комитет заботится об

избрании на его место другого лица из той же церковной области.

V. Предоставляя Конференции окончательное решение вопроса о резиденции Комитета и о председательстве в нём, Комитет избирает из своей среды на первые пять лет председателя и его заместителя. На это время резиденцией Комитета служит местожительство председателя.

VI. Комитет созывается председателем, по крайней мере, раз в год; кроме того, – по мере надобности; или же, – если потребуют собрания, по крайней мере, трое членов

–557–

или три церковных правительства – для рассмотрения их предложения.

VII. Приглашения к заседаниям Комитета рассылаются обычно за две недели и сообщаются церковным правительствам вместе с очередными делами. Постановления – действительны, если присутствуют, по крайней мере 10 членов Комитета. Постановления составляются большинством голосов. В случае равенства голосов, при выборах решает жребий, а в остальных случаях – голос председателя. Постановления Комитета издаются под его именем. Они становятся обязательными для отдельных церковных правительств, – в случае их согласия (durch deren Zustimmung).

VIII. Некоторые предметы могут быть решаемы письменным голосованием, если они подходящи для этого. Действительность сделанного таким путём постановления предполагает, что оно предлагаемо было в формулированном виде всем членам Комитета и большинство с ним согласилось. По предложению, по крайней мере, трёх членов дело решается в течение одного и того же заседания.

IX. Сделанные Комитетом в период его легислатуры постановления приводятся председателем в исполнение в форме, определяемой порядком дел. Порядок дел решает Комитет сам и сообщает церковным правительствам и Конференции.

X. Комитет при начале каждого заседания даёт отчёт Конференции о своей деятельности. Предметы, не

нуждающиеся в немедленном решении или не подлежащие, по мнению Комитета, его самостоятельному решению, он „предоставляет на решение Конференции“.

Сравнивая две редакции проекта, мы приходим к весьма интересным выводам. Прежде всего выражения, определяющие Комитет, как представителя местных церквей, во второй редакции отсутствуют; вместе этого усиленно подчёркивается зависимость Комитета от Конференции. Далее, что касается обязательности постановлений Комитета для отдельных церквей, то о ней, правда, упоминается в пункте VII, но прибавка слов: *durch deren Zustimmung*, – сводит эту обязательность к нулю. Подчёркивается неприкосновенность религиозной свободы отдельных церковных

–558–

групп (см., напр., прибавку в конце пункта 1). Для решения спорного вопроса о месте заседаний и председателе Комитета придумывается временное средство; окончательное же решение предоставляется Конференции. Наконец, проект загромождается многочисленными условиями и ограничениями, не имеющими существенного значения, между тем как такой важный пункт, как вопрос об участии в Комитете представителей общинного самоуправления (синодов), не нашёл места в проекте.

В изменённой редакции проект был принят Конференцией, хотя и не единогласно: представители Мекленбург-Стрелица и Саксен-Мейнингена вотировали против принятия проекта; представитель Шварцбург-Рудольштадта воздержался от голосования; княжество Рейсс (старшая линия) заявило, что вообще не находит необходимым и желательным более тесного объединения церквей⁶⁰⁹.

Как и нужно было предполагать, с изменением проекта в духе меньшинства, затихли протесты против Комитета: но вместе с тем не слышно более и оптимистических отзывов о нём. Для всех стало ясно, что новый орган церковного управления, – узко-бюрократический и бессильный, – не в состоянии оправдать возлагавшихся на него надежд. Для характеристики настроения протестантского общества, – после

появления второй редакции проекта, – приведём несколько отзывов из разных лагерей.

Консервативный Reichsbote (1903, № 150 от 30 июня) говорит: „В существе дела Комитет есть новый орган церковного управления; но таких бюрократических учреждений у нас более, чем достаточно. К чему этот новый аппарат, когда народные массы всё более и более отчуждаются от церкви и переходят в лагерь её злейших врагов? Нам необходима энергичная работа над душой нашего народа, работа внутренняя, духовная и притом хорошо организованная. Во главе Комитета должно стоять поэтому высокообразованное духовное лицо и при нём штаб из нескольких выдающихся, избранных генеральными синодами, духовных и мирян наряду с представи-

–559–

телями церковных правительств; последние одни не в состоянии действовать плодотворно, так как слишком связаны государственно-политическими соображениями, и мы опасаемся, что Комитет будет так же бесплоден, как и другие органы церковного управления, которые по большей части идут рядом с церковной жизнью и боязливо сдерживают и устраняют воодушевлённых на работу церкви мужей, вместо того чтобы поощрять их. Верховная церковная власть выдвигает, напротив, людей осторожных, изворотливых, умственно-незначительных, и потому церковь теперь уже перестала быть духовной силой, влияющей на народную жизнь. Стыдно и досадно, что теперь, когда ультрамонтанизм, в виду развития социал-демократии, смеётся над бессилием евангелической церкви, – церковная власть не находит ничего лучшего, как выдумывать новый орган управления“!...

Пфарпер Gussmann в лютеранской газете „Der alte Glaube“ рассуждает так: „Избрание Берлина резиденцией Комитета и назначение в руководители его президента Прусского Верховного Церковного Совета – означало бы полный переворот в деле церковного управления и первый шаг к учреждению Имперской церкви (Reichskirche). Союзные государства, очевидно, сознавали опасность, – и проект Тринадцати провалился... Как в компромиссе, в новом проекте

нечего искать одной основной, объединяющей идеи: это – причудливая смесь из остатков проекта Тринадцати, из поправок меньшинства и искусственных вынужденных увёрток (Verlegenheitsausflüchte), вроде постановления о резиденции и председательстве“... Далее Gussmann возмущается странным распределением голосов в Комитете: маленькие государства разделены на 7 групп, из которых каждая имеет один голос; но при распределении руководились не вероисповедным, а чисто географическим принципом. „Как, напр., Баден и Эльзас могут выбрать одного представителя, когда Баденская церковь именует себя „евангелическо-протестантской церковью“, а в Эльзасе две церкви – реформатская и Аугсбургского исповедания? Или, напр., Гессен с униатской церковью (unierte Kirche) и Брауншвейг – с лютеранской?“

В виду большого интереса, возбуждённого в немецком

–560–

обществе Эйзенахским проектом объединения протестантских церквей, один из либеральных немецких журналов – Wartburgstimmen – (издающийся в Эйзенахе) предпринял опрос своих читателей по этому пункту. На решение предложены были три следующих вопроса:

1) „Движение к объединению немецких евангелических местных церквей соответствует ли религиозному – в противоположность Риму – мировоззрению протестантизма, и централизация церковных сил отвечает ли религиозным потребностям немецкого народного духа?“

2) Может ли протестантизм серьёзно относиться к предприятию, находящемуся под руководством Прусского Верховного Церковного Совета, – пока Прусское правительство не изменит своего, – ещё свежего в общественной памяти, – отношения к вопросу об иезуитах?

3) Не разделяете ли и Вы того мнения, что в наше время, когда, бесспорно, готовится примирение культурных борцов разнообразных политических и церковных партий на почве обновлённого религиозного мировоззрения, – гораздо необходимее конференций государственно-церковных деятелей – такие конгрессы, на которых борцы религиозной культуры

всевозможных лагерей стремились бы к примирению старой веры с новым знанием в целях обновлённого, весь народ объемлющего радования в вере (Glaubensgreudigkeit)? Как Вы представляете себе созыв такой религиозной конференции?⁶¹⁰

Уже сама постановка вопросов показывает, что журнал крайне скептически относится к предполагаемому церковному Комитету, предпочитая этому чисто бюрократическому учреждению религиозно-культурный конгресс, который взял бы на себя тяжёлую злободневную задачу – примирить веру с наукой. В этом же духе высказались и почти все читатели Wartburgstimmen, приславшие в журнал свои ответы. Всего ответов поступило около сотни⁶¹¹; 60 из них появились теперь в печати в виде особого сбор-

–561–

вика под не совсем точным заглавием „Немецкая церковь“⁶¹². Просматривая подписи под этими ответами, мы видим немало выдающихся имён, не безызвестных и у нас в России: философ Гартман, литераторы Вольцоген и Розеггер, профессора Пфлейдерер и Паульсен, бывший иезуит, теперь протестантский писатель Гёнсбрёх и др. Все они по своим религиозным воззрениям, – за исключением двух–трёх консерваторов, – принадлежат к либеральному направлению и не могут, конечно, представлять собой общественного мнения Германии. Обобщая всё сказанное в этих ответах, мы видим, что, по мнению их авторов, проектируемый Нем. Еванг. Церк. Комитет не соответствует духу протестантизма. Протестантизм не есть религиозное мировоззрение, а религиозное воззрение отдельной личности (Kari König), его смысл в индивидуализме (Wynnecken), его основа – субъективизм (Albrecht): всякая церковная организация, как ограничивающая религиозную свободу личности, нежелательна (Below, Ernst, Wille, Kappstein и др.), новые органы церковного управления, по меньшей мере, излишни (Frehde и др.). Если уж так необходима „Церковь“, то последовательней католицизма в этом отношении ничего не придумаешь (Kappstein). От Комитета нельзя ждать ничего доброго; личные переговоры его членов, скорее, могут привести к ещё большему расколу (Werner). Больше пользы могут

принести провинциальные и генеральные синоды (Hoffmeister), или постоянный союзный совет из выборных депутатов от всех местных церквей (Corned), или даже конгресс частных выдающихся личностей разных политических и религиозных направлений, которому можно было бы поручить реформу церкви (Hoensbroech, Trümplemann).

Некоторые из авторов ответов, правда, не отрицают возможности пользы для протестантства и от предстоящего Комитета (Wolzogen, Loesche, Loofs, Rein, Jacobi и др.), но число этих оптимистов сравнительно ничтожно.

Здесь не безынтересно упомянуть ещё о том, как отнеслись католики к проекту объединения протестантских церквей. В начале они держались выжидательной политики:

–562–

возникшее между протестантами объединительное движение искусственно замалчивалось католической прессой, – вероятно, в уверенности, что из этого движения ничего не выйдет. Но когда проект, – направленный прежде всего против Рима, – был принят представителями церковных правительств, – хотя и путём компромисса, – католики обратили на это движение серьёзное внимание. Так, орган баварских католиков, „Bayerischer Kurier“, посвящает этому вопросу обширную передовую статью, в которой, между прочим, употребляет оригинальный способ борьбы с надвигающейся опасностью: газета возбуждает против Комитета, как против будущего опасного конкурента, Баварскую Евангелическую Верховную Консисторию, а католиков призывает к ходатайству об учреждении в Германии высшей католической церковной власти, вроде патриарха, или кардинала – легата а latere, который также мог бы объединять немецких католиков на случай объединения протестантов⁶¹³.

* * *

Проект, рассматривавшийся на Эйзенахской Конференции, отправлен был на утверждение всем немецким правительствам, причём не встретил, по-видимому, ни с чьей стороны протеста и 10 ноября, в день рождения Лютера, состоялось первое заседание Комитета. В угоду меньшинству Конференции местом

заседания на первый раз избран не Берлин, а Дрезден, и председательствовал не президент Прусского Верховного Церковного Совета (или его заместитель), а вице-президент Саксонской Консистории. Первым делом Комитета было опубликование следующего воззвания:

„В день рождения Мартина Лютера, 10 ноября, состоялось в Дрездене первое заседание Немецкого Евангелического Церковного Комитета. В этот важный момент мы, члены Комитета, спешим обратиться с словом приветствия к нашим братьям по вере в любезном нашем отечестве. Уже сто лет немецким протестантам недостаёт внешнего объединения. После падения древней Германской Империи, имевшей ещё свой орган объединения⁶¹⁴

—563—

каждая местная церковь была предоставлена самой себе. С какой силой пробудилось вскоре после того в немецком народе стремление к объединению и как оно осуществилось с Божией помощью в деле восстановления Империи, — об этом свидетельствует история. Одновременно с этим прочно утверждается в Германии католичество. Евангелическая немецкая церковь за последнее столетие также пережила немало знаменательных дней. Господь даровал ей верных служителей истины, которые пробудили веру в Евангелие к новой жизни. Никогда прежде в ней не проявлялись в таком обилии дела милосердия и любви. Благодаря выдающимся учёным трудам в протестантский народ проник свет богословской науки. Но кто вместе с нами не болел душой, видя, что церкви недоставало внешнего объединения? Неудивительно, что уже издавна многие вместе с нами жаждут более тесной связи в церкви. Благодарение Богу, вот наконец и этому положено многообещающее начало! С утверждения правителей отдельных государств и с согласия церковных правительств образовался из представителей высшего церковного управления Немецкий Евангелический Церковный Комитет.

Мы стремимся не к реорганизации церкви по подобию светского государства; этого мы не хотим, да если бы и хотели,

не могли бы осуществить. Притом Царствие Божие – не от мира сего. Церковь каждого отдельного государства должна по-прежнему жить сообразно с своим исповеданием, своими особенностями и установлениями. Но есть общие интересы, общие блага, общие нужды; мы стремимся к развитию первых, охранению вторых и удовлетворению последних. Теперь, при издании новых имперских законов, имеющих такое или иное значение в вопросах религии и нравственности, не будет уже иметь места исключительное влияние иной церкви, как это было прежде, когда протестантское большинство немецкого народа не имело своего общего представительства. И мы будем иметь возможность в случае надобности поднять свой голос и защитить перед лицом подлежащей власти интересы евангелической церкви. Мы любим мир и поистине не желаем увеличивать той пропасти, которая господствует в

–564–

нашем отечестве в области религии. Но раз публично позорят честь нашей евангелической церкви, то ответ с нашей стороны не будет вперёд зависеть от различных неизвестных условий; мы будем на нашем посту, чтобы немедленно дать должный отпор.

Благодаря современным сношениям мы сблизились и с евангелическими церквями, лежащими вне Германии. Но к кому они могли доселе обращаться, желая вступить в единение с немецкой евангелической церковью? Теперь каждый призыв их встретит с нашей стороны любезный ответ, и мы приложим всё старание к тому, чтобы заключить более тесный союз с нашими братьями вне Германии.

И сколько сынов нашего народа выселяется ежегодно в дальние края из своего отечества! Они не должны погибать для немецкой церкви, немецкого языка и обычая. Наш взор с любовью будет следить за ними. И так как и здесь совместная работа должна иметь более успеха, чем разрозненная, хотя бы и очень благожелательная, помощь, то мы постараемся сообща идти навстречу важнейшим церковным нуждам немецких колоний, а равно и вне-германских протестантских общин.

Но и помимо этого, сколько может быть иных поводов для общей деятельности в интересах евангелической церкви!

В лице Немецкого Евангелического Церковного Комитета вступает в жизнь не какой-либо новый высший орган церковного управления. Единственно чего мы добиваемся и к чему призваны, – сослужить немецкой евангелической церкви службу, которая ей необходима, но которая в настоящее время ни откуда иначе ей не может быть оказана.

Наш взор охотно возвращается при этом к тому дорогому нам человеку, рождение которого мы сегодня празднуем и память о котором недавно вновь объединила нас, протестантов. Да почит дух его на нас в нашем деле! Итак, возведём очи наши горе, откуда приидет нам помощь, с сердечной мольбой к Богу. Да совершит Он всё к славе имени Его, на пользу нашей дорогой евангелической церкви и нашего любезного отечества!

—565—

Но для нашей цели мы нуждаемся в доверчивом участии и сердечных молитвах наших братьев по вере.

Сердечно прося вас об этом, мы приветствуем вас приветствием любви и мира!

Дрезден, 10 ноября 1903.

Немецкий Евангелический Церковный Комитет⁶¹⁵.

* * *

Воззвание заканчивается подписями, причём на первом месте значится придворный проповедник и вице-президент Саксонской евангелическо-лютеранской Консистории Askermann, а затем уже вице-президент Прусского Верховного Церковного Совета von der Goltz. Всего – 14 подписей. Воззвание встретило в прессе, не только светской, но и богословской крайне равнодушный приём.

Диакон И. Сахаров

Берлин,

20 января 1904 г.

**Беляев А.А., прот. Профессор Московской
Духовной Академии П.С. Казанский и его переписка
с архиепископом Костромским Платоном
[Фивейским] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3.
С. 566–590 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–566–

1860 г., апреля 28. В Константинополе был собор, на котором рассуждали о положении тамошней церкви. Здесь составлены были правила и об избрании патриарха и об жаловании и об отношении к славянам. Две трети на соборе было мирских людей. Константинопольский патриарх согласился на акты собора, но двое патриархов не подписались и потому султан не утвердил ещё акты. Эти акты присылаемы были в Синод, но никто не занялся рассмотрением их. Мнение Московского не нравилось графу, мнение графа Московскому, а присутствующие в Синоде не хотели или не могли заняться этим. Много раз призывали Муравьева, который жалуется, что и теперь много допущено влияния светских. Митрополит Московский напал на переkreщивание. Дело тянулось в России без движения, а между тем не согласившиеся патриархи уже склоняются к согласию. И когда русская Церковь подаст свой голос, дело там будет, вероятно, кончено. Муравьев просился, чтобы его послали в Константинополь, но побоялись его характера и теперь отправляют туда Соломона⁶¹⁶, сына еврея, и Зедергольма, сына лютеранского пастора, как представителей православия, для подачи голоса, ассигнуя им 5000 р. на проезд. Кажется нечего и прибавлять к этому.

–567–

Муравьев восстаёт против расширения прав славян. Этого хочет и Толстой. И Зедергольм будет действовать против славян. Его друг Ласкарист фанариот самый близкий человек к Толстому. Но пишут из Петербурга, что будто Толстой теперь уедет в Москву и потом за границу и сложит с себя звание обер-прокурора.

Царь был в католической академии, обещал посетить и православную. Урусов собирается на лекции в академию Петербургскую и Григорий тоже. Не помню писал ли я Вам, что в Благовещенье за всенощной в Петербургской академии был И.С. Гаевский⁶¹⁷ и когда один студент не положил третьего поклона на молитве Ефрема, он сказал студенту: на колена. Студент думал, что он ставит его на колена и простоял несколько минут. Студенты потребовали через депутацию, чтобы он просил у них прощения за свою дерзость. Гаевский явился в ужин на Вербное и объяснил, что он не хотел ставить на колена, а только сказал, чтобы он на коленях сделал третий поклон. Студенты объявили, что он не имеет права на это и не смеет им приказывать. Урусов, приехав в Петербург, хотел ходить на лекции и усмирить студентов. В Казани Урусов ездил в своё имение и имение графа. Между прочим, он настаивал, чтобы представлен был экономический отчёт за 1858 год, которого не подписал Филарет⁶¹⁸, но не добился. После его отъезда Иоанн⁶¹⁹ внёс свои деньги преосвященному Афанасию⁶²⁰, виновным более оказывался эконо́м, определённый Агафангелом. Муравьев приводит отзыв Григория об Агафангеле. „Зачем Вы отпускаете его? Ведь Вы его избрали и хвалили?“ „Хорош был, сказал Григорий, да испортился“.

Толстой просто теряется в делах. Сам он мало спо-
—568—

собен к делам. Митрополит Григорий не может постоянно вести какое-нибудь дело; прочие присутствующие в Синоде ничем не занимаются. Он только охает и ахает; сносится с Московским, который решительно не имеет времени, не смотря на свою изумительную деятельность, серьёзно заняться каким-нибудь делом. Всё на нём, и перевод священного Писания, и все важные дела Синода, и вопросы об отношениях к гражданской власти, и дела епархиальные, — где Леонид⁶²¹ не помощник. Естественно, что бегло касается всего, не имея возможности вникнуть в дело глубже и рассудить его обстоятельнее. Муравьев осуждает в нём отсутствие твёрдости и настойчивости и говорит, что если бы при его уме дать ему

характер Григория, то это вышел бы замечательный человек и именно такой, какого нужно при настоящем положении Церкви. В 1856 г., говорит Муравьев, когда точно был собор иерархов в Москве⁶²², я предлагал им заняться важными вопросами церкви, но моя записка ходила из рук в руки и осталась у Никанора⁶²³. А делать пастыри могли свободно, ибо не было обер-прокурора⁶²⁴.

В университете уже принято, что экзамены будут производиться только два раза в течение курса, первый через два года, а второй при окончании курса и притом без билетов, а по конспекту, в присутствии всего Совета.

Жители Кашина хлопотали о прославлении мощей Анны Кашинской⁶²⁵. Когда преосвящ. Филофей был в Кашине, он помянул при отпуске Анну и потом велел служить молебен всем святым. Когда узнал это Исидор в та-

—569—

ком виде, что будто Филофей⁶²⁶ служил молебен Анне, то поднял сильный крик.

1860 г., апреля 30. Александр Васильевич в Благовещение в Чудове посвящён во диакона, а в Вербное Воскресение в Успенском Соборе во пресвитера. Утешается тем, что благословение всех святителей Московских, так сказать, опочило на нём. В Москве очень много говору возбудило это посвящение. В Вербное Воскресение Английский клуб только и толковал об этом. Не зная канонов, светские видят тут нарушение их и находят желание сближения с католичеством или стремление усвоить себе одну из опор его. Говорят, много народу привлекло посвящение в Успенский собор. Сам Александр Васильевич очень доволен. Но избегнет ли он жребия святительского служения? Это весьма сомнительно. Мне кажется, он будет начатком тех епископов, которые и должны бы только поставляться; ибо монашество менее согласуется с саном епископства, нежели безбрачное священство. У нас мыслят выхлопотать Петру Спиридоновичу⁶²⁷. Печатают его проповеди, чтобы сделать хоть небольшое собрание их для представления в Синод. И митрополиту хочется сего.

1860 г., мая 2. Чем более делаются известными слова Урусова, тем более открывается в них лжи. Он сам мне сказал, что Щапов читал при нём лекцию о состоянии духовенства в XIII и XIV в. Из Казани пишут, что Щапов⁶²⁸ читал о состоянии училищ в XVIII в. и читал очень резко, так что Урусов заметил, что хотя полезно развивать в молодых людях свободу мышления, но не мешает быть и осторожнее. И там очень страшатся следствий его пребывания. Следовательно, он особенно хвалит то, что ему не понравилось. Читал я свод мнений Ректоров о преобразовании духовных училищ. Особенно нового ничего не представляет. Между прочим настаи-

—570—

вают на введении матафизики. Ваша программа о Богослужении выставлена особняком сбоку. Поставлены в параллели и мнения совершенно противоположные. Урусов говорил, что он против больших преобразований. До сих пор на бумагах подписывался ещё Толстой.

В Париже князь Долгоруков, кажется зять Марии, издал книгу *verité san la Russie*, где выдал наружу всю дрянь и множество лиц поимённо назвал: кого вором, кого шпионом, кого мошенником. В числе обруганных им были два старые генерала, находящиеся в Париже. Один из них вызвал на дуэль Долгорукова и сказал, что если он будет убит, то на сыновей своих возложит обязанность драться. Долгоруков как-то уклонился от дуэли, но боится показаться куда-либо, чтобы его не поколотили.

В Лондоне начато стереотипное издание русского перевода Библии, но не с Исаии, как сначала хотели, а с книги Бытия, которая и издана. К каждой книге будет приложено введение, чтобы составить курс библейской экзегетики. Вадим⁶²⁹, издатель перевода, обращается ко всем русским, прося доставить переводы, которые ходят в руках русских духовных. Из прилагаемого при сём объявлении Вы отчасти можете уразуметь дух, в котором будет сделан перевод. Листок сей из Колокола. Жалко будет, если распространится по России этот перевод. Он имеет очевидной целью подорвать верование в слово Божие. Нужно бы торопиться изданием перевода у нас в России и

пустить его по возможно дешёвой цене. Особенно светские наши полуучёные схватятся за этот перевод, и вооружась мнимой мудростью, будут рассеивать ложное учение⁶³⁰.

1860 г., мая 5. Важная новость та, что начата в Православном Обозрении русского перевода пророка Исаии. Душеполезное Чтение хлопочет издавать перевод учительных
—571—

книг того же о. Макария⁶³¹. Таким образом добрый его труд не пропадает под спудом. Душеполезное Чтение имеет 2500 подписчиков, а Православное Обозрение 1200. Но перевод священного Писания поднимет, вероятно, оба журнала.

Погодин распускает слухи о своём споре с Костомаровым⁶³², что это не более как комедия, сыгранная ими по заранее условленному плану. Когда Погодина выносили на руках из залы, то некоторые подчиняли его кулаками в бока. Перед тем как он собрался читать свою лекцию об Алексее Петровиче, кто-то из генерал-адъютантов подошёл к нему и сказал: Государю было бы очень приятно, если бы вы не читали своей лекции. Погодин возразил, что собраны деньги и слушатели, тот повторил опять те же слова. Но Погодин читал. На днях он женился, неделю спустя после своего сына, на бывшей некогда в доме его гувернантке, которая вышла замуж и овдовела, и с молодой женой поехал на Кавказ.

Нашему Кудрявцеву⁶³³ предлагали кафедру философии в Московском университете с тем, что на два года отправляют его за границу на счёт университета, но он отказался.

Слышал я, что светским хотелось, чтобы Димитрий был председателем комитета о преобразовании училищ, — Григорию этого не хотелось. Он желал тут поставить Нектария. Урусову поручили уладить это дело с Григорием, и вот оно уладилось. Странно только, что в проектах о преобразовании училищ о низших училищах нет слова. А преобразование нужно бы начать снизу.

Выдано предписание светским цензурным комитетам, чтобы не одобряли в печать статей, касающихся истории русской после Петра 1. Едва ли принесёт пользу подобное распоряжение? Более будут печатать за границей и хуже.

Никакая таможня не в силах остановить провоз запрещённых книг. И эти книги, потому что запрещены, будут

—572—

читаться с большим увлечением и будут иметь более действия. Стоит запретить самую пустую книгу, чтобы её покупали нарасхват и все читали. Так запрещена ко второму изданию книга Афанасьева русские народные легенды и теперь платят за неё по 10 р. серебром, а книга пустая. Среди этого волнения умов, как среди разлива реки, нужно давать правильное направление, вводить в русло, а не загораживать плотинкой. Это усилит только воду. А то утекло бы всё само собой. У нас весь этот разлив не более, как верховая вода. Шумящие сами не понимают, чего хотят. Университетская молодёжь увлекается Герценом. Слышно, что в Москве литографируют и его сочинения, и портреты. Говорят, платят за эту харю по 8 рублей. Чтобы эти деньги отдавать в пользу бедных?

Филиппов пишет ныне, что Государь подписал назначение Соломона и Зедергольма в Константинополь. А по делам комитета о преобразовании училищ ничего не делается. Синод согласился помочь редакции нашей в печатании Ефрема Сирина, взяв себе 600 экземпляров по 1 рублю за книгу. Об этом Синод просила редакция, не имея средств сама докончить этого дела.

1860 г., мая 9. Вы всё зло в церкви приписываете власти обер-прокурора. Но кто даёт ему власть эту и значение, как не члены Синода? Если бы первенствующий член Синода был человек светлого ума, твёрдой воли и деятельный, он не много дал бы значения обер-прокурору и всегда, особенно в нынешнее время, мог бы сменить всякого обер-прокурора, если бы встретил в нём оппозицию или вмешательство в чисто церковные дела. И обер-прокурор, и его помощники необходимы потому, что никто из членов Синода не занимается делами и вся тяжесть ложится на них, — людей не приготовленных к этому и не знающих что делать. Они рады бы слушать и исполнять, но время заседаний проходит в пустых речах, в мелочных рассуждениях и им приходится обсуживать. Отвергать

благонамеренности нынешнего обер-прокурора нельзя, но он человек ограниченных способностей и не имеющий ни охоты, ни сил для энергической деятельности. Он скоро утомляется делами, ищет людей способных и поневоле иногда подпадает влиянию людей одно-

—573—

сторонних. Собирался собор иерархов в Москве, но справедливо упрекает его митрополит в том, что он ничего не сделал. Отсутствие единодушия, какая-то недоверчивость и зависть делали невозможным рассуждение о важных делах. Так и ныне весь великий пост рассуждали о скуфьях и камилавках, а дела церковные оставляли в руках приказных. Та и беда, что нет твёрдости и постоянства в действиях архиереев; встретили препятствия, неприятности и отлагают труд и усилия и отдаются сами воле текущих беспорядков. Царство Божие на земле нудится, усилием утверждается, а не одним указом, не одним циркуляром, и только усиленно преследующие одну цель — утверждение царства Божия на земле, — достигают исполнения своих стремлений. Муравьев говорил, что теперь архиерей в своей епархии, действуя самостоятельно, может достигнуть чего-нибудь, не слушая петербургских криков и распоряжений. Свою записку о вреде преобладания светской власти в церкви Муравьев доводил до рук Государыни и, кажется, самого Государя⁶³⁴. Но его мысль та, что только энергический обер-прокурор может вывести церковь из её жалкого состояния. Он только может апатических членов Синода вызвать к деятельности и выдвигать те вопросы, которых решение особенно важно, он только может посредством связей при дворе, знания света и всех партий достигать утверждения высших мер, нужных для церкви. Из близко знающих ход дел в Синоде ни один не отзовётся хорошо. Преосвящ. Агафангел, Соломон, Муравьев, Третий Филиппов в искренних беседах изображают всю

—574—

неурядицу дел самыми чёрными красками. Соломон бьётся из всех сил, чтобы какой-нибудь порядок ввести в канцелярию Синода и ничего не успевает. Разогнал старых чиновников, а

новые ничего не знают. В хозяйственном Управлении сменяются директор за директором и не прекратят воровства. Духовно-учебное Управление не знает, зачем оно существует. В синодальной канцелярии перевершаются дела его и некому отстаивать представления Духовно-учебного Управления. Соломон избрал лично себе множество дел и трудится вместо секретарей. Чтобы ввести порядок в делах синодских необходимо не обременять Синод пустыми делами, как напр. жалобами на перевод священника или диакона с места на место. До Синода должны доходить дела эти, когда решаться будет вопрос о лишении сана. Не нужно донесений о так называемых особых случаях; Синод не шеф жандармов и архиереи не полковники жандармские. Не должно идти в Синод дело о пострижении в монашество, об назначении настоятелей. Притом в Синоде должно быть несколько свободных от должностей учёных профессоров для обсуждения различных вопросов с голосом совещательным. Синод обременяет себя и цензурными делами, и магистерскими диссертациями, чего ему не следовало бы брать на себя. Касательно наград низшего духовенства также Синод много на себя возложил. Должен быть статут каждой награды и тогда нечего много рассуждать.

1860 г., мая 9. О крестьянском вопросе последние сведения такие. Крестьяне остаются во владении земли в таком виде, как это было в 1859 г. За это они обязаны работать на помещиков по два дня в неделю или платить оброк, который будет определён и будет высок. Все права помещиков над крестьянами уничтожаются. Такое состояние должно продолжаться на неопределённое время, пока сами помещики не войдут в соглашение с крестьянами об уступке им земли в полную собственность. Комитет пересилил Панина.

Сергиевский⁶³⁵ стал печатать перевод Макария, не спро-
—575—

сясь Николая Дмитриевича Лаврова⁶³⁶, который сначала очень было оскорбился, почитая этот перевод источником доходов для миссии по завещанию Макария. Но дело как-то уладилось. Митрополит разрешил печатание, никого не спросясь. Давно бы пора так действовать. Готовится

преобразование по судебной части. Уничтожены будут канцелярии. Их дело будет только помечать решения. С 20 мая начнутся работы от Посада для железной дороги, для чего предназначено 6000 работников. Говорят, нравственное падение Русского Вестника уже совершилось. Талантливые писатели отказываются от участия в нём вследствие скупости Каткова и гордости Леонтьева⁶³⁷. А по-моему, причина в том, что русская публика не любит останавливаться на одном предмете и англоomania теперь надоела. И сам Катков был англomanом совсем не по убеждению, а по расчёту. Что теперь и против убеждения своего редакторы помещают статьи, доказательством служит статья Евгении Тур о Свечиной. Редакторы не утерпели, чтобы не заметить, что не довольны статьёй, а поместили её. Гиляров⁶³⁸ добивается профессорской кафедры в Московском университете. Соперником ему является профессор Московской семинарии священник Пётр Преображенский⁶³⁹, которого поддерживает Сергиевский. Так распространились слухи, что Гиляров передал новому поэту повести о нашей академии, то он печатно в Московских Ведомостях отрёкся от всякого участия в Современнике и от всяких сношений с его редакцией.

С вашими мыслями о переводе св. Писания не могу вполне согласиться. Без сомнения объяснения и толкования при переводе будут важным пособием, но разве неизвестно,

—570—

что ересеучители были учёные толкователи св. Писания? Раскольники толкуют по-своему, Молокане принимают только, что им угодно из Писания. Отцы греческой церкви заботливо занимались объяснением св. Писания, но не спасли своей церкви от ересей. Арианство возникло из школы Александрийской, где преимущественно процветало толкование Писания. Есть символ веры — вот основная нить к толкованию Писания. На все частные случаи, где может возникнуть сомнение, никто не в состоянии приготовить толкование. Раскольники, не зная Писания, дух ереси породили из обрядности, из аллилуия и креста. Пример библейского общества не может идти к настоящему времени. Тогда дух

мистицизма, Квakerства уже распространился, и Библия служила ему пособием, а не породила его. Самым благонамеренным людям тогда казалось великим делом среди розлива безбожия и материализма утвердить в какой бы то ни было форме идею религии, веру в Бога, в нравственные законы. Одно это считалось тогда великим подвигом. Лучше ли будет то, что станут руководствоваться безбожным переводом Лондонским? А остановить его доступ в Россию нет возможности.

1860 г., мая 16. Елагин сообщает мне секретно, что обер-прокурор входил к Государю с докладом о чудесных исцелениях при мощах святителя Тихона и народном к нему благоговении. Дело передано на рассмотрение Синода и секретное дознание о чудесах поручено, кажется, Киевскому митрополиту. Затем, прибавляет Елагин, без всякого сомнения, месяцев через пять или ранее последует открытие св. мощей.

Вчера был крестный ход из Лавры с иконами хоругвями и образом преп. Сергия для освящения начала работ по железной дороге. Работы в других местах правда начались уже, а места для станции до сих пор не выбрано. Говорят приглашали митрополита, который ответил: „напрасно вы вздумали приглашать меня; лучше не обижайте церквей, землями которых проходит дорога. На месте работ совершенно водоосвящение, учредители и распорядители работ свезли несколько тачек земли, окроплённой св. водой.

Студенты наши наконец выгнали молодого врача. Неправильное

–577–

лечение одного студента, засвидетельствованное профессором Варвинским, заставило Ректора принудить его подать в отставку.

О крестьянском вопросе ходят различные слухи. Панин будто объявил, что уступку земли крестьянам он считает незаконной, что манифесты о свободе будут объявлены сначала в остзейских губерниях, потом в польских и наконец в великорусских с промежутками в несколько лет. По цензуре строгости пуще Николаевских времён. В Москве постоянно меняют цензоров. Митрополит Исидор 13 числа уехал из

Москвы, в Лавре не был. Обер-прокурор на лето переезжает в Москву в Сокольники и там хочет провести всё лето.

Брат Урусова писал к Авелю⁶⁴⁰, что Ставропольский Владыка просится на покой, но что он убеждает его послужить. Не дивлюсь желанию ставропольского⁶⁴¹, ибо он успел уже испытать, что он более проиграл, чем выиграл принятием на себя сана архиерейского. Но одно то, что эти вести идут от Дм. Урусова, лишают их достоверности. Равно я сомневаюсь в справедливости вестей о том, чтобы митрополит пред Урусовым осуждал Вашу книгу об исповеди. Митрополит никому из наших духовных ни слова не сказал и всё основывается на одном его отзыве секретарю консистории, что не нужна книга для духовенства Московского. Костомаров, говорят, сам далеко не верует в происхождение русских князей от Жмуди. Весь интерес этой идеи в возвышении Польской партии и студенты поляки сгруппировались около него и сильно его поддерживают. Известно, что Костомаров сидел в крепости за идею отделения Малороссии и Польши.

1860 г. мая 19. Митрополит согласился на то, чтобы в Душеполезном Чтении печатали учительные книги Писания перевода о. Макария. В понедельник хотят сделать закладку церкви в дальней пустыне, недалеко от торбеевского озера. Возобновились слухи об уничтожении цензуры. Может быть и к лучшему. Только нужно яснее

—578—

определить, что можно печатать и чего нельзя. Теперь всё зависит более от личного смысла цензора.

По крестьянскому вопросу Панин разошёлся с комитетом и члены его разъехались. Дворянству хочется затянуть дело, но едва ли оно достигнет этого. Панин хотел приказывать комитету, но комитет принимал его приказы как частное мнение, которое требует обсуждения. Уверяют, что личная свобода будет объявлена осенью. Исидор передавал, что когда Урусов после поездки явился к Государю, то Государь встретил его словами: „что нашёл в сто раз хуже, нежели как мы знаем?“ „Нет, Государь, гораздо лучше; учебная часть почти не требует исправления, но материальная требует значительных“.

О политике говорят, что Россия сближается с Францией, потому что Наполеон обещался уничтожить парижский трактат.

1860 г. Митрополит давал Ефимовскому⁶⁴² протоиерею разбирать Вашу книгу об исповеди. Мнение представлено им пред самым отъездом владыки в лавру. По слуху Ефимовский указал на некоторые неточные выражения, на некоторые повторения и на излишность помещения наставлений об исповеди высших духовных лиц. Нападение на руководство к исповеди высших духовных лиц со стороны протоиерея есть не более как лесть, а со стороны самых высших лиц как голос самолюбия. Весьма натурально, что простой священник, поставленный судьёй совести пастыря, будет приведён в смущение, и он очень рад, чтобы опереться на что-нибудь при исповеди. Для чего сделал это митрополит и какое хочет сделать употребление – из мнения – неизвестно. Может быть для того, чтобы самому иметь понятие о книге. Елпидифор⁶⁴³ отказался от епархии и едва ли жив будет. При предстоящем движении, архиереев имеют в виду Иоанна Казанского, Порфирия Успенского⁶⁴⁴ и Кирилла Мелитопольского, находя, что епископ не нужен в Иерусалиме.

–579–

Комитет преобразования училищ имел два заседания. На первом Димитрий предложил свой план, чтобы образовать училища общие, а потом семинарии как специальное приготовление для священства. Но ему возразили, что для этого нужны деньги, которых нет. Он сказал: „положим, что найдутся деньги, мы продолжим чтение“. „Нечего и читать, когда денег нет возможности найти“. Толстой формально вызывает кого-либо из нашей академии в комитет для преобразования училищ, имея в виду А. Васильевича. О сём он словесно и говорил митрополиту, но А. Васильевич уклоняется. Боюсь, как бы не пал на меня этот жребий. Соломон и Зедеггольм отправились, между прочим, обозреть Афонский университет в его теологическом факультете и училище в Халке, чтобы оттуда занять проекты для преобразования наших духовных училищ. Не мешало бы им посмотреть и турецкие училища.

Соломона винить за дела Синодские нельзя. Он нашёл страшный хаос и чиновников неспособных, и взяточников. Он разогнал их, но новые не привыкли ещё к делам. Теперь очищают те дела, которые лежали без движения десятки лет, за ними дойдут и до тех, которые лежат года. Исполняют скоро только дела одного Московского митрополита. Митрополит Исидор действительно отправился в Воронеж, взяв с собой из Москвы архимандрита Покровского монастыря Паисия для освидетельствования чудес от святителя Тихона и вероятно для осмотра мощей. Жизнь святителя Тихона написал я. Вышла довольно занимательная и поучительная, дополненная сказаниями Чеботарева и других.

1860 г., мая 23. Митрополит не приехал к нам на праздник. Вероятно слишком долго показалось жить до наших экзаменов. Пишут из Петербурга, что преосвящ. Елпидифор безнадёжен. Министр иностранных дел, говорят, не охотно соглашается на отправку Соломона и Зедергольма в Константинополь, как защитников фанариотов. По его настоянию архимандрит Грек Григорий

—580—

высочайше выслан из Петербурга в Киевскую академию за то, что хотел греческую церковь в Петербурге подчинить Константинопольскому патриарху и его не мог защитить Толстой.

Преосвященный Иосиф, говорят, возвратится в Синод, если позволит его здоровье. Что то сделают немногочисленные владыки? Великие иерархии разъезжаются только с неприятными друг к другу отношениями. Не знаю, как могла хвалить Государыня в литературном отношении проповеди Феофана⁶⁴⁵. Душа у него есть и дух ревности, — и они точно дают силу его словам.

1860 г. июня 9. Преосвящ. Елпидифор скончался и на похоронах его заболел преосвящ. Григорий. Вчера был митрополит в первый раз на экзамене по церковной археологии. Вопросов любопытных не поднимал. Только когда стали рассуждать о правах митрополитов, он указал, что без старейшего епископа, т. е. митрополита не могли делать ничего

прочие епископы. Когда митрополит стал говорить, что миряне не имеют права учить в церкви, Александр Васильевич указал на одно правило из постановлений апостольских с именем Петра и Павла, где и мирянам дозволяется учить. Митрополит на это заметил, что постановления апостольские не имеют авторитета. Когда зашёл вопрос об экзархе и сказали, что экзарх, значит состоящий вне других властей, а прямо подчинённый патриарху, митрополит спросил: нельзя ли так объяснить: шестовластник, как слово тетрарх – четверовластник. Когда остановились ответом, митрополит заметил: а какое придыхание стоит на этом слове εξ? и указал, что здесь стоит лёгкое и след. εξ есть предлог, а не числительное, на котором стоит тяжёлое придыхание. Из книги Деяний перечитали перевод только семи глав. Митрополит жалуется на нездоровье.

В воскресенье после Пасхи Болгаре в Константинополе не велели поминать патриарха, а вместо него султана и потом по окончании обедни велели служить молебен за здоровье султана.

–581–

1860 г. июня 10. Из Петербурга пишут, что Григорий с похорон Елпидифора захворал, вероятно тифом, ибо бредит. Государь каждый день посылает узнавать об его здоровье. Государыня экземпляр изданного в Лондоне перевода Библии прислала в библиотеку Петербургской академии. Между тем преосвящ. Григорий приказал остановить дело о переводе Ветхого завета, сказав, что пусть переводят с греческого. Чистович за свои статьи в Православном Обозрении о переводе и исправлении Библии получил выговор за то, что в таком дурном виде выставил действия Синода⁶⁴⁶. Слухи есть настоятельные, что скончался преосвящ. Ириней Екатеринбургский. На место Елпидифора думают назначить Иоанникия⁶⁴⁷.

По комитету преобразования училищ принимается проект Димитрия, чтобы каждая семинария содержалась на свечной сбор с своей епархии. В случае только недостатка этих сумм Синод будет высылать деньги. Наблюдение за расходом денег будет принадлежать комитету из священников.

Назначение наставников не будет зависеть от академии, но будет академия выдавать только аттестаты; с ним воспитанник является в семинарию и архиерей после пробной лекции утверждает его.

Митрополит за освящение церкви на заводе Попова в неделю всех святых получил серебряный крест и Евангелие и под ним 4000 рублей; отцу наместнику дано 800 р. Митрополит испугался было огромной суммы, но о. наместник тотчас же уменьшил её, отделив 1000 на скит, кажется столько же на новую пустыньку и ещё куда-то.

1860 г. июня 13. Вчера митрополит поставил Александра Васильевича Горского в протоиереи, дав притом набедренник, не спрашиваясь Синода. Да я думаю – некого и спрашивать. Григорий, говорят, опасно болен. Пишут и

–582–

о Псковском⁶⁴⁸, что он собирается умирать. О. Мисаил⁶⁴⁹ теперь в Лавре проездом в Москву для лечения. Действительно весьма расслабленный и притом страдающий ипохондрией. О. наместник готов успокоить его где-либо в своих обителях.

До митрополита дошёл перевод книги Бытия, напечатанный в Лондоне. Издатели стараются представить исторические книги свящ. Писания чем-то вроде Багаборахты или поэмы Гомера; руководствуются в переводе преимущественно переводом еврея Бениша⁶⁵⁰ с еврейского на английский.

1860 г., июня 16. Экзамены наши идут обычной чредой. Митрополит кроме археологии был на церковной истории и два раза на философии. О последнем классе заметил после Ректору, что фразы пустые часто допускаются, и у студентов мало положительных познаний. Последнее правда, но вина в первом не лежит на наставниках. Студенты часто отвечают так, что наставник не видит признака своих лекций. На публичные экзамены, которые назначены 25 и 27-го, велел пригласить обер-прокурора.

Димитрий действительно назначен светскими, но тут было много ещё столкновений с наместником и это назначение спасло его от больших неприятностей. В Вифании заложили

новую церковь двухэтажную у южной стороны митрополичьего дома и уничтожают прежнюю домовую церковь Платона⁶⁵¹.

1860 г., августа 22. Часу в 11-м вечера приехал пароход наш в Ярославль и в 1-м часу ночи в дили-

—583—

жансе общей пользы отправились мы в путь. В Ростове успели только зайти в собор и напиться чаю. Всю дорогу от Ярославля мочил дождь, проникавший каплями и сквозь крышу тарантаса на нас. В лавру приехал 18-го. Здесь нашёл всё благополучным; была холера, но прекратилась. Она теперь в Переяславле, но не сильна. Александр Васильевич возвращается, но остался до 16-го в Питере, чтобы быть представленным Государыне Императрице. Если представление не состоится 16-го, то может быть останется он и долее. По комитету ничего не сделано, да и не надеется А. Васильевич, чтобы вышло что-нибудь от существующих членов. Государь Наследник, будучи у митрополита, хвалил „Православное Обозрение“ и в нём статью о происхождении рода человеческого, потому что она писана спокойно и без желчи, чего другие не выдерживают⁶⁵².

Митрополит преследует и наименование комитета комитетом о преобразовании училищ, а велит просто называть комитетом об училищах. Двукратно он говорил Ректору, что ученики семинарии лучше отвечают, нежели ученики академии и это, прибавил он оттого, что не требуют отчёта в уроках. Ректор заметил было, что студентам не понравится, если будут у них требовать отчёта в уроках. „Это подло, вскричал митрополит, смотреть на это, что понравится студентам“. Митрополит велел сделать помощником о. Михаила⁶⁵³, возводимого в сан архимандрита. Бывшему у нас первым Иванцову⁶⁵⁴ не хочет давать места в своём округе и его кажется, возьмут в Петербургскую академию. Второй студент, назначенный в Ярославль, едет диаконом в Штутгарт. Обер-прокурор не был ещё, но собирается в Лавру, за-

—584—

держанный, как мне говорила княгиня Горчакова, приездом Государя.

Преосвященный Алексей Тульский⁶⁵⁵ сухо принял Исидора и теперь толкует, что он уйдёт его куда-нибудь далеко. Без звона встречали его по епархии, не позвонили и в Туле при въезде, сделали плохой обед и только когда выезжал он, сделали звон. Это бросилось в глаза, особенно в сравнении с Орловской епархией, где повсюду встречали и провожали его звоном.

Во время своего пути из Ярославля с одним казанским помещиком слышал отзывы об Афанасии⁶⁵⁶ очень неблагоприятные.

Получено у нас в цензурном комитете письмо Урусова к митрополиту о том, что указ синодский о пожертвованиях в пользу христиан турецких не был перепечатываем в периодических изданиях. Самого формулярного указа не приложено. Пришёл указ Синода, извещающий об освобождении редакции Православного Собеседника от нашей цензуры.

1860 г., сентября 1. Передвижка архиереев едва ли коснётся Вас. В Крым назначают Алексея⁶⁵⁷, в Волынь – Нижегородского⁶⁵⁸, в Могилёв – Самарского⁶⁵⁹. Митрополит наш не доволен всеми назначениями, начиная с Иоанникия⁶⁶⁰. 28 и 29 пробыл в Москве и видел Иоанникия, который не радостно едет в свой путь. Затрудняются выбором архиерея в Саратов. Я воротился вчера с А. Васильичем. Было у них четыре заседания, на которых ничего не решили. Сущность нового проекта в том, что

–585–

образование духовное хотят разделить на три четырёхлетия, – первое класс грамматический, второе словесно-философский, третье богословский. Кончившие курс в словесно-философском должны иметь право гимназистов. Вступившие на богословский курс должны воспитываться уже строго по-монашески. Все эти преобразования требуют денег и потому полагают 1) отнести содержание семинарий на счёт епархий, 2) уничтожить духовно-учебное и хозяйственное управления, как бесполезные и только поедающие деньги. Здесь-то и есть пункт столкновения с светскими.

Предоставление прав гимназистов кончившим курс в словесно-философском отделении будет иметь следствием то, что для священнических мест не найдётся священников. А. Василич признаёт неспособными людей, участвующих в комитете. У самого Дмитрия нет твёрдых убеждений, и он поручил Ал. Вас. умолять Московского, чтобы он вступился в дело. Московский сказал, что он не составил ещё определённых убеждений, но не стоит безусловно за старый порядок. Дмитрий опасается, что будет революция. Слухи носят, что в Малороссии готовится возмущение, чтобы образовать особую республику. Обер-прокурор сказал Иоанникию, что наместник Варшавский отпущен за границу. Это знак, что Государь не скоро будет в Варшаве. Гарибальди уже в Неаполе. Подписка в пользу сирийских христиан⁶⁶¹ идёт потому, что и униаты тамошние обещались присоединиться к православию, только бы зависеть от русской церкви, а не от греческой. Митрополит в бытность Государя в Москве имел продолжительный разговор с Государем по поводу освобождения крестьян. Государь назвал это дело – делом важным для церкви. Митрополит доказывал, что для церкви всё равно – есть ли рабство или нет, только бы все исполняли христианские обязанности. Такой разговор не понравился Государю. Нашлись люди, которые сделали приложение из слов митрополита к устройству государственному, именно, что для церкви всё равно, будет ли монархия или республика.

–586–

1860 г.⁶⁶² Вчера служил здесь Нектарий, Ваш сосед по месту служения. Привёз немало нового. Он сказал, что Вас думают перевести, что предлагали на Волынь, но Урусов восстал против этого, указывая на слабость Вашего здоровья и говоря, что управление 1200 церквями убьёт его. Надобно побережь его. Илиодор Курский⁶⁶³ подал в отставку, в протоколе подписано его увольнение, но теперь опять хлопочет, чтобы остаться управляющим епархией, потому что бездействие членов от паралича несколько ослабляется. Но этой просьбы не примут. Антоний Кишинёвский⁶⁶⁴, кажется на его место. Антоний Нижегородский⁶⁶⁵ просил формально оставить его хотя на два

года в Нижнем и доложить о сём Государю, но на это не решились. В Ковно не назначают до приезда Иосифа и полагают, что там будет Александр Ректор⁶⁶⁶. Павла⁶⁶⁷ предполагают перевести на место Александра. В Вологду на место Ювеналия⁶⁶⁸ назначают инспектора Орловской семинарии Ионафана⁶⁶⁹.

Государь двукратно спрашивал о ходе дел в комитете преобразования духовных училищ. Между прочим поводом к вопросу было донесение Могилёвского губернатора, который самым дурным образом отозвался о духовенстве и, не обвиняя в сём архиерея, всё приписал системе воспитания, прибавив, что до тех пор, пока будет идти так образование от духовенства нечего ожидать. Во втором приказе Государь велел ещё в комитет пригласить двух протоиереев и одного указал –

–587–

именно Рождественского⁶⁷⁰, другого выбрать Богословского⁶⁷¹. Ждут замечаний Московского митрополита на первые действия комитета, известие о которых привёз А. Васильевич. Митрополит не соглашается на то, чтобы содержание семинарии легло на епархии, но соглашается на подчинение их архиереям. Он указывает на то, что Московская епархия не в состоянии была бы содержать свои училища духовные.

В Петербурге хотят печатать в Христианском Чтении перевод книг ветхого завета и сначала учительных. Издание византийских историков остановлено. Едва ли допечатают и то, что уже переведено. Исидор высказал, как уже решённое дело: студентов Казанской академии разместить по прочим академиям, а там открыть миссионерскую академию. Только не знают, как доложить об этом Государю и как отказаться от Аракчеевского дома. У Григория нашли в бумагах проект перенесения академии в Юрьев монастырь с тем, чтобы воспользоваться 300,000 р. положенными графинею на всякий случай. По случаю болезни Государыни Императрицы телеграфом вызвана Ольга Николаевна и Государь на двое суток сокращает своё пребывание в Варшаве. У Государыни большой упадок сил, так писал и митрополит к наместнику.

Когда о. наместник был у митрополита, приехал граф Толстой и признал нужным сделать выговор от Синода Васильеву⁶⁷² за его неосторожные действия. Не нравится и церковь им строенная, совсем не имеющая православного характера.

О предпринимаемом Краевским энциклопедическом лексиконе, говорит Нектарий, что в нём предполагается развить целую систему антихристианскую в роде энциклопедии XVIII века.

—588—

1860 г., сентября 26-го дня. Движение Архиереев, кажется, закончилось. Евсевия⁶⁷³ перевели в Могилёв, на его место — Парфения⁶⁷⁴, на место Парфения, Порфирия⁶⁷⁵, на его место Филарета Ковенского⁶⁷⁶. В Тулу назначили Никандра, в Нижний — Нектария, в Новгород в Викарии — Феофилакта⁶⁷⁷. На место Нектария прочат Иоанникия⁶⁷⁸ Киевского. Леонид со слезами умолял Московского не удалять от себя и его молитва услышана. Владимир Тихвинский принят Митрополитом холодно и ждут, что он будет уволен на покой. В Юрьев назначен Архимандрит, но кто? не знаю. — Составлен план преобразования Христианского Чтения на будущий год, но сущность его неизвестна.

24-го числа Митрополитом получено письмо за собственной подписью Государя с известием о рождении сына Павла. Привёз Генерал-Адъютант Демидов. — Носились слухи, что Наполеон приедет в Варшаву требовать восстановления Польши, уступая взамен её России Галицию.

Если Вы сообщили Марии вести о передвижении Архиереев, то она может убедиться, что застоя в духовных делах нет. От Архангельска до Крыма, от Иркутска до Варшавы будут передвигаться вдоль и поперёк по России Архиереи. Движение будет такое, что и Русское почтовое ведомство затруднится удовлетворить ему.

Вчера вечером приехал Киевский Митрополит. Ныне в 12-м часу назначено всем нам представляться ему.

1860 г., сентября 29-го дня. Арсений прожил здесь двое суток, хотя с Московским и мало мог видаться, потому что 27-го было в скиту освящение придела во имя

Филарета Милостивого, там, где Филарет строгий приготовил себе могилу. Мы все представлялись Арсению, и когда назвали моё имя, он сказал: Вы племянник преосвященного Кирилла? Говорил о Польше. Находит, что с Поляками можно жить, но что у них есть общество восстановления Польши, и духовенство внушает, что только при католицизме они могут восстановиться. Ректор Академии католической в Варшаве предан нашему правительству, и за это оклеветан был перед папой, как изменяющий интересам Римской церкви. Он поехал в Рим оправдываться, оправдался в обвинении, но ему сказали: вы не на тех струнах играете. За то он и отозвался о Папе: *caput stultissimum*. Всем высшим духовным лицам вменяется в обязанность доносить Папе о состоянии умов, о намерениях правительства и пр. употреблять в посредство всех и особенно женщин.

Не надеется, что Комитет преобразования училищ сделал что-нибудь. Его мысль та, что каждая Академия составила свой проект и тогда было только четыре проекта. О Комитете сокращения переписки говорит, что он только увеличивает переписку. Бюрократизм так сильно развит, что без коренного преобразования невозможно ничего сделать. Когда Московский спросил Арсения почему назначен тот или другой Архиерей, он отвечал, что, не зная лично этих Архиереев, он повторял только мнение других. Советует нам особенно в денежных делах пользоваться авторитетом Московского, ибо он беспределен: для него сделают то, чего для других не сделают. — Осуждает отделение Волынской Епархии от Варшавской; не знает, чья это мысль, говорит, что это затруднит выбор духовенства для Варшавы. О назначении Евсевия сказал, что это сделано мимо Синода по воле Государя.

Студенты наши уже утверждены в степенях без чтения сочинений. Говорил Арсений, что Синод утвердил Петру Спиридоновичу выдачу оклада за французский язык с увольнением от преподавания его. Государственный контроль отобрал было типографские суммы у Синода, но Синод воротил их, и теперь эти деньги, по словам Арсения, употребляются на

выдачу чиновникам. Меня застал за письмом к Вам
Серпуховский о. Архимандрит Сергей и по-

–590–

ручил свидетельствовать Вам своё почтение. Московские газеты извещают ныне о кончине Алексея Степановича Хомякова – главы славянофилов. Жаль его, ибо он стоял и за православие. Ректором Киевской Академии делают Филарета⁶⁷⁹. Граждане Тулы хотели ходатайствовать, чтобы Алексия оставили. Ему не хочется туда ехать, и Московский замечает, что Нижегородскому унижение – назначение на Волынь – низшую по степени Епархию.

Пр. А. Беляев

Тихомиров П.В. Невежественная критика: Ответ «Церковный Ведомостям»: [По поводу рец. А. Петровского в № 41 «Церковных Ведомостей» 1903 г. на кн.: Пророк Малахия. Троице-Сергиева Лавра, 1903] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С. 591–600 (2-я пагин.)

–591–

По примеру одного из персонажей известной Крыловской басни, ответом на невежественную критику могло бы быть только презрение: „вспорхнул – и полетел за тридевять полей“... К сожалению, не всегда это средство бывает вполне целесообразно. Оно не всегда гарантирует потерпевшую сторону от того, чтобы до неё не долетали в разнообразной форме отголоски невежественной выходки. А затем, – и это гораздо важнее, – человеческое невежество может располагать услугами прессы (иногда – даже органов, претендующих на некоторую авторитетность), распространяя, таким образом, и в массе читающей публики ложный взгляд на известного автора. К этому деянию, граничащему с клеветой или публичным опорочением доброго имени, уже трудно отнестись с презрительным равнодушием. В таком именно положении нахожусь я в отношении к заметке г. А. Петровского в № 41 „Церковных Ведомостей“ за 1903 г. о моей книге: „Пророк Малахия (1903 г., стр. XIX+596)“. Я уже с конца августа 1908 г. нахожусь в некотором роде „за тридевять полей“, за пределами нашего дорогого отечества; но „дым“ его доходит до меня и сюда, и не скажу, чтобы он был „сладок и приятен“. Меня и здесь (в Берлине) познакомили с заметкой г. Петровского. Моей первой мыслью было пренебречь ею, хотя она и в достаточной мере меня возмутила. Но затем я стал получать из разных мест России выражения то негодования по поводу невежественной

–592–

развязности моего рецензента, то простого недоумения. В виду этого, – так как моя безответность могла бы показаться

двусмысленной, – я решил отозваться на заметку г. Петровского краткой характеристикой того научного багажа и тех упрощённых приёмов, с какими он приступил к оценке моей научной работы. Вдаваться с ним в полемику я не намерен, потому что с невежеством не полемизируют, а его достаточно только характеризовать.

Прежде всего, не желая быть несправедливым к г. Петровскому, я должен к чести его сказать, что заметка его о моей книге в общем написана в тоне благожелательном. Как его суждения об отдельных частях моего исследования, – по намерению критика очень одобрительные, – так и общее заключение, гласящее, что „указанные (в рецензии г. Петровского) недостатки теряются в массе представляемого исследованием автора (т. е. моей книгой) ценного материала“ (Церк. Вед. 1903 г. № 41, прилож. стр. 1601:2), показывают, что пером критика двигало отнюдь не враждебное отношение ко мне или моей книге, и что его тем не менее возмутительное суждение о ней является просто грехом „неведения“. Но это – не скромное неведение, а соединённое с большой самоуверенностью и маскирующееся „учёным видом знатока“, вследствие чего оно даже может импонировать иному читателю, не знакомому ни с моей книгой, ни с относящейся к её предмету литературой. Вот эта-то симулируемая критиком учёная авторитетность и составляет самую возмутительную особенность его заметки. Конечно, в хорошем журнале нетерпим уже и сам факт помещения рецензии незнакомым с предметом рецензентом; но „Церковные Ведомости“ уже давно приютили на своих страницах немногочисленную компанию присяжных критиков сомнительной учёной компетенции и до некоторой степени приучили своих читателей чуть не в каждом номере встречать гг. Петровского, Сменцовского, Белявского и др. под., трактующих о самых разнородных литературных явлениях в области богословской, церковно-исторической и канонической науки. И тем не менее, я до последнего времени не думал, – может быть только потому, что не приходилось на себе

–593–

самом этого испытать⁶⁸⁰, – чтобы эти критики могли брать такой бесцеремонно-авторитетный тон и были так невежественны в предмете и легкомысленны в отношении к чтению рецензируемых книг. Мне казалось, что уж если человек пристроился к известному амплуа, которое ему, строго говоря, не по плечу, то он, по крайней мере, сумеет вести эту роль осторожно, не вызывая нареканий, т. е., – в применении к данному случаю, – не провираясь грубо. Заметка г. Петровского показала мне, что гг. рецензенты „Церковных Ведомостей“ и эту, так сказать, дипломатическую свою задачу понимают очень упрощённо, лишь в отношении к одной из затрагиваемых ими сторон, именно к читающей публике: здесь они сумели набить руку и усвоить себе такой уверенно-спокойный, авторитетный и осведомлённый тон, что только в редких случаях истинные размеры их компетенции становятся очевидны и для неспециалистов-читателей. От изобличений же авторов они ограждены принципиальным недопущением со стороны редакции „Церк. В.“ полемики и опровержений. Под этой надёжной защитой они распустились до того, что не считают даже нужным читать рецензируемых книг, а только разрезают их наудачу в двух-трёх местах и затем с лёгким сердцем пописывают, что Бог на душу положит, не особенно заботясь о соответствии своих суждений как с содержанием обозреваемой книги, так и с положением в науке трактуемых ей предметов.

Всё сказанное вполне подтверждается заметкой г. Петровского о моей книге. Мой рецензент совершенно незнаком ни с положением в науке обсуждаемых мною вопросов, ни с относящейся сюда литературой и очень мало знаком с моей книгой. Совершенно очевидно, что при таких условиях нельзя браться за рецензию. Но г. Петров-

–594–

ского такие пустяки не останавливают. Он пишет, – и на взгляд неспециалиста-питателя получается даже довольно приличная рецензия: с достаточной похвалой автору и с указанием достоинств и неизбежных во всяком человеческом творении недостатков. Но вследствие указанного его трёхстороннего невежества, и похвала его получает характер

двусмысленный, и характеристика моей работы не соответствует действительности, и критические замечания совершенно несправедливы.

Так мой рецензент признает моё исследование „как труд экзегетический, стоящим несравнимо выше русских толкований на книгу пророка Малахии, являвшихся прежде“ (стр. 1602:2). По-видимому, мне должно быть очень приятно; но если знать, *что именно* являлось раньше на русском языке по толкованию пророка Малахии, то похвала эта окажется довольно „студёной“ и отнюдь не лестной⁶⁸¹... Справедливость требовала, чтобы рецензент ценил мою книгу (в благоприятном или неблагоприятном смысле, – это уж дело его убеждения) с точки зрения тех притязаний, какие она сама заявляет. Я стремлюсь дать исследование, которое бы не только стояло на уровне образцов западноевропейской науки и использовало все существенные результаты, достигнутые последней в изучении моего предмета, но и прибавило к ним нечто самостоятельное и новое. Моему рецензенту и следовало сказать, насколько мне удалось разрешить именно *эту* задачу. Для такого суждения ему, конечно, необходимо было сравнить результаты моей работы с тем, что сделано на западе, а не ограничиваться указанием на русскую литературу о Малахии, представляющую из себя частью печатавшиеся в епархиальных ведомостях семинарские записки по священному писанию, частью лишь назидательное чтение без претензий на научность и только в одном случае – попытку (довольно, впрочем, неудачную) поработать над предметом научно. Но само собой понятно, что раз г. Петровский

–595–

с иностранными комментариями на Малахию незнаком, он и *не мог* сравнить с ними мою книгу. Он сравнил её только с тем, что ему доступно, и, по-видимому, думал в простоте сердца сказать что-нибудь для меня лестное, поставив её „несравнимо выше“ и этих знакомых ему книг. Вот уж и вспомнишь тут, что иногда бывает „простота хуже воровства“...

Характеризуя исагогическую часть моей книги (I часть), г. Петровский задачу моей работы полагает в „пересмотре

литературы о книге пророка Малахии“ (стр. 1599). Ясно, что *рецензент не прочитал моей книги*, а чисто а priori сфантазировал, чем бы я мог заниматься. Никогда такой задачи я себе не ставил: *не литературу* я желал пересматривать, а стараюсь, насколько возможно, решить различные *вопросы*, связанные с книгой пророка Малахии. Критический же элемент здесь играет у меня служебную роль, – подчинённую положительным задачам. Читавший мою книгу не мог бы этого не видеть. Как, спрашивается, назвать эту манеру *писать рецензии, не заглядывая в рецензируемые книги!*.. И любопытна развязность, с какой г. Петровский далее сообщает, что у меня „разбор и опровержение разнообразных взглядов“ только „сопровождается установлением определённых положительных выводов“ (там же). Но он не ограничивается тем, что сам *сочиняет содержание исagogической части моей книги*, а – представьте себе! – даёт даже и *критическую оценку* этой своей выдумки. И нельзя при этом ему отказать в ловкой сообразительности. Совершенно логично, в духе установленного им взгляда на мою работу, он рассуждает: „само собой понятно, что работа подобного рода требует со стороны автора критического чутья, но по своим результатам она не может быть названа новой, оригинальной“ (там же). Да, г. Петровский, может быть, это и „само собой понятно“ относительно работ „подобного рода“; но ведь моя-то работа – не „подобного рода“; – какое Вы имеете право судить а priori, а не на основании действительного знакомства с делом? Ведь по чувству самой элементарной справедливости Вы должны были бы сначала почитать мою книгу, а потом уже и говорить о том, что в ней есть и чего нет.

Но недаром, как я сказал, рецензенты „Церковных
–596–

Ведомостей“ набили себе руку в своём ремесле. Мой критик понимал, что голословность может показаться подозрительной и читателям, не видавшим моей книги. Чтобы избежать такого нежелательного впечатления, он вдаётся в некоторые подробности относительно моего пользования бывшими у меня научными пособиями; но и эти подробности он

опять берёт не из моей книги, а выдумывает. Он имитирует осведомлённость и при этом говорит нечто нестерпимо-несправедливое и неверное: „примыкая к представителям ортодоксального западного библейского направления, автор находит у них вполне достаточное количество материала и для опровержения ложных взглядов (?), и для подтверждения достоверных (?)“ (там-же). Менее всего я повинен в приписанной мне здесь рецензентом „ортодоксальности“ и признаю это с его стороны опять тоже *чисто априорным рассуждением* с точки зрения выработанного в сравнительно старые годы русской богословской науки представления об *обязательном шаблоне* учёно-богословских работ в России: предполагалось, что работы по Священному писанию должны писаться в духе какого-то западного ортодоксального направления. Но я именно этому-то шаблону не следую и безусловно его отвергаю, чего критик не мог бы не заметить, если бы читал мою книгу⁶⁸². Вообще устарелое деление библеистов на „ортодоксальных“ и „отрицательных“, в применении к исследователям книги пророка Малахии безусловно неуместно, потому что в этой области свободное научно-критическое исследование нигде серьёзно не сталкивается с какими-либо догматическими и конфессиональными препятствиями. Те немногочисленные учёные работы по Малахии,

–597–

которые тем не менее заметно проникнуты конфессиональными и апологетическими тенденциями, теряют вследствие этого немало в своей научной ценности. И я в предисловии к моей книге совершенно открыто заявляю, что моя задача – критика и реставрация Малахиинна текста, установка его исторического смысла и объективное решение всех так называемых исагогических вопросов, касающихся его. Я отнюдь не стремился, – да по существу моей задачи и не мог стремиться, – „к опровержению ложных взглядов и подтверждению достоверных“ (как хочет представить мой рецензент), потому что ложность или достоверность известного научного взгляда не была для меня чем-то а priori известным, а

вытекала из объективного обсуждения фактических и документальных данных по тому или иному вопросу. Я стремился к *отысканию* истины, а priori для меня не известной, а не к *защите* каких-либо предзанятых, мнимо „достоверных взглядов“. Моя задача была не апологетическая, а чисто научная⁶⁸³. Поэтому я ни к какому направлению заранее и не „примыкаю“. Если же рецензент в своих (приведённых мною выше) словах желал указать только на *совпадение* в некоторых случаях моих выводов и аргументации с выводами и аргументацией известного западного направления, то и здесь он сфантазировал совершенно невпопад: в тех случаях, когда я, – употребляя неудачное выражение г. Петровского, – „примыкаю“ к каким-либо западным учёным, *такими учёными, по большей части, оказываются не писатели так называемого „ортодоксального“ направления* в роде Генгстенберга, Рейнке и т. п., а *представители, если угодно, „отрицательного“, вернее – критического направления* вроде Велльгаузена, Штаде, Новака, Корниля, Кенига и др. Это, подтверждая сказанное мною о неуместности (по крайней мере, в отношении к пророку Малахии) принимаемой г. Петровским классификации западных учёных на „ортодоксальных“ и „отрицательных“, подтверждает также и

–598–

мои слова о том, что он моей книги не прочитал, а характеризовал её наобум с точки зрения априорного, казавшегося ему непреложно обязательным шаблона⁶⁸⁴.

Критическая оценка исagogической части моей книги формулируется рецензентом в положении: „среди этого повторения взглядов западных библеистов заметны по местам и следы самостоятельности“ (указываются стр. 69, 113 и сл., 126 и сл. моей книги). Каков тон и какова документальность!.. Критик не желает быть несправедливым к автору и, как человек вполне осведомлённый, ясно видящий, что у автора (т. е. у меня) есть заимствованного, и что своего, благосклонно отмечает последнее и ставит это мне в заслугу. Доверие читателя этим безусловно подкупается, и он способен серьёзно поверить, что г. Петровский действительно знаком с предметом.

Пусть указанные страницы взяты наобум, а две последних даже и не особенно удачно, – ведь читатель проверять не станет!..

Но в настоящем случае г. Петровский не только позирует пред читателями, рисуясь своими мнимыми познаниями, но и совершает нечто более неблагоприятное по отношению к рецензируемому автору: ведь раз он саму задачу моего исследования полагает (неправильно) лишь в *пересмотре литературы*, то это „повторение“ чужих взглядов получает весьма недвусмысленный вид упрёка мне в *компилятивности*. Чтобы делать такой серьёзный упрёк, надо тщательно сличить мою работу с трудами моих предшественников. Если же рецензент садится писать о книге, только разрезав её в двух-трёх местах, не уяснив себе точно моей задачи, не разглядев, как следует, к кому я „примыкаю“, и не зная той литературы, с какой я имел дело, – то как назвать такой по-

–599–

ступок?.. Я думаю, что едва ли кому нужно подсказывать название, по справедливости заслуженное моим критиком⁶⁸⁵...

Суждение об экзегетической части моей книги само по себе ничего обидного для меня не содержит, если не считать несколько подчёркнутого стремления критика взглянуть на разбираемую книгу сверху вниз: „применение указанных приёмов (предварительно г. Петровский характеризует приёмы моей работы) даёт в результате вполне достаточное объяснение текста, но в некоторых местах последнее нуждается в поправках“ (стр. 1600:1). Несомненно, что в книге, состоящей почти из 600 страниц, должно найтись даже не мало мест, нуждающихся в поправках. Но если вспомнить о размерах научной компетенции моего критика, то впечатление получается совершенно иное. И если обратиться к отдельным (очень немногочисленным) замечаниям г. Петровского против моего толкования тех или иных случайно взятых мест Малахии, то прежде всего надо будет ещё раз констатировать его незнакомство с моей книгой. Вопреки моему решительному заявлению, обстоятельно доказываемому на протяжении многих страниц, – что „каждая речь пророка Малахии образует новый отдел книги, обыкновенно не имеющий близкого логического

отношения ни к предыдущему, ни к последующему“ (стр. 87 и след.), – он одно своё возражение строит на предположении логической связи между первой и второй речью. Затем, точно также встречаемся мы здесь и с дутыми попытками пустить читате-

–600–

лям пыль в глаза своей якобы научной серьёзностью посредством буквального цитирования одного места по-гречески и по-еврейски; в последнем случае, – конечно, с неизбежным у подобных импровизированных гебраистов враньём в чтении⁶⁸⁶... Вообще, г. Петровский остаётся верен себе и здесь: имитирует знания и осведомлённость в надежде, что читатели его проверять не станут и не всегда смогут; – кому, в самом деле, охота задумываться, насколько к делу приводится греческий текст? а что своей цитацией еврейского текста (тоже ничего не доказывающей) критик обнаружил только своё невежество в еврейском языке и даже неумение читать по-еврейски, этого многие даже и не способны заметить, а впечатление-то, между тем, получается всё-таки довольно внушительное.

Оканчивая свою заметку, я считаю нужным прибавить, что я намеренно поставил в её заглавии: „Ответ Церковным ведомостям“; а не „ответ г. Петровскому“. Я отнюдь не думал оправдываться или защищаться против упрёков моего... затрудняюсь сказать... критика, потому что ведь его писание, собственно говоря, и не заслуживает имени критики. Мне только хотелось, охарактеризовавши эту литературную манеру, спросить: уместно ли в уважающем себя органе такое компрометирующее сотрудничество?

П. Тихомиров

Берлин,

1904 г. 1 февраля.

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 5
(1874–1879 гг.) Год: 1879] // Богословский вестник
1904. Т. 1. № 3. С. 865–912 (3-я пагин.).
(Продолжение.)

–865–

1879 г.

Страдания Князя продолжались до 15-го числа. В этот день, в 7-м часу утра, он скончался на 44 году жизни (род. в 1836 г.). 17-го ч., в субботу, в 3 часа пополудни, был вынос тела из дома в Кафедральный Собор со всеми подобающими почестями. В этот же день прислана была в канцелярию губернаторскую, а ночью расклеена была по городским столбам, от гнусной социально-революционной партии прокламация, под заглавием: „Казнь князя Крапоткина“. В прокламации этой князь обвинялся в жестоком будто бы обращении с арестантами Ново Борисоглебской каторжной тюрьмы, в неверном донесении о студенческой истории 14-го декабря 1878 г. и проч...

18-го ч., в воскресенье 1-й недели великого поста, совершено было после литургии в кафедральном соборе торжественное отпевание над телом почившего в Бозе Князя. При этом произнесено было, по моему поручению, назидательное слово Профессором Богословия в Харьковском Университете, Протоиереем В. И. Добротворским, духовником умершего Князя⁶⁸⁷. После отпевания в соборе, гроб с телом Князя перенесён был в Покровский монастырь, и поставлен в папертях нижней церкви, где и оставался до первых чисел Марта, а затем перевезён был в Москву, где и похоронен был в Новодевичьем монастыре 8-го марта. После литургии, совершённой Преосвященным Амвросием, епископом Дмитровским, пред преданием тела земле произнесено было преосвященным замечательное слово, на тексты „Огонь пришёл

Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся (Лк.12:49)⁶⁸⁸.

Нескоро могли разведать, кто был виновником убийства Князя Д. Н. Крапоткина. Наконец раскрыто было, что убийцей Князя был сын Киевского 2-й гильдии купца, еврей Григорий Гольденберг, в соучастии с дворянином Волынской губ. Лудвигом Александр, Кобылянским⁶⁸⁹.

—866—

1879 г.

Возвратимся назад.

На другой день после горестного события с Князем Д. Н. Крапоткиным, т. е. 10-го февраля получено было мной конфиденциальное письмо его от 4-го числа за № 190, следующего содержания:

„В № 141 газеты „Телеграф“ за прошлый год помещена статья, в которой сообщается о неблагоприятном действии, какое оказывает на нравственное состояние арестантов пребывание в Ново Борисоглебской каторжной тюрьме, и сведения об этом извлечены из статей бывшего священника при Ново Борисоглебской каторжной тюрьме Александра Анисимова, находящегося ныне на приходе в г. Изюме, помещённых первоначально в *Харьковских Епархиальных Ведомостях*, а затем в журнале Странник (в ноябре минувшего года).

Господин Управляющий Министерством Внутренних Дел нашёл, что подобные сообщения в печати представляются не соответствующими цели во всех отношениях, и потому нельзя не желать, чтобы такие корреспонденции не были сообщаемы священником Анисимовым.

О таковом мнении Г. Управляющего Министерством считаю долгом сообщить Вашему Преосвященству на тот конец, не признаете ли необходимым внушить священнику Анисимову, чтобы он впредь воздержался от печатания статей, касающихся Ново Борисоглебской каторжной тюрьмы, в которой он состоял настоятелем.

Поручая себя Архипастырским молитвам Вашим, с истинным почтением и совершенной преданностью имею честь

быть“...

Вслед затем, по сему же предмету, получено было мной конфиденциальное также письмо от 20-го марта, за № 300, от преемника Князя Крапоткина, свиты Его Величества Генерал-Майора, Виктора Вильгельмовича Фон-Валя, в котором он писал мне:

„Г. Министр Внутренних Дел письмом от 13-го сего марта за № 2149 уведомил меня, что в № 61 газеты „Русские Ведомости“ помещена корреспонденция из Харькова, в которой между прочим приведена проповедь священника местной Центральной Каторжной Тюрьмы.

В этой проповеди, напечатанной будто бы в местных

—867—

1879 г.

епархиальных ведомостях, в самой положительной форме, как выражается корреспондент, сообщается следующий факт: „из всего населения Каторжной Тюрьмы, состоящего из 500 человек, в течение только четырёх месяцев прошлого года умерло 200 человек от цинги“.

Вследствие сего Его Высокопревосходительство просит меня сообщить подробные сведения о числе умерших в упомянутых двух тюрьмах за 1878 год с указанием от каких болезней последовали смертные случаи, присовокупив вместе с тем сведения о том, кто именно из священников сообщил эти сведения.

Сообщая об этом, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство не отказать сообщить мне, кто из священников говорил подобную речь и была ли она напечатана в Епархиальных Ведомостях, в каком случае просил бы прислать мне этот №.

Поручая себя Архипастырским молитвам Вашим, с истинным почтением и совершенной преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства покорным слугой“ и пр.

На это отвечал я от 24-го того же марта за № 18: „Ваше Превосходительство, Милостивый Государь!

Конфиденциальным письмом от 20-го текущего марта за № 300 Ваше Превосходительство просите сообщить Вам, кто из

священников местных центральных каторжных тюрем говорил проповедь, в которой будто бы сообщается следующий факт: из всего населения Каторжной Тюремы состоящего из 500 человек, в течение только четырёх месяцев *прошлого года*, умерло 200 человек от цинги.

На это долгом поставляю ответствовать Вашему Превосходительству следующее:

1) Говорил ли кто из священников двух центральных каторжных Тюрем Харьковской губернии Ново Борисоглебской и Ново-Белгородской в прошедшем 1878 г. проповедь, в которой бы сообщался приведённый выше факт о смертности заключённых в той или другой тюрьме, мне неизвестно.

2) Между тем, мне известна статья (а не проповедь) священника Соборной о. Изюма церкви Александра Аниси-

—868—

1879 г.

нова, под заглавием: „Наказанный и помилованный грешник“, в которой, между прочим, действительно встречаются слова: „в этой (т. е. Ново-Борисоглебской) тюрьме за четыре только месяца умерло от цинги 200 душ“. Но —

3) Принимая в рассуждение, что статья эта первоначально напечатана была (без моего ведома) в № 51 Одесского Воскресного листка за 1877 г. и затем, по просьбе автора, перепечатана в № 17 Харьковских Епархиальных Ведомостей 1878 г., и что священник Анисимов состоял настоятелем при церкви Ново-Борисоглебской Центральной Тюремы с 24 июля 1869 г. по 28-е октября 1870 г., как видно из клировой ведомости о соборном изюмском причте, нельзя не видеть, что означенный факт никак не может относиться к минувшему 1878 году; но он относится, очевидно, к 1870 году, когда в помянутой Ново-Борисоглебской тюрьме, как усматривается из представленной мне справки из Архива Харьковской Д. Консистории, умерло, не считая иноверцев, 190 душ христиан, в том числе 122 — от цинготной болезни. Что же касается до 1878 г., то, по той же справке, в этом году умерло в той же Ново-Борисоглебской Тюреме только 54 души, в том числе 40 душ от цинготной болезни.

Препровождая при сём означенные № № Одесского Воскресного листка и Харьковских Епархиальных Ведомостей, с истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть“...

10-го же февраля получено было мной письмо от П.И. Батюшкова, который писал мне от 6-го числа:

„Надеюсь, что Ваше Преосвященство изволили, своевременно получить пожертвованные дочерью Ивана Ив. Четверикова, вдовой Ек. Ив. Стахеевой, потир и крест, предназначенные ею для бедствующих церквей Болгарии и, что, как этот дар, так и вещи, собранные Вами по Епархии, отправлены к месту назначения.

Прилагая при сём вырезку из сегодняшнего Московских Ведомостей (письма г. Дринова), указывающую ближайшие пункты для отправки утварных вещей и книг в Болгарию, думаю, что указание это будет для Вас не бесполезно.

На случай получения Вашим Преосвященством из

—869—

1879 г.

Москвы письма или писем от лиц, которые завидуют Вашему религиозному — патриотическому настроению и действию, — о чём до меня доходят смутные слухи, — прошу Вас, Владыко, не смущаться. Святое дело, которое Вы предприняли, по собственному вчинанию, будет всегда святее и выше дела, начатого по внешней инициативе, и по получении от Вас извещения, что вещи отправлены, я почту обязанностью и долгом довести о том что Вы изволили сделать до сведения Г. Обер-Прокурора Св. Синода, при просьбе повергнуть то, что Вами сделано, к стопам Освободителя Болгар“.

В тот же день я отвечал на это письмо:

„Спешу известить Вас, что посланные Вами вещи получены мною с почты через несколько дней по получении вашего почтенного письма от 20-го января и что они вместе с собранными у нас вещами уложены и приготовлены к отсылке, но Начальство железной дороги ещё не приняло их по причине множества груза, потому и медлил писать Вам. Как скоро будут

сданы вещи, я поспешу обстоятельно уведомить о том Ваше Превосходительство.

Указаниями приложенной при Вашем письме вырезки из Москов. Вед. мы постараемся воспользоваться.

Если Вашему Превосходительству угодно будет довести до сведения Г. Обер-Прокурора Св. Синода о наших пожертвованиях, то я покорнейше прошу обратить при сём внимание на труды моего Кафедрального Ключаря Протоиерея С. Илларионова. Он и принимал, и записывал, и разбирал, и закупоривал доставляемые пожертвования и распоряжается их отправкой. Ему отчасти помогал во всем этом другой Протоиерей того же собора И. Дахневский“.

12-го ч. от того же П.Н. Батюшкова получаю телеграмму следующего содержания:

„Убедительнейше прошу телеграфировать возможно подробно о состоянии здоровья Князя Дмитрия Николаевича. Получили ли заказное?“

Тотчас же я отвечал на это телеграммой:

„Вчера состояние здоровья Князя было довольно удовлетворительно; сегодня хуже. Ответ на Ваше письмо послан вчера“.

—870—

1879 г.

Вслед затем от 15-го числа я снова телеграфировал П. Н-чу:

„Сегодня, в седьмом часу утра, скончался Князь Дмитрий Николаевич Крапоткин“.

Получив эту телеграмму Помпей Николаевич в тот же день писал мне:

„Почтеннейшее письмо Вашего Преосвященства, от 10-го числа, и печальную телеграмму сегодняшнего числа, о кончине Князя Дм. Ник. Крапоткина, я имел честь получить сейчас.

Предполагая съездить на следующей неделе в Петербург, я почту долгом лично доложить г. Обер-Прокурору Св. Синода о пожертвованиях, сделанных вашей епархией и о трудах Протоиереев Илларионова и Дахневского, по делу приёма и отправки пожертвований на Болгарские церкви, а по

возвращении в Москву почту долгом довести до Вашего Архипастырского сведения о результате моего представления.

Трагическая кончина Князя Дмитрия Николаевича производит здесь сильное впечатление. Толков множество. Познакомился я с ним ещё во время служения нашего в Западном крае и сблизился, года три тому назад, за границей, в Содене, куда Князь ездил лечить свою слабую грудь. С самого начала нашего знакомства и до последнего времени, я уважал в нём русскую струну, которую не могла порвать среда ей враждебная и в которой ему суждено было жить. Сердечно жаль его. Если Ваше Преосвященство найдёте возможным, почтой, или по оказии, уведомить меня об настоящем мотиве его убийства, Вы многим меня обяжете. Что-то не верится личной мести, и как-то мысль относится к другим мотивам. Всё, что Вы мне скажете, умрёт между нами.

Пользуясь случаем прошу Вас, Преосвященнейший Владыко, верить чувствам преданности и уважения“.

В ответ на это писал я от 22-го числа:

„На Ваш вопрос относительно мотива убийства нашего Князя могу с уверенностью сказать, что оно не следствие личной мести, а дело известной злой партии. 17-го числа, в день выноса из дома тела убиенного князя, в его канцелярию прислан был пакет за № с печатной прокла-

–871–

1879 г.

мацией, которая озаглавлена: „Казнь Князя Крапоткина“. В 1879 г. прокламации этой, обращённой к русскому обществу, покойный обвиняется в жестоком будто бы обращении с арестантами, заключёнными в тюрьмах, в неверном изложении последней студенческой истории в здешнем Университете, и пр.

Вот всё, что я могу объяснить по настоящему предмету Вашему Превосходительству.

18-го ч. с подобающими почестями мы совершили отпевание над телом Кн. Д. Н.“.

17-го ч. мной получено было два письма.

От 11 числа писала мне, сестра покойного Преосвященного Леонида, Е. В. Ушакова:

„Едва прошло два года после кончины незабвенного Владыки нашего, как Господу было угодно потребовать от нас новой жертвы. Страдания сестры моей Олимпиады Васильевны прекратились вместе с жизнью. Она была всегда подвержена нервным болезням, а получив ужасное известие о внезапной кончине Владыки, она почувствовала такую боль в ногах, которая лишила её возможности ходить. Мы постоянно питали надежду, что болезнь уменьшится и силы возвратятся; она же думала только о переселении в вечность; три раза причащалась и в день кончины соборовалась, хотя никаких смертных признаков не было. Она скончалась в 10-ть часов вечера 31-го января, в тихом сне. Брат, сестра и врач сидели возле её постели и долго боялись до неё дотронуться, боясь испугать. Я простилась с ней часу в шестом, а рано утром спешила ехать к ней – узнать, как она провела ночь, и едва отворились двери как глаза мои увидели её безгласную, бездыханную, убранный любящими нежными руками сестры и окружённую растениями, ей самой выращенными от маленьких веточек. И болезнь, и кончина, и погребение – всё было окружено такой любовью, такими заботами и попечениями, что никакой богач не купил бы их своими миллионами. В большой, белой, освещённой зале, сестра моя лежала, украшенная душистыми цветами, как будто готовясь к торжеству, с улыбкой на сомкнутых устах и ничем не напоминая смерти. Помолитесь за неё в Ваших святых молитвах и также за нас“.

–872–

1879 г.

На скорбное послание это отвечал я от 20-го числа:

„С того дня, как я получил сведение о кончине Вашей многострадальной сестрицы, я стал присоединять в своих молитвах её имя к именам почивших Ваших присных.

Нужно ли скорбеть о том, что сестрица ваша, после долговременного и многострадального подвига, почил мирным сном смерти и тихо переселилась туда, где нет ни болезней, ни печалей, ни воздыханий? Да будет ей вечная память и упокоение со святыми!

Как Вы здравствуете и здравствуют ли Ваши родные? Давно от них не имею сведений.

А мы здесь находимся под самыми тяжёлыми впечатлениями вследствие прискорбного события, совершившегося на сих днях пред нашими очами. Я разумею трагическую кончину нашего Губернатора. Тяжкие времена переживаем мы. И мало видится надежды на перемену к лучшему“.

От 14 числа Ректор Московской Д. Академии Протоиерей С.К. Смирнов писал:

„Слышу, что Вы сетуете на меня за моё молчание. Ради дней прощения прошу простить мою вину, никак не мог я справиться с моим временем, чтоб исправить всё благопотребное. История Академии печатается и постом должна появиться в свет, а я ещё дописываю последнюю главу, и посылаю за нужными для меня справками то туда, то сюда. Итак, простите.

Новый священник Вашей епархии Буткевич в письме ко мне выражает желание получить академическую степень и для сего прибыть к маю на экзамен в академию. Сочинение у него готово. Совет с своей стороны не находит препятствий допустить его до экзамена на 3-м курсе, потому что он по болезни оставил на время академию. Окажите ему милость, даровав временный отпуск из епархии.

Об издании Творений Св. Отцов с 1880 года послали в Св. Синод. Кроме Св. Епифания думаем ещё переводить Св. Кирилла Александрийского.

Устав Братства Пр. Сергия ещё не приходит из Петербурга, но благотворители уже напрашиваются, а некоторые уже благотворят“.

—873—

1879 г.

В ответ на это писал я от 27-го числа:

„Вам неточно передано, будто я сетую на Вас; не сетовал я, а недоумевал о том, получено ли Вами моё письмо: или, м. б., Вы, получивши это письмо, писали мне, но я не получил Вашего

ответа, как это раз уже и было. Теперь вижу, что и моё письмо достигло ваших рук, и Ваш ответ в моих руках.

Сердечно радуюсь окончанию вашего многолетнего труда и поздравляю Вас от души. С нетерпением жду от Вас экземпляра вашего нового произведения.

Если священник Буткевич будет просить себе отпуска для известной цели, получит его беспрепятственно. О нём имею я пока добрые вести; только слышу, что его здоровье не очень прочно. Если он получит учёную академическую степень, я буду душевно рад и буду иметь его в виду для Харькова. На сих днях скончался у меня один из Харьковских протоиереев Член Консистории (Иак. Голяховский); если бы о. Буткевич имел уже учёную степень, он мог бы занять это место“.

24-го числа скончался Член Консистории, Настоятель градской Крестовоздвиженской церкви, протоиерей Иаков Михайлович Голяховский, на 79 году от рождения. 27-го числа совершено было отпевание над телом почившего старца⁶⁹⁰.

27-го ч. вечером посетил я сетующую вдову, Княгиню Ольгу Александровну Крапоткину. Она, между прочим, рассказывала мне, что покойный муж её, незадолго до своей трагической кончины, секретно доносил Министру Внутренних Дел о состоянии Харьковской губернии и, в частности, о городе Харькове; но это донесение через несколько дней появилось уже в революционной газете: „Земля и воля“. Тут же слышал я о том, что Министр народного просвещения Граф Д.А. Толстой нередко получает от социалистов благодарственные письма за доставление им, через исключение воспитанников из учебных заведений, обильного контингента деятелей.

5-го марта писал я в Витебск А.П. Ушаковой:

„Мы пережили тяжёлые дни. Неожиданная и трагическая
—874—

1879 г.

кончина Кн. Крапоткина поразила всех нас ужасом, но при этом мы утешены были его христианскими предсмертными чувствами. Поражённый вражеской пулей, он прежде всего призвал духовника и освятил себя таинствами исповеди и причащения, а затем, накануне смерти, принял и таинство

елеосвящения. Вот, что значит получить в детстве доброе, христианское воспитание: оно никогда не погибнет бесследно. Благочестивая старушка мать, жившая зиму у сына, была свидетельницей его страдальчески-христианской кончины.

Супруга умершего Князя (урождённая Графиня Борх) – молодая женщина, лет 30-ти с чем-нибудь, воспитана также в добрых религиозно-нравственных правилах, и потому, как ни тяжело её испытание, переносит его с христианским терпением и смирением. У неё осталось на руках двое детей: девочка лет 9-ти и мальчик 6-ти лет, и третье дитя, говорят, во чреве. Материальное состояние её весьма обеспечено: кроме недвижимого имения у неё, как слышно, имеется до 300,000 руб. денежного капитала.

Почившему Князю при погребении, кроме обычных военных почестей, возданы всевозможные почести и церковные. Пока тело его оставалось в доме, мы с преосвященным викарием ежедневно, утром и вечером, по очереди совершали соборные панихиды. Вынос тела из дома я совершал сам; процессия эта продолжалась около двух часов. Отпевание в соборе совершали вдвоём с викарием, при участии всего градского духовенства.

Тело умершего Князя до сих пор оставалось в склепе при моём монастыре; завтра предположено перенести оное на станцию железной дороги, для отправления в Москву и погребения в Новодевичьем монастыре, где похоронен его отец.

Отношения наши с покойным Князем были, по возможности, мирные и добрые. Но достоинство людей мы оцениваем большей частью тогда, когда их теряем, по латинскому изречению: *Nil bonum nisi omissum*. – Не знаю, заменит ли для меня Князя Крапоткина – новый Губернатор Фон-Валь – немец, лютеранин и молодой холостяк; все – качества, для меня не вожделенные.

–875–

1879 г.

На днях возвратился из ПБ. Командующий войсками Минквиц с Генерал-губернаторскими полномочиями: это для нас

успокоительно. В его руках более средств к укрощению дерзких мятежников, притом он человек с твёрдым характером“.

12-го ч. получено было мной отношение Императорского Одесского Общества Истории и Древностей, от 9-го числа, за № 187, следующего содержания:

„С 13-го на 14-е число минувшего февраля, ночью, через запущенный городской Думой соседний Музею Общества сад, неизвестные грабители, проломав под окном Музея стену, вытащили шкаф с монетами Эллинскими и Восточными золотыми, серебряными и медными и унесли монеты в количестве свыше 5000.

Потеря трудно вознаграждаемая! – преимущественно местная коллекция монет Золотоордынских крымских ханов серебряных и медных, а также Генуэзско-татарских.

Зная тёплое сочувствие Ваше к Обществу и его коллекциям, оное уповает, что Вы, Милостивый Государь, приложите старание Ваше на приобретение Золото-ордынских, Крымско-татарских и Генуэзско-татарских монет, чтобы мало помалу восполнить заграбленное в Музее. При благосклонном содействии Вашем, есть надежда, что по времени, коллекция и прочих пропавших монет также восстановится.

Признаки главные монет Крымских ханов суть тамги:



,



,

а Генуэзских |+|,
Золотоордынских



.

Всякое приношение Ваше, Милостивый государь, также и приглашённых Вами сторонних лиц Обществом будет принято с признательностью, и имена дарителей будут объявляться в газетах“.

12-го ч. скончался Преосвященный Евсевий, архиепископ Тверской и Кашинский.

16-го числа получил я письмо из Сергиева Посада; писал мне, от 8-го числа, Ректор Московской дух. академии, протоиерей С. К. Смирнов:

„Посылаю письмо с новым нашим кандидатом Любимовым Александром, уроженцем Московской епархии, назначенным на должность помощника Инспектора Харьковской Семинарии. Примите его благовольтельно: он человек, могущий оправдать добрую о нём рекомендацию.

—876—

1879 г.

Вчера, в Москве я виделся с обоими викариями, из которых один (преосв. Амвросий) нынешний день совершает погребение Князя Крапоткина и скажет замечательное слово⁶⁹¹, которое он произнёс мне наизусть. Оно, без сомнения, будет в печати, и Вы с наслаждением его прочитаете. Надо признаться, что он великий оратор. Обер-Прокурор прислал ему весьма лестное письмо за проповедь 19-го февраля⁶⁹² и, между прочим, пишет, что он распорядился напечатанием её отдельными оттисками и разошлёт их по всем учебным заведениям министерства народного просвещения.

В цензуру представлен новый том сочинений Митрополита Филарета, состоящий из писем его к родным⁶⁹³. Переписка начинается со времени его ученичества в Троицкой Семинарии. Она весьма любопытна и составляет превосходный, ещё неизвестный в печати, материал для биографии святителя.

Живущий в Харькове, наш давний питомец, И.В. Платонов⁶⁹⁴ в письме ко мне выражает желание получить от нашей академии степень магистра Богословия. Как Вы находите сие желание?

Улеглись ли беспокойства в Харьковском Университете? Думаю, что много перечувствовали скорби по поводу этих беспорядков и Вы, хотя, по милости Божией, зараза не проникла в Семинарскую молодёжь.

Желаю Вам радостно встретить праздник Воскресения Христова“.

На письмо это отвечал я от 27-го числа:

„Рекомендованного Вами кандидата Любимова я принял, как доброго земляка. Но вот какая беда: Москвичи как

–877–

1879 г.

волки; как их ни корми, как ни ласкай, а они всё к лесу смотрят. Я ласкал Тихомирова, своего однофамильца, а он хвост показал, хотя Харьков привязал было его к себе даже узами Гименея.

Об ораторских достоинствах Преосвящ. Амвросия и говорить нечего; великий мастер. Но, если и его красноречивое слово не трогает ожесточённых злодеев, то чего ожидать от других? Лютые времена переживаем мы!..

О каком Платонове, намеревающемся искать степени магистра, пишете Вы? Я не знаю его.

С новыми полномочиями Командующего войсками здешнего военного округа и с прибытием нового начальника губернии, молодого и энергичного немца, у нас пока мирно и тихо; но надолго ли, неизвестно.

В нашей Семинарии, во всё время моего пребывания здесь, не было, по милости Божией, никаких особенных происшествий. В епархии же не без грехов.

Принося Вам и семейству Вашему усердное поздравление с приближающимся великим и светлым праздником Христова воскресения, с душевным почтением и преданностью имею честь быть“.

17-го ч. получил я из Владимира от Преосвященного Иакова телеграмму следующего содержания:

„Преосвященный Иустин⁶⁹⁵ в полночь на 17-е марта мирно скончался; отпеваем 19-го; положим в Рождественском (монастыре)“.

25-го ч. – день Благовещения Пресвятой Богородицы и вместе неделя ваий. Вечером в этот день приходит ко мне неожиданно староста Кафедрального Собора, купец Павел Ив. Рыжов⁶⁹⁶ и с сильным душевным волнением передаёт мне о тяжком соблазне, причинённом ему и всем прихожанам за ранней литургией Протоиереем Николаем Павловым. Павлов⁶⁹⁷, по его словам, и утреню в этот день и раннюю

литургию совершал в нетрезвом виде, и за литургией, на великом входе, пролил из чаши на пол несколько капель вина. Протоиерей Павлов магистр,

—878—

1879 г.

преклонных уже лет, и в такие великие праздники совершает в кафедральном соборе богослужение в нетрезвом виде: поистине великий и тяжкий соблазн!.. Эта неожиданная весть не дала мне во всю ночь спокойно заснуть. Призвавши на другой день утром настоятеля собора, Протоиерея А. Кустова, я дал ему предписание следующего содержания:

„До сведения моего дошло, что Протоиерей Кафедрального Собора Николай Павлов, 25-го сего марта, в день праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, совершал утреню и божественную литургию в нетрезвом виде и что на великом входе литургии из св. чаши пролил на пол часть вина.

Посему предписывается Вам, о. Протоиерею, взять по сему от Протоиерея Павлова объяснение и оное немедленно представить“.

Так как Протоиерей Павлов не признался в своей виновности, то мной назначено было формальное исследование о его состоянии при совершении богослужения в 25-й день марта, с устранением его от священнослужения впредь до усмотрения. Производство исследования поручено было Инспектору епархиального женского училища, священнику Оникевичу.

27-го ч. получено было мной от Обер-Прокурора Св. Синода, Графа Д.А. Толстого, секретное отношение от 21-го числа за № 55, в котором изложено следующее:

„В январе текущего года получена мной докладная записка на моё имя, подписанная священником Харьковской епархии, Купянского уезда, слободы Покровска, Покровской церкви Иоанном Стефановым, в которой он изъясняет свои воззрения на состояние современного общества и излагает свои мысли о существующих отношениях между церковью и государством и между белым духовенством и паствой, находя их ненормальными и считая их главной причиной увлечения

современного общества социально- демократическими тенденциями.

Препровождая означенную записку к Вашему Преосвященству, долгом поставляю покорнейше просить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, почтить меня, с возвращением приложения, сообщением Вашего отзыва о лич-

—879—

1879 г.

ности священника Стефанова, а также и о том, действительно ли он есть автор вышеупомянутой записки.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть“.

Вследствие сего, на другой же день мной предписано было священнику Стефанову немедленно прислать мне по почте его поучения за последние два года, дабы можно было видеть из них направление его мыслей, и затем, в удобное время, явиться ко мне для личного объяснения по настоящему делу.

Священник Стефанов, получив это предписание, представил мне от 14-го апреля следующее объяснение:

„Вследствие высокоуважаемого предписания Вашего Высокопреосвященства от 28-го марта сего года за № 21 ко мне, последовавшего, а полученного мной 10-го апреля, имею честь при сём представить пять своих поучений, почтительнейше докладывая Вашему Преосвященству, что я вообще чувствую себя неспособным к писанию проповедей по правилам богословской науки, как по случаю своей головной боли, от которой я постоянно страдаю, как это всем моим знакомым и прихожанам известно, более десяти лет, так и по неимению к тому свободного и покойного времени, так как для обеспечения своих детей я вынужден употреблять себя на хозяйственные занятия (двух сыновей своих я задался мыслью сделать земледельцами — фермерами). Сверх того, все мои более или менее серьёзные труды по проповедничеству истреблены пожаром, происшедшим от умышленного поджога 1878 года июня 19-го дня, от которого сгорел дотла мой хутор, а с ним и полсостояния моего, в котором я, уединяясь, получал некоторую возможность заниматься умственными трудами. Но

чтобы представить Вашему Высокопреосвященству доказательство того, что я всегда был носителем сознания своего долга пред св. церковью и сердечно желал быть неленостным деятелем в вертограде Христовом, осмеливаюсь всенижайше представить при сём на милостивейшее воззрение Вашего Высокопреосвященства, как бы в восполнение своих скудных и слабых поучений, копию с докладной записки, поданной мной сего 1879 г. генваря 10-го Господину Обер-Прокурору Св. Синода, из

—880—

1879 г.

которой можно видеть, как много лежит неодолимых препятствий на том пути приходского священника, которым он обязан идти к достижению своих целей и как мало пригоден существующий порядок для осуществления высокой задачи православного русского пастырства.

Что же касается явки для личного объяснения по некоторому важному делу, считаю священнейшей обязанностью, при первой возможности, явиться в Харьков, если только не последует особого распоряжения Вашего Высокопреосвященства в виду тех обстоятельств, какие я повергаю на благоусмотрение Ваше в особом от сего письме“.

А в письме этом изъяснено:

„Хотя я, на далёкой низменности стоящий, и не имею права беспокоить особу Вашего Высокопреосвященства частным письмом, но, в виду безвыходности своего положения, решаюсь на эту крайнюю меру, опираясь на своё убеждение, что у Вашего архипастырского сердца достанет милосердия и сострадания к своему подчинённому на столько, чтобы такой поступок не осудить, а оправдать и извинить. Позвольте же, всемилостивейший Архипастырь, всенижайше просить отменить вызов меня в Харьков, как весьма стеснительный для меня и обременительный для моего кармана, оставшегося после пожара пустым, и заменить его потребованием от меня объяснения на бумаге. Текущая запоздалая весна потребовала у меня всех лошадей в поле в бороны, а по окончании этой работы, они окажутся вовсе негодными к гоньбе вдаль, так как,

по неурожайному и бедственному году, лошади лишены надлежащего корма. Надеюсь, что такая сельская безыскусственная откровенность моя примется Вами за знак моей глубокой уверенности в Вашем милосердии и готовности по возможности облегчить участь своих подчинённых. Жду решения и милостивого и снисходительного к себе“.

Получив объяснение священника Стефанова, я писал г. Обер-Прокурору от 21-го апреля за № 19-м, в ответ на его секретное отношение:

„Сиятельнейший Граф,
Милостивый Государь!

Секретным отношением Вашего Сиятельства от 21-го марта текущего года за № 55, при коем препровождена

–881–

1879 г.

ко мне докладная записка на имя Вашего Сиятельства, подписанная священником Харьковской епархии, Купянского уезда, слободы Покровска, Покровской церкви Иоанном Стефановым, – требуется от меня отзыв о личности священника Стефанова, а также и о том, действительно ли он есть автор вышеупомянутой записки.

Получив означенное отношение 27-го того же марта, я предписал 28-го числа священнику Стефанову, чтобы он явился ко мне для личного объяснения по делу, о сущности которого я умолчал.

Священник Стефанов, не являясь ко мне лично по причине домашних обстоятельств, но вероятно догадываясь о деле, по которому я его требую, прислал ко мне при письменном объяснении от 14-го сего апреля копию докладной записки, препровождённой к Вашему Сиятельству.

Из сего можно усмотреть, что эта последняя записка действительно принадлежит Священнику Стефанову и что он есть автор её.

Что же касается личности священника Стефанова, долгом поставляю сообщить Вашему Сиятельству, что он, Стефанов, по окончании курса в Харьковской Семинарии в 1843 году с званием студента, в августе 1844 г. рукоположен был во

священника и, в продолжении свыше тридцатилетнего служения во священническом сане, неоднократно был удостоен за честную и усердную службу Высочайших наград; последняя награда – орден Св. Анны 3-й степени получена была им в 1874 г. По клировой ведомости за 1878 год местным благочинным аттестован: „весьма способен, поведения отлично хорошего“.

При сём возвращается докладная записка священника Стефанова“.

Какой был результат всей этой переписки, неизвестно.

29-го ч. Великий Четверток. Я служил в Кафедральном Соборе литургию и совершал по чину обряд Умовения ног. После службы пришли ко мне из Собора Кафедральный Ключарь, Протоиерей Симеон Илларионов и Градский Благочинный, Протоиерей Иоанн Чижевский; вслед за ними явились староста Воскресенской церкви купец Велитченко и Настоятель той же церкви, Протоиерей Гавриил

–882–

1879 г.

Федоровский⁶⁹⁸, для приглашения меня на служение в их церкви в Светлый понедельник, по случаю храмового праздника. Подали в гостиную чай. Вдруг докладывают мне, что меня желает видеть Смотритель Ахтырского дух. училища Преображенский⁶⁹⁹. Я велел позвать его в гостиную. Входит, и, не принявши ещё от меня благословения, громогласно произносит: „Честь имею поздравить Ваше Преосвященство с новым назначением“ ... „Куда“ – спрашиваю я с недоумением? „*На Тверскую епархию*“... Как громом все мы были поражены этим неожиданным известием; особенное смущение заметил я на лице о. Ключаря, как человека, наиболее всех мне преданного. „Откуда – спрашиваю я злого вестника, – получили вы это известие?“ „Из Петербурга – отвечает, – от письмоводителя протопресвитера В. Б. Бажанова“. Недолго продолжалась, под таким тяжёлым впечатлением, наша беседа. Все молча, с грустным настроением мыслей, разошлись от меня. В тот же день роковая весть эта распространилась, разумеется, по всему городу. Все дивились столь неожиданному перемещению моему и не знали, чему приписать это.

Чтобы убедиться, справедлива ли и в какой мере справедлива весть о моём новом назначении, я поручил своему племяннику, П. И. Успенскому спросить об этом телеграммой моего верного комиссионера и честного исполнителя моих поручений бывшего профессора Витебской Семинарии И. Гр. Слиборского, постоянного, в последнее время, обитателя Петербурга и довольно близкого, по своим дружеским связям, к синодальному чиновничьему миру.

Но проходит день, и два, и три – ответа на телеграмму нет; это ещё более усиливало моё недоумение и душевную тревогу.

Между тем приближался светлый праздник Пасхи. Не трудно вообразить, с какими смутными и тревожными мыслями и чувствами я должен был встретить этот всерадостный христианский праздник...

—883—

1879 г.

Накануне праздника, 31-го числа, получена была мной из Москвы от Преосвященного Можайского Алексия телеграмма следующего прискорбного содержания:

„Преосвященнейший Митрополит Иннокентий скончался ныне в два часа сорок пять минут пополуночи“.

1 апреля – день Пасхи. Утренняя, по обыкновению, совершена была мной в Кафедральном Соборе, а литургия в Покровской монастырской церкви. После литургии, в продолжение всего утра, было, по обычаю, множество поздравителей, но между ними, вопреки обычая, не оказалось моего ближайшего сотрудника, преосвященного Викария. Он ещё на 6-й неделе Поста отправился в свой Куряжский монастырь и до половины светлой недели оттуда не возвращался.

В тот же день получено было мной, с разных сторон, несколько поздравительных телеграмм.

2-го ч. получено было мной 10-ть писем преимущественно, разумеется, приветственного содержания. Вот некоторые из них.

От 28-го марта писал мне из Владимира Преосвященный Иаков:

„Христос воскрес!“

Поздравляю Вас с праздником праздников и желаю Вам вечно радоваться радостью о Господе.

Нового Владыку⁷⁰⁰ у нас встретили с радостью. Наружность его не очень представительна: худощавый, с плешью, здоровья небогатого, он в то же время живой, владеет даром слова, говорит быстро, так что не найдёшь минуты вставить своё слово, поучения говорит без тетрадки, не заглянув ни разу в рукопись, как бы слово ни было велико, деятельный. Пробыв 23 дня во Владимире, он служил 9 раз и говорил 5 или 6 поучений, успел осмотреть и церкви и все хозяйственные принадлежности, был в Консистории, в Попечительстве, освидетельствовал два монастыря – Успенский и Боголюбов, побывал в нескольких городских церквях и в одной сельской, много бумаг вышло из его рук; все судебные дела прибрал к своим рукам, от меня по каждому требует мнения; очень

–884–

1879 г.

внимательно рассматривает все дела, даёт новые формы для производства их; вводит Благочиннические советы, отменяет окружных благочинных. Энергичный, нередко раздражается, но бодр, набожен, осторожен в слове; из Питера пишет такие новости, которые мы знаем из газет. Лет ему только 49. Карточки его не имею. И своей карточки не могу прислать Вам. Сбираюсь сняться.

В Питер взял Владыка 3 иеромонахов, 2 иеродиаконов, 1 протодиакона, 6 человек певчих, при нём келейник и Секретарь. Из иеромонахов двое из Боголюбова, прочие монахи архиерейского Дома.

Хор наш состоит из 28 человек. Певчие, кроме архиерейского дома, поют в Соборе и в Знаменской церкви, получают за то от Собора 500 р., а от приходской церкви 1,000. Преосвященный на будущее время думает прекратить этот порядок, жалея мальчиков. На содержание прибавит им от Дома.

19-го числа мы схоронили Владыку Иустина. Старец под конец очень тяготился жизнью. Перед смертью благодарил меня за любовь к нему и назвал меня своим другом. По смерти, по

его завещанию, получил я панагию, ему поднесённую гражданами в 1863 г., когда он уходил на покой. Сам ни разу не надевал её. Умер 82 л.

Архиепископ Казанский⁷⁰¹ тяжело болен; с 4-й недели Великого Поста в постели. Не знают, встанет ли? Может быть в постель сложил его грубый ректор Сем. Бережковский. Архиерея знать не хотел, с журналами не являлся к архиерею, никогда не представлялся и к себе не принимал под предлогом болезни. Извольте возиться с таким упрямым. В газетке умалчивают о характере и поведении ректора. Надо архиерея унижить.

Довольно на сей раз. Пора правило читать“.

От 29-го марта писала мне из села Мосолова Е.И. Богаевская:

„Сегодня, в день незабвенной вечери, Господь призрел на нас, услышал и исполнил моление наше, преложил печаль мою и семейства моего на радость, по слову Царя Пророка: вечер – водворися плачь, завтра – радость. Щед-

–885–

1879 г.

рым, Царским воздаянием воздал Он нам за возложенную на Него печаль нашу. Разумеется, Владыко Святой, Вашему молитвенному воспоминанию обязаны мы, Вашему сердечному вздоху пред престолом благодати и любви должны мы полной признательностью и благодарностью.

Сегодня мы – трое приобщались святых христовых Таин, сегодня наш закрытый храм получил самостоятельность, и вновь прихожане Успенской церкви будут постоянно приносить свои молитвы праздничными днями, сегодня и в семействе нашем дела изменились к лучшему. Вот сколько радостей в день, когда Радость наша ужасается, страждет и готовится вознестись на крест. Сумею ли описать Вашему Преосвященству чувства, движущие душу мою к небесному Ходатаю. Нет, примите, прошу Вас, простой рассказ мой, красноречия не имею, а от изобилия сердца подвинулась душа выразить Вам нашу радость.

Возвратясь из церкви, мы застали у себя гостя, Львова, которого я знала не менее 20 лет назад и которого с тех пор ни

разу не видала. Он слышал, что Мосолово будет продаваться и приехал взглянуть, чтобы купить себе. Сжалось сердце моё; неприветливо встретила гостя и невольно слезы явились – незванные и непрошенные. Смутился Леонид Николаевич и, отложив в сторону светские приличия, с дружеским участием отнёсся к нашему нежеланию расстаться с благословенным нашим приютом и вместо ожидаемой купли, узнав, что банк не ждёт, тотчас предложил 300 р. и пени внести за январь. Владыко Святой! сегодня же деньги отправлены и мы успокоились до июля месяца. Добрый гость наш уехал в ночь, будто приезжал он затем, чтобы вынуть деньги и тем сделать нам праздник – беззаботным о горестях земных. О, велика милость Божия, неизреченны Его благодеяния и всемогущество! Чем же воздам Господу моему? Чашу спасения прииму и имя Господне призову. О, как счастлива была бы, как счастлива, если бы теперь же могла излить душу мою в Харькове, если бы увидела бы Вас, святой, милостивый Архипастырь! С какой радостью бросила бы житейские заботы и была бы там, куда давно тянет сердце.

–886–

1879 г.

Простите, Святейший Владыко, что первая мысль писать Вам исполняется тотчас делом, но ведь не лжёт сердце моё, оно убеждено, что печаль, радость всегда найдут живой, чистый отголосок в любвеобильной архипастырской душе Вашего Преосвященства. Однако же злая мысль смущает голову мою; вот что вертится в ней. По какому праву и по чьей воле так назойливо, дерзко тревожить Харьковского Владыку, какие данные имеешь утруждать чтением твоих писем того, чей час – минута и день исполнены забот и трудов? Если раз им выраженное желание прочесть письма приснопамятного друга⁷⁰² и брата подвигло сердце его писать тебе, то не естественно ли, что память о возлюбленном и из гроба свята, верна и тверда? Исполнила ты желание... далее умолчи. Так ли. Святейший Архипастырь, так ли говорит мой лжеименный разум? Нет. Быть не можем, чтобы не привлекли сердца Святого Владыки сугубые раны грешной и больной души? Нет. Солнце, места нечистые

проходя лучом своей ясности и света, не оскверняется, а иссушает грязь, уничтожает грязь и просвещает темноту, блещет же своим собственным светом на небесной высоте; везде, везде оно – царь природы, живет, веселит своим появлением; не так ли Дар Духа Святого исполняет тишиной, радостью, благодатным утешением тех, кто, хотя весь грязь и нечистота, идёт к иерарху, исполненному сугубой благодати, никогда не оскудевающей, идёт хотя на мгновение позаимствовать освежительной чистоты, и от яркого светильника горящего воспользоваться лучом веры и твёрдости духа в тревожных состояниях превратностей земных? Не может умалить источника воды чаша влаги, почерпнутая из него, не может осквернить быстро текущей воды струя гнилой жидкости.

Простите же, Преосвященнейший святой Владыко, моё неразумие; не помяните моих беззаконий и в час молитвы, вспомняте в эти великие дни праздничные имя грешной слуги Вашего Преосвященства.

Примите наше общее поздравление с торжественными праздниками; да продлит милосердный Господь на долгое

–887–

1879 г.

и долгое время Вашу жизнь, здоровье и силу на утешение паствы Вашего Преосвященства. С глубочайшими чувствами благодарности, признательности и почтения остаюсь“.

Особенный интерес имело для меня письмо из СПб. от И.Г. Слиборского, которому, как выше было сказано., послана была телеграмма. Вот что писал мне почтенный И. Г-ч от 30-го марта:

„Сознаюсь, что плохой я у Вас комиссионер! Вас хотят перевести в Тверь, а я даже не знаю об этом, не знал бы и до сих пор, если бы не телеграмма Петра Ивановича⁷⁰³. Некоторое извинение нахожу в том, что суждение о перемещении Вашем было в последнее заседание в Синоде пред Страстной, т. е. 22 марта. Подобные суждения не вдруг делаются известными, и я случайно только узнал о переводе Вашем. Как дело это ещё не решённое, мне не позволено сообщать Вам об этом телеграммой. Если бы Высочайшее соизволение последовало завтра, на что очень мало вероятия, – то завтра же поздравлю

Ваше Преосвященство с предстоящим новосельем, в противном случае буду следить за этим делом. Преемником Вашим называют Преосвященного Острожского⁷⁰⁴, но это ещё сомнительно.

Простите, Владыка! Слышу благовест к вечерне. У плащаницы помолюсь, чтобы это известие усугубило Вашу радость по поводу светлого праздника“.

На другой же день, 3-го числа, поспешил я ответить на это письмо, и вот что писал:

„Не получая до сих пор обещанной Вами телеграммы, я думаю: о, если бы её и вовсе не было! Не можете представить, как неприятно поразила меня весть о перемещении меня на Тверскую кафедру; а эту горькую весть получил я в Великий Четверг от Смотрителя Ахтырского училища, которому писали-де из Канцелярии о. протопресвитера Бажанова.

Вы думаете, что решительные вести о моем назначении на Тверскую епархию усугубят мою праздничную радость; напротив омрачат. Рассудите сами, почтеннейший Ив. Гр.,

—888—

1879 г.

что мне принесёт Тверь нового, кроме новых трудов, забот и, может быть, огорчений? И легко ли притом мне перебираться с моей Вам известной библиотекой, которая должна быть для Вас памятна по тем мозолям на руках, которые Вы получили, помогая Петру И-чу⁷⁰⁵, при разборке оной.

Если назначение в Тверь предстоит мне, как наказание за какие-либо опущения по настоящей моей службе, то я, конечно, должен принять оное безропотно. Но если мне велят видеть в этом награду, то я нелегко могу в сём убедиться.

Но во всяком случае просил бы я Вас покорнейше разведать пообстоятельнее, какими побудительными причинами руководствовался Св. Синод при назначении меня на Тверскую кафедру, и о том немедленно меня известить“.

3-го ч. получено мною письмо из Москвы от Вл. А. Симанского, который от 31 марта писал мне:

„Поздравляю Вас, добрейший и многоуважаемый Владыко, с наступающим великим праздником Воскресения Христова.

Сегодня в великую субботу постигла паству Московскую великая утрата; как Вы изволите уже, конечно, знать, сегодня в 2 часа 45 минут пополудни скончался маститый Архипастырь Московский, высокопреосвященный Митрополит Иннокентий; он был болен недолго, но страдал много; у него была водяная в груди; во вторник на страстной неделе совершено было над ним таинство елеосвящения, в великий Четверг он приобщался святых тайн. Оба Преосвященных Викария вчера находились безотлучно на Троицком подворье; также долго сидел у постели Владыки наш глубокоуважаемый Начальник столицы Кн. Долгоруков.

Да, угас ещё один из верных ревнителей церкви православной! не одну тысячу лиц соделал он сынами её, великую награду стяжал у престола Всевышнего этот поистине достойный уважения проповедник слова Божия.

14-го апреля у нас в Москве готовится большое торжество: будет праздноваться юбилей 50-летней службы

—889—

1879 г.

Московского Генерал-Губернатора. К сему дню готовится масса разных стипендий, подарков и т. п. Кроме того ему собирались дать по подписке обед в зале благородного собрания, но он отказался, прося все деньги, собранные по подписке, отдать в пользу бедных. Вы, Преосвященнейший Владыко, изволите несколько знать Князя Долгорукова, а потому, вероятно, присоедините к нам — Москвичам и ваши благожелания ему на этот день. Хотя Князь и любим весьма многими, но тем не менее социал-демократы и им почему-то недовольны; Кн. Долгоруков также получил анонимное угрожающее письмо, с наставлением как должен он поступать, чтобы не возбудить гнева русских революционеров.

Какое прекрасное слово в день погребения тела Кн. Крапоткина сказал Преосвященный Дмитровский Амвросий против социалистов. Дай Бог, чтобы побольше и почаще в разных концах России громили этих истинных врагов и церкви и отечества нашего!

До свидания, достоуважаемый Владыко, помяните меня в своих святых молитвах и благословите заочно всю семью нашу“.

4-го ч. получено было мной два письма – одно из Костромы, другое из Вильны.

Из Костромы от 30-го марта писал мне Преосвященный Игнатий:

„Христос воскрес!“

Радость Воскресения Христова, да осветит все попечения Вашего Преосвященства о благе Вашей епархии, да оградит все входы и исходы.

Преемник⁷⁰⁶ нашего Великого Рукоположителя⁷⁰⁷, имеющий от рождения 82-е лето, как сообщают мне, теперь пред вратами вечности. Присоединилась ещё водяная, и подступает к груди. Захарьин⁷⁰⁸ сказал: „очень плох Владыка“. В начале страстной седмицы совершенно елеосвящение; для успокоения дают Валериановы капли. Делали проколы на груди, чтобы дать течение воде. Не помогает.

–890–

1879 г.

Ректору Академии⁷⁰⁹ на 5-й неделе сказал: „более не увидимся“. Пожалеют о добром Владыке.

Слышали ли Вы, что речь Преосв. Амвросия на погребении Крапоткина понравилась Цесаревичу⁷¹⁰. Владыка Новгородский⁷¹¹ говорил в Св. Синоде, что её следовало бы напечатать и разослать по заведениям. Речь о воспитании 19-го февраля очень заинтересовала Графа⁷¹², и он хотел тоже распорядиться о напечатании. О Преосвящ. Алексии Можайском говорят, что он преуспевает в смирении, и привлекает всеобщее сочувствие. Преосвященный Исидор о нём отзывается, как очень умном человеке, способном с успехом рассматривать дела Консисторские. Кого-то Бог пошлёт к ним взамен настоящего доброго маститого старца? Преосвящ. Алексей относился к нему, яко сын к отцу“.

Из Вильны от того же 30-го числа писал Н.А. Сергиевский:

„Спешу предстать пред Вашим Преосвященством с радостным пасхальным приветствием: Христос воскрес! Прошу

принять вместе с тем моё искреннейшее поздравление с светлым праздником Воскресения Христова и молитвенное желание Вам радости духа и крепости сил, для коих, думаю, немало испытаний в вашем небезмятежном граде.

Не посетуйте, Владыко, за краткость письма, и верьте глубоким моим чувствам к Вам.“

Так как из письма И.Г. Слиборского узнал я, что дело о моём переводе на Тверскую кафедру окончательно ещё не решено, то я решился обратиться к старейшим членам Св. Синода, преосвященнейшим Митрополитам Новгородскому и Киевскому, с просьбой об оставлении меня на настоящем месте.

Вот что я писал от 4-го апреля Первенствующему Члену Св. Синода, Преосвященнейшему Митрополиту Исидору:

—891—

1879 г.

„Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивый Архипастырь и Отец!

Почтительнейше приношу Вашему Высокопреосвященству сыновнее поздравление с светлым и торжественным праздником Христова воскресения. Молю Воскресшего Жизнодавца, да оживит и обновит Он Своей всесильной благодатью Ваши душевные и телесные силы к прохождению великого служения Вашего Святой Его церкви!

После того, как оставил я Полоцкую паству, я ни разу не беспокоил Ваше Высокопреосвященство никакими личными просьбами, а теперь решаюсь изъяснить пред Вами, Милостивейший Архипастырь, свою всепокорнейшую просьбу.

По г. Харькову распространился слух о перемещении меня на Тверскую епархию. В какой мере справедлив этот слух, я не знаю; но во всяком случае он произвёл на меня тягостное впечатление.

Назначение на Харьковскую епархию я принял как высокую награду за мои восьмилетние, поистине, тяжкие труды по управлению Полоцкой епархией, и весьма дорожил и дорожу этой наградой. Здесь я ощутил после прежних скорбей и огорчений значительное душевное успокоение и, в продолжении

четырёх лет, достаточно уже ознакомился с духом и настроением новой мне вверенной паствы; а при этом ознакомлении с паствой, дальнейшая моя деятельность естественно должна быть и для меня более лёгкой, и для паствы более плодотворной.

Правда и на настоящей моей кафедре, я не без борьбы должен был устанавливать некоторые порядки как по церковному богослужению, так и по делам епархиального управления; но эти порядки только тогда упрочатся, если продолжится здесь моё пребывание. В противном случае, мои труды окажутся напрасными.

С другой стороны, в случае моего перемещения на иную епархию, мне придётся вновь знакомиться с паствою и снова вступать, может быть, в борьбу с беспорядками, или злоупотреблениями, а это, для меня, при моих немолодых летах (мне исполнилось уже 60 лет), будет весьма нелегко.

Высокопреосвященнейший Владыко! Если я, занимая более четырёх лет Харьковскую кафедру, не оправдал до-

—892—

1879 г.

верия высшего Начальства, если моего удаления от Харьковской епархии требуют какие-либо особые виды Правительства, то я, без сомнения, должен безусловно подчиниться этому требованию. Если же моё перемещение на другую кафедру обуславливается не этими, а иными какими-либо соображениями, то я всепокорнейше просил бы Ваше Высокопреосвященство оказать мне милость, оставив меня на настоящей, мною занимаемой, кафедре. Тот, кто предполагается на моё место, без сомнения, не менее, если не более, меня достоин занять ту кафедру, какая предназначается для меня.

Поручая себя благословению и святым молитвам Вашего Высокопреосвященства, с глубочайшим высокопочитанием и сыновней преданностью имею честь быть“...

Вместе с сим писал я и Киевскому Владыке⁷¹³:

„Принося Вашему Высокопреосвященству всеусерднейшее поздравление с великим и священнейшим торжеством о

преславном воскресении из гроба Божественного Искупителя, молю Воскресшего Жизнодавца, да преисполнит Он духовной святой радостью Ваше архипастырское сердце!

Приемлю смелость вторично писать Вашему Высокопреосвященству, но на сей раз уже единственно о себе.

Дошёл до меня слух о перемещении меня на Тверскую епархию. Не знаю, в какой мере справедлив этот слух, но он болезненно отозвался в моём сердце.

Едва лишь я начал знакомиться с вверенной мне Харьковской паствой, едва лишь начал понимать её духовные нужды и предпринимать к удовлетворению их соответственные меры, как уже слышу верный или не-верный, но тем не менее смущающий сердце слух о предназначении мне иной паствы, где мне будут предстоять новые труды, новые заботы и, быть может, немалые огорчения.

Высокопреосвященнейший Владыко! я столько уже испытал в своей жизни разных перемен и переворотов, что, наконец, хотелось бы где-нибудь и на чем-нибудь остановиться и успокоиться. Имея в виду немало примеров, что епархиальные архиереи остаются на своих епар-

—893—

1879 г.

хиях по несколько десятилетий, желал бы и я оставаться, насколько можно, долее на настоящей своей пастве, если только моё желание непротивно каким-либо особым видам высшего Начальства.

Об этом я пишу вместе с сим и Высокопреосвященнейшему Митрополиту Исидору, прося у Его Высокопреосвященства милости не разлучать меня с Харьковской паствой.

Убедительнейше прошу и Вас, Милостивейший Архипастырь, оказать Ваше милостивое содействие к удовлетворению моей всепокорнейшей просьбы.

Поручая себя Вашему архипастырскому благовниманию и святым молитвам, с глубочайшим высокопочитанием и сыновней преданностью имей честь быть“.

Между тем, как Митрополит Киевский, по своей крайней осторожности, медлил своим ответом, Владыка Новгородский

поспешил дать мне ответ, и вот что он писал мне от 7-го числа:

„Преосвященнейший Владыко, Милостивый Архипастырь, Воистину Христос воскрес!

Братским взаимным целованием приветствую Вас е пресветлым праздником Воскресения Христа Бога нашего, и молитвенно желаю, чтобы Воскресший Спаситель, обещавший ученикам пребыть с ними во вся дни до скончания века, соприисутствовал Вам во вся дни жизни, облегчая бремя служения Вашего и подкрепляя силы Ваши на многие лета во благо вверенной Вам паствы.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью честь имею быть

Вашего Преосвященства покорнейшим слугой“.

Эти слова написаны рукой писца; о далее на обороте листа сделана Его Высокопреосвященством собственноручная приписка следующего содержания:

„Р. S. Всеподданнейший доклад Св. Синода о перемещении Вас в Тверь уже передан Обер-Прокурору для представления Его Величеству, и на днях, вероятно, уже утверждён, а потому невозможно изменить его.

Св. Синод избрал Вас во уважение достоинств и заслуг Ваших, и вместе желая почтить старейшую кафедру,

—894—

1879 г.

на которой восседали Филарет⁷¹⁴, Григорий⁷¹⁵ и Филофей⁷¹⁶ Митрополиты. После этих администраторов, напрасно Вы опасаетесь встретить в Тверской епархии много беспорядков. Было в виду и то, что из Твери удобнее вызывать для присутствования в Св. Синоде, когда в том будет нужда. С упованием на Господа, идите, куда Промысл Божий указывает, и свою волю покоряйте в послушание Христово“.

После сего ничего не оставалось более, как покориться в послушание Христово.

5-го ч. получил я письмо из Москвы от А. В. Симанского, который писал мне от 2-го числа:

„Мы сейчас вернулись с Троицкого подворья, где поклонялись праху усопшего Святителя Митрополита

Иннокентия. Там же читали сами телеграмму сегодня полученную на имя викарного Епископа Амвросия от Митрополита Исидора, который даёт знать, что Митрополит Макарий⁷¹⁷ прибудет в Москву 3-го апреля, для совершения погребения, но о времени самого погребения ещё неизвестно. Видно из всего, что 1-го апреля архиепископ Макарий лично возведён в сан Митрополита, а теперь без сомнения будет уже и Московским. Митрополит, как сказывал нам сын его⁷¹⁸, был до последнего часа в полном сознании, благословил своего внука офицера с особым наставлением, чтобы всегда был офицером русским и верен принятой присяге. Прах Митрополита будет положен в той церкви, где покоится и великий наш святитель Митрополит Филарет, но только не против его могилы, а тотчас налево от дверей. Говорят, Митрополит Иннокентий прежде выражал желание, чтобы его похоронили на общем академическом кладбище, но потом убедился, что архиереев вне церкви не хоронят, и выразил согласие на погребение в церкви Филарета Милостивого, присовокупив притом, по своему смирению,

—895—

1879 г.

что всякий скажет: „вот лежит мудрец, а вот – простец“.

6-го числа имел я утешение получить приветственное послание и книжный дар от досточтимого Владыки Могилевского, преосвященнейшего Архиепископа Евсевия⁷¹⁹. Вот что он писал мне от 26-го марта:

„Прошу Вас принять моё братское приветствие с великим праздником светлого Христова воскресения.

Да дарует Вам Всеблагий Господь Спаситель в вожденной радости встретить и проводить сей праздник и ныне, и всегда. А Христос Спаситель вчера и днесь той же и во веки. О Нём Спасителе нашем и Ваша радость да будет непрестающая и вечная!

Прошу принять с братской любовью при сём посылаемую книжку с брошюрами из неё, почти только что полученную из Петербурга, по её перепечатании.

В Могилёве, по милости Божией, спокойно. Только архиерей Могилёвский стареет и хиреет. Он усердно просит Ваших молитв пред Господом, да дарует ему Он, Всеблагий, с непоколебимой верою и надеждой окончить поприще земной жизни.

С истинным почтением и братской о Господе любовью честь имею быть“.

В ответ на это писал я от 20-го апреля:

„Приношу Вашему Высокопреосвященству всеусерднейшую благодарность за Ваше архипастырское благожелательное приветствие с светлым праздником Христова воскресения и за Ваш дорогой дар, свидетельствующий о Вашем милостивом ко мне внимании.

На приветствие могу отвечать взаимным приветствием, на благожелание – взаимным искреннейшим желанием Вашему Высокопреосвященству мира, здоровья и душевного радования о Господе, но чем воздам за Ваш книжный дар? После того, что мной было препровождено к Вашему Высокопреосвященству, я не имею пока никаких новых произведений моего ума.

До слуха Вашего Высокопреосвященства, быть может, дошло известие о новом предполагаемом для меня назна-

–896–

1879 г.

чении на Тверскую епархию. Как ни почётно, по мнению иных, это назначение, но я предпочёл бы остаться на настоящем своём месте. В четыре года я успел уже несколько ознакомиться с Харьковской паствой, и потому дальнейшее пребывание здесь и для меня было бы спокойнее и для паствы плодотворнее. Сверх сего немало затрудняет меня при переходах с одного места на другое моя, довольно значительная, библиотека, заключающаяся более, нежели в 10,000 томах; оставлять же её на месте в чьих бы то ни было руках пока ещё не желательно.

Впрочем да будет надо мною воля Божия!“

7-го ч. получил я письмо из Москвы от А.Е. Викторова. Он писал мне от 5-го числа, в ответ на моё письмо от 5-го февраля:

„Преосвященнейший Владыко! приношу Вам искреннейшее поздравление с праздником Воскресения Христова и душевно желаю Вам всего доброго.

На страстной неделе я по обычаю ездил для говения к Троице. Виделся там и с Сергеем Константиновичем⁷²⁰ и с другими. История академии С. К. готова и вероятно на днях Вы получите её. Вышло до 40 листов. Издание журнала снова отложили до следующего года, да, как оказывается, и не думали начинать его с нынешнего года. Осуществится ли это в следующем году, тоже вопрос. Так говорил мне теперешний инспектор академии⁷²¹, с которым я ехал в одном вагоне по дороге к Троице. Он же много рассказывал о неладах академии с лаврой, т. е. теперешним Наместником⁷²² и т. п. Голубинский⁷²³ приготовил к изданию огромный, листов в 60 печатных, том Истории русской церкви до Татар. Но начать печатание затрудняется вопросами о средствах и о цензуре. По последнему вопросу хотел ехать на святой в Петербург. Не знаю, уехал ли?

Разумеется, в Москве теперь много толкуют о преемнике покойного Митрополита. У Троицы С. К. называл мне

—897—

1879 г.

Филофея, который будто бы сам просился, так как находит вредным для себя южный климат. Но здесь в Москве больше говорят о Макарии Литовском. Как бы Ваше Преосвященство не двинули тогда в Вильну. Очень возможная вещь. В светских кругах здесь Вас даже сюда назначают иные. По крайней мере считают Вас третьим кандидатом после Филофея и Макария.

Об Университете вчера рассказывали мне новость: Тихонравов⁷²⁴ за своё постоянное препирательство с Попечителем получил от Высочайшего имени выговор. Ждут нового университетского устава. Фёдор Иванович⁷²⁵ по обычаю ни о чём не говорит и не думает, как об одной науке, или, по собственному его выражению, учится. Прелестная личность! Общество наше⁷²⁶, с утверждением новой должности вице-президента и с выбором на неё Буслаева, каждый месяц аккуратно собирается и делает заседания, которые наполняет

своими сообщениями, конечно, тот же Буслаев. В Обществе Истории новый Председатель – Соловьев⁷²⁷, но при нём ещё ни одного заседания не было, и, что выйдет, неизвестно. Общество Словесности, с отъездом Безсонова⁷²⁸, движется черепашим шагом и всего вернее заснёт сном праведным. Всех живее действуют Общество естествознания⁷²⁹, устроившее выставку, и Уваровское Археологическое⁷³⁰.

С искренним уважением, прося Вашего благословения, имею честь быть Вашему Преосвященству душевно преданный“.

8-го ч. получено было мною два письма – одно из Сергиева Посада от Ректора Моск. академии, Протоиерея С.К. Смирнова, другое из СПб. от А.П. Ушаковой.

Вот что писал мне о. Ректор:

„Имею честь приветствовать Вас со всерадостным праздником воскресения Спасителя и преподнести Вам вместо
–898–

1879 г.

красного яйца экземпляр Истории нашей академии⁷³¹, который прошу принять милостиво.

У нас хлопотное время. Завтра, 6-го числа, привезут для погребения тело Митрополита Иннокентия; место погребения назначено в Филаретовской церкви, налево от входа в углу. Я готовлюсь говорить слово на литургии.

Различны толки о преемнике М. Иннокентия; говорят о Преосвященном Киевском⁷³², Виленском⁷³³ и первом викарии Московском⁷³⁴. Но ещё ничего верного и не может быть узноано в настоящее время.

Простите, что не имею времени писать более“.

А.П. Ушакова писала от 4-го числа:

„Христос воскрес, многоуважаемый Владыко. Я в Петербурге:

Знаете, что я услышала? От Ив. Рождественского⁷³⁵ сегодня слух, что Вы назначаетесь в Тверь. Меня это до того встревожило и обрадовало, что я спешу об этом поделиться с Вами“.

На это краткое послание отвечал я не ранее 1-го мая, и вот что писал:

„На краткое послание ваше из северной столицы не отвечал до сих пор, потому что не получал ещё решительных вестей о моем перемещении в Тверь, но, вероятно, скоро уже получу.

Вы радуетесь за меня, а я скорблю. Согласитесь сами, приятно ли из тёплой комнаты переходить в холодную, из тёплого южного климата, с которым я уже освоился, переселяться в северный – суровый, от пшеничного хлеба переходить к ржаному. А каково мне перебираться с моим книжным скарбом, который здесь почти удвоился сравнительно с Витебском? Да мне вообще очень наскучили уже частые переходы с одного места на другое.

Я писал было в СПб и просил оставить меня в Харькове, но мне пишут оттуда в утешение:

–899–

1879 г.

„Св. Синод избрал вас во уважение достоинств и заслуг ваших, и вместе желая почтить старейшую кафедру, на которой восседали Филарет, Григорий и Филофей – Митрополиты. Было в виду и то, что из Твери удобнее вызывать для присутствования в Св. Синоде, когда в том будет нужда“⁷³⁶.

Что прикажете против этого возражать? Да будет надо мной воля Божия!

Между тем, в ожидании решения своей участи, я две недели уже живу в загородном доме и дышу чистым благоуханным воздухом“.

8-го ч. получена была в Харькове из СПб. телеграмма о назначении Графа Лорис-Меликова⁷³⁷ временным Харьковским Генерал-Губернатором.

9-го числа получено мной письмо из Москвы от протоиерея С. И. Зернова, который от 7-го числа писал:

„От преданной Вам искренно души поздравляю Вас с Светлым праздником воскресения Христова.

Простились мы и с своим маститым, добрым, простым и для всех доступным Владыкой. До самой отходной (в пятницу великую после вечерни) сохранил он сознание, и с полным

напутствием церковным отошёл на вечный покой. Без сомнения, вся русская церковь будет молиться об нём. А мы долго-долго будем помнить Его, я же лично – до конца жизни моей.

Преосвященный Макарий назначен был совершить последний долг над умершим Святителем, и, казалось, торопился исполнить поручение. Когда он прибыл в Москву, то вместо того, чтобы отправиться прямо на Троицкое подворье и совершить панихиду, он предпочёл въехать в Чудов монастырь, где представителям духовенства заметил, что ожидал найти тело вынесенным

–900–

1879 г.

уже в монастырь. Ему хотелось так устроить затем, чтобы в один день и перенести тело и отпеть, и в Лавру отправить. Но, конечно, этого, несмотря на его настояние, исполнить было нельзя. Церемониал выноса погребения, затем провожания, был приличный. Духовенство, кажется, всё было в сборе. Литургию и отпевание совершал Преосвящ. Макарий с обоими нашими vikариями и Преосвящ. Иоанном⁷³⁸, бывшим Алеутским. Преосвящ. Порфирий⁷³⁹ не был, неизвестно почему. С преосвящ. Алексием, говорят, случился удар, вследствие чего он и не мог, быть. Преосвященный Амвросий произнёс доброе слово, в котором изобразил и заслуги, и черты характера почившего Архипастыря. В служении Литургии – 6 Архимандритов и 2 протоиерея – Иван Николаевич Рождественский и я – недостойнейший. Речей не было. Покойный и не желал, чтобы они были. Преосвящ. Макарий не провожал тела, а уехал в Лавру заранее и там уже встретил оное у Троицкого собора. Нельзя сказать, чтобы и это уклонение от сопровождения тела понравилось населению Москвы, которой купеческие и мещанские сословия любили Владыку. Тело как на выносе, так и на пути из Кремля на станцию Ярослав. железной дороги было не несено, а везено на колеснице, говорят, потому что из гроба было отделение воды (Владыка умер от водяной и скоро стал предаваться разложению). А народ скорбел и винил распоряжение; мы бы, говорят, батюшку Святителя на своих руках донесли. Гроб на

другой же день кончины был закрыт. Так и отпевали в закрытом гробе. Меня Бог сподобил проводить Владыку до Лавры. Похоронен он в той же церкви, где и Филарет незабвенный.

Кто будет его преемником – неизвестно. Молва называет первым кандидатом Макария, потом Димитрия⁷⁴⁰, затем Платона⁷⁴¹. Иные говорят, что Филофей будет переведён в Москву, что будто он сам изъявил желание. А мне думается, что управление митрополией поручено

–901–

1879 г.

будет Преосвященному Амвросию. В Генерал-Губернаторе он имеет сильную поддержку. Государыня лично его знает, – и высокопоставленных лиц, к нему расположенных хорошо, у него множество. По случаю произнесённой им проповеди о началах христианского воспитания Обер-Прокурор написал ему чрезвычайно любезное письмо, в котором, между прочим, говорит, что он сделал распоряжение напечатать это слово в количестве нескольких тысяч экземпляров и разослать его по учебным заведениям Министерства. Если моё предположение исполнится, то нет ни малейшего сомнения, что Преосвященный Амвросий сумеет быть не ниже своего положения“.

В тот же день, т. е. 9-го числа, почтил меня Преосвященный Платон⁷⁴², архиепископ Херсонский, следующей телеграммой:

„Если справедливо газетное известие о переводе вашем на Тверскую кафедру, то радуюсь и поздравляю вас“.

13-го числа, получив известие о возведении преосвященного Макария, архиепископа Литовского, в сан Митрополита, с переводением его на московскую кафедру, я почёл приличным приветствовать его Высокопреосвященство, по сему случаю, телеграммой. В то же время, градский благочинный, протоиерей Чижевский, составивши, без моего ведома, поздравительный адрес новому Митрополиту, заставил подписать его подведомое ему духовенство и отправил по назначению. На этот самочинный адрес получена была от Митрополита благодарственная телеграмма: но моя телеграмма не удостоена такой чести.

15-го числа получено было мной письмо из СПб. от И.Г. Слиборского, который писал мне от 10-го числа:

„Без сомнения Вы гораздо раньше узнаете, чем получите это письмо, что Митрополитом Московским назначен высокопреосв. Макарий Виленский. Высочайшее повеление состоялось вчера 9-го апреля. Дело же о кафедре Тверской ещё не было в докладе. В доступных мне кружках не узнал я ничего нового. Говорят, что по случаю новой вакансии могут изменить прежнее определение Св. Синода; но во всяком случае Вашему Преосвященству

—902—

1879 г.

нужно быть готовым к перемещению. Несмотря на то, что разделение епархий на классы уничтожено, некоторые кафедры считаются более важными; к таким принадлежат Тверская и Виленская, и это, говорят, единственно имел в виду Св. Синод, решая перевести Вас в Тверь. Постараюсь разузнать, что скажут завтра в заседании Синода, и, если узнаю что новое, не премину сообщить. Такова уже доля Ваша, Владыко. Не малое время беспокоила Вас неопределённость слухов о перемещении из Витебска; теперь повторение той же истории. Знаю, что не легко подняться Вам с места с своим сокровищем — библиотекой; но и утешаюсь, что глубоко чтимого мною Архипастыря ценит и высшее начальство“

На это отвечал я от 19-го числа:

„Усерднейше благодарю Вас за сообщённые мне вести, хотя и не решительные, но при этом убедительно прошу Вас, почтеннейший И. Гр., написать мне немедленно, когда состоится определение Св. Синода и в каком именно смысле; а когда последует Высочайшее утверждение этого определения, известить меня о сём *телеграммой*, дабы я, в ожидании указа Св. Синода, мог тотчас же приступить к сборам в путь, которые потребуют немало времени, и дабы в противном случае не последовало затруднения для моего преемника, у которого сборы, без сомнения, будут короче моих.

В случае назначения мне новой кафедры, прошу Вас собрать о ней, какие можете, сведения и сообщить мне для

потребных соображений

В ожидании решения своей горькой участи, я переселился вчера в Всехсвятское, чтобы подышать в последний раз здешним чистым и свежим воздухом, и подкрепиться на новые предстоящие мне труды и подвиги“.

17-го числа получено было мной два письма – одно из Костромы, другое из Витебска.

Из Костромы писал мне от 11-го числа преосвященный Игнатий:

„Вероятно, уже известно Вашему Преосвященству о назначении преосвященного архиепископа Литовского Митрополитом Московским. Кто теперь будет председателем Миссионерского Общества?

—903—

1879 г.

Праздна епархия литовская. Казалось бы, кому лучшеверить сию епархию, как не тому святителю, который в Витебске много и благотворно подвизался в пользу истинного православия. Но не думаю, чтобы Вильна была лучше Харькова.

Из Петербурга пишут мне, что Харьковский Владыка предназначается в Тверь. Слух был ещё прежде отшествия в вечность святителя Иннокентия. Если сие верно и согласно с желанием Вашим, то прошу принять моё приветствие и самые благие и усердные пожелания. Там нужен архипастырь твёрдый и опытный.

Вероятно Вы уже имеете историю М. Д. Академии о. Ректора, Протоиерея Сергия К. Смирнова. Много любопытных подробностей.

Окружающие не позаботились в день кончины Святителя Иннокентия принять нужные меры и покурить благовонными специями, и через 4 дня стал чувствоваться запах от разложения тела (по причине водяной болезни). Накануне выноса, по совету врача, по прочтении разрешительной молитвы в церкви Троицкого подворья, гроб закрыли, засмолили и вложили в другой ящик. Вот причина, почему нельзя было нести на руках, а поставили на колесницу. Преосвященный

Макарий, по-видимому, был недоволен тем, что вынос в Чудов не был сделан прежде. Речей не было согласно завещанию покойного. Тема для проповеди, произнесённой на литургии Преосв. Амвросием, была назначена самим Владыкой Иннокентием. Прощание после соборования было умилительное; мне послал поклон, благодарил и даже испрашивал прощения. Великое смирение!”

В ответ на это писал я от 21-го числа:

„Ни Тверской, ни тем менее Литовской епархии я вовсе не желаю, а желал бы оставаться на Харьковской кафедре, с которой я довольно уже сроднился. Писал я об этом к двум старейшим владыкам, и от одного из них получил уже ответ, несоответствующий, впрочем, моим мыслям и желаниям, а другой ещё молчит. Что будет, то и будет, а паче всего да будет воля Божия всеблагая и премудрая!

С новым первоиерархом, вероятно, немало будет в

—904—

1879 г.

Москве перемен в строе церковной жизни. Дай Бог, чтоб все было к лучшему.

С большим интересом читаю я историю нашей alma mater — Московской д. академии. Спасибо за труд почтенному о. Протоиерею Сергию.

В настоящую пору и я описываю свою академическую-студенческую жизнь. Очень приятно и даже назидательно вспоминать старое доброе время, особенно в виду настоящих, возмущающих душу, событий.

Не смотря на громкие слухи и толки о моем перемещении, я решился переселиться за город, чтобы подышать чистым весенним воздухом. В моем саду все деревья покрыты необычайно обильным цветом; не знаю, будет ли соответствовать такому обилию цветов количество плодов. В прошедшую осень у меня посажено было несколько сот виноградных лоз; и что если мне не удастся вкусить плодов от этих новосаженных лоз!..

Простите. Отправляюсь в город для свидания с новым прибывшим вчера Генерал-Губернатором (Графом Лорис-

Меликовым), а завтра, если Бог благословит, отправлюсь в трёхвёрстный крестный ход по случаю провожания из города в Куряжский монастырь Чудотворной иконы Озерянской Б. Матери“.

Новый начальник Харьковской губернии В.В. Фон-Валь, в качестве председателя Губернского Статистического Комитета, препроводил ко мне диплом на звание действительного члена Комитета при письме от 16-го апреля за № 65, следующего содержания:

„Ваше Преосвященство, Милостивый Архипастырь!

Харьковский Губернский Статистический Комитет в собрании своём 6-го апреля единогласно избрал Вас своим действительным членом. Сообщая об этом Вашему Преосвященству и препровождая для сего диплом на звание действительного члена Статистического Комитета, имею честь покорнейше просить Вас соблагovolить принять на себя это звание.

Поручая себя архипастырским молитвам Вашим, с истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства покорным слугой“...

—905—

1879 г.

Получив письмо и диплом 19-го числа, я почёл долгом изъявить признательность за оказанную мне честь, хотя и запоздалую. От 31-го числа за № 31 я писал г. Фон-Валю:

„Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь!

Получив при почтенном письме Вашем от 16-го сего апреля за № 65 диплом на звание действительного члена Харьковского Статистического Комитета, долгом поставляю принести Вам, Милостивый Государь, и сочленам Вашим искреннюю благодарность за оказанную мне честь.

Призывая на полезные труды Статистического Комитета Божие благословение, с истинным почтением и преданностью имею честь быть“...

20-го числа прибыл в Харьков вновь назначенный временный Генерал-Губернатор, граф Михаил Тариелович

Лорис-Меликов. Я послал Кафедрального Ключаря на станцию железной дороги поздравить Его Сиятельство с благополучным прибытием. На другой день, 21-го числа, граф пожаловал ко мне с визитом. В беседе со мной, очень любезной и откровенной, он выражал сожаление о моём удалении из Харькова и хотел писать в С.-Петербург к Митрополиту Исидору об оставлении меня на Харьковской епархии, но я отклонил его от исполнения этого намерения. По удалении от меня графа, я поспешил отдать ему визит, а через день, т. е. 23-го числа, представил Его Сиятельству, в его квартире, старшее градское духовенство. Между тем, 22-го числа, по случаю провожания из Покровского монастыря Чудотворной Озерянской Иконы Божией Матери в загородный Куряжский монастырь, граф Михаил Тариелович сопровождал меня в крестном ходе.

24-го ч. писал я Ректору Московской дух. академии протоиерею С. К. Смирнову:

„Преусерднейше благодарю Вас за *красное яичко*, которое по объёму своему не меньше страусового, а по содержанию так вкусно, что я почти две недели, каждый день, с услаждением питался им. От начала и до конца, не опуская ни одной строчки, я прочитал Вашу историю нашей общей *alma mater*. В доказательство того, что я внимательно

—906—

1879 г.

прочитал Вашу прекрасную книгу, я позволю себе указать на некоторые, впрочем, не очень важные, обмолвки. Так на стр. 443—4 Вы пишете о *Вениамине Карелине*, что он в 1866 г. 29-го мая хиротонисан во епископа ревельского, викария *петербургской митрополии*; но он был викарием рижской епархии, ибо с 6 мая 1865 г. ревельское викариатство перечислено к епархии рижской (см. Списки архиереев и пр. Ю. Толстого, стр. 124).

На стр. 452 об архимандрите Анастасии Воскресенском сказано, что он скончался в 1830 г. на покое в Боголюбове монастыре, близ Владимира. Но если это тот самый Анастасий, которого я знал в Боголюбове и которого не один десяток проповедей переписал для его племянника, а моего зятя, он

мог умереть не ранее 1836 г., так как около этого времени лично вручал ему его проповеди, бывши учеником Семинарии. Разве это не был ли какой-нибудь другой учёный Анастасий?

Больше не могу указать Вам никаких недостатков в Вашей книге: извините. Однако ж эта книга, как я вижу, потребовала от Вас немалого запаса архивных и других сведений. Все питомцы Московской академии должны быть весьма признательны Вам за такой громадный труд.

В вашей книге меня заинтересовали, между прочим, сведения о взаимных отношениях между А.В. Горским и Кап. Иван. Невоструевым (стр. 491–5), о коих, впрочем, я, в своё время, нечто знал от Кап. Ивановича.

Если бы я заранее знал, что в вашей истории академии будут помещены темы для сочинений, то я мог бы представить Вам список всех тем не только для месячных, но и для курсовых сочинений нашего XVII курса. Поберегу их для 2-го издания вашей книги, к которому, вероятно, Вы не замедлите приступить.

Приветствую Вас с новым знаменитым архипастырем.

Вы радуетесь предстоящему со мной свиданию, а я скорблю об угрожающем мне переселении. Рассудите сами, легко ли мне перебираться с одного места на другое с моим книжным скарбом, которого у меня не менее 500 пудов.

—907—

1879 г.

Не говорю уже о других невыгодах и затруднениях. Но странно, что до сих пор ничего не слышу из СПб. решительного. Ничего не может быть неприятнее неопределённого положения.“

27-го ч. получено было мной письмо из СПб. от И.Г. Слиборского, который писал мне от 24-го числа:

„Не вините меня, Владыка, в нерадении. Поверьте, что старался, сколько мог, разузнать всё, что Вам угодно было поручить мне. Не мог узнать, когда именно подписано определение Св. Синода о Вашем перемещении на Тверскую кафедру – решён этот вопрос, как уже имел я честь писать Вам, 22-го марта, т. е. в последнее заседание Синода пред страстной. Чем руководствовался Синод при этом, тоже мне

неизвестно, так как, говорят, в определении мотивы не указаны, а определено прямо: переместить. Так ли это, не ручаюсь, потому что подлинного определения не мог видеть. Одно и, кажется, главное знаю верно, что из Канцелярии Обер-Прокурора 19 апреля отослан к Статс-Секретарю всеподданнейший доклад для представления на Высочайшее утверждение. Не премину известить, когда таковое последует; а последует, должно быть, скоро.

Относительно кафедры Тверской могу только сообщить, что она считается высокой в иерархическом порядке; если узнаю что подробнее, не премину сообщить. Теперь спешу на почту“.

1 мая получил я письмо из Костромы от преосвященного Игнатия. Он писал мне от 27-го апреля в ответ на моё письмо от 21-го числа того же месяца:

„Усердно благодарю Ваше Преосвященство за письмо Ваше. Вы уже наслаждаетесь весной, а я ещё сижу дома; река позволила мне только дважды переехать в город для священнослужения в нынешнем месяце: в Пасху и 17-го апреля; в сей последний день на пароходе.

Думаю, к празднику Св. Николая по обычаю на пароходе по Волге двинуться в Николо-Бабаевский монастырь, а пред тем, может быть, соберусь в Лавру, чтобы помянуть доброго старца святителя Иннокентия на месте его погребения. О. Ректор Академии уже предлагал мне свои комнаты, как было при Александре Васильевиче Горском.

—908—

1879 г.

Кстати, нужно посетить Владыку ярославского⁷⁴³, который нарочито ко мне приехал в начале февраля.

Второе предостережение было уже Церковно-Общественному Вестнику⁷⁴⁴... И нужно. Для чего он прежде времени провозгласил замещение не только Тверской, но и Харьковской кафедры? По слухам из Москвы (от М.И. Богословского)⁷⁴⁵ в Св. Синоде в конце великого поста была речь о переведении Харьковского святителя на старейшую кафедру Тверскую. Но осиротевшая кафедра Виленская, может быть, не будет ли иметь место в окончательном решении?

Здесь, в Костроме, из наших товарищей: 1) Пётр Виноградов⁷⁴⁶ магистр, Протоиерей и Кавалер св. Анны 2 ст., законоучитель Гимназии. С одобрением проходил должность.

2) Наставник Семинарии – кандидат Иван Островский, имеет Св. Анны 3 ст.; родственник по жене Знаменскому архим. Сергию⁷⁴⁷; не из даровитых преподавателей, хотя усердный.

3) Член Консистории и Семинарского Правления Протоиерей Гавриил Пернаткин, прежний письмоводитель по Редакционному Комитету. Был секретарём в Семинарии, и по Консистории любит писать особые мнения, иногда резкие. Был представляем к ордену Св. Анны 2 степени, но отказано.

4) Андрей Любославский был Смотрителем и Протоиереем. Скончался“.

На это братское послание отвечал я от 13-го мая:

„Вы мне пророчите все Вильну, но, кажется, в Тверь отверзается мне дверь. Указа ещё не имею, но слышу достоверные о том вести. Что прикажете мне делать тогда с Белюстиным – Калязинским *Лютером*, как называет его Церковный Вестник?

–909–

1879 г.

Слышал я о пребывании Вашем в родной Москве и в Лавре и получил через Высокопетровского о. Казначей⁷⁴⁸ ваш поклон, за который усердно Вас благодарю.

Я слышал, что следующий том сочинений покойного святителя Филарета будет состоять из его писем к родственникам; это будет очень интересно.

В виду предстоящего мне переселения, меня занимает вопрос, где в Москве мне найти пристанище? При почившем Владыке я мог бы рассчитывать на помещение в Чудовом монастыре; но к настоящему архипастырю не дерзаю обратиться с такой просьбой“.

2-го ч. писал я в Одессу Преосвящ. Платону, архиепископу Херсонскому:

„На приветственную телеграмму Вашего Высокопреосвященства от 9-го апреля я не отвечал, потому что тогда не был я ещё уверен в своём перемещении на Тверскую

кафедру. Теперь я имею уже достоверное, хотя ещё и не официальное о сём сведение, и потому спешу принести Вам, милостив. архипастырь, искреннейшую благодарность за сочувственное поздравление с новым для меня назначением.

Я не имею непосредственного понятия ни о Твери, ни о положении тамошней архиерейской кафедры. Знаю только, что Тверь город древний и что на Тверской кафедре восседали многие знаменитые иерархи русской церкви.

Тверь – Ваша родина, и я помню обещание Вашего Высокопреосвященства посетить свою родину. От души желаю, чтобы это обещание исполнилось, и я с тем же усердием и радушием готов буду принять Ваше Высокопреосвященство в Твери, с какими принимал Вас в Витебске и Харькове.

Поручая себя Вашим архипастырским молитвам, с глубочайшим почтением и преданностью имею честь быть“...

В тот же день писал я во Владимир преосвящ. Иакову, в ответ на его письмо от 28-го марта:

„Воистину воскрес Христос!

Думаю, что ещё не совсем неблаговременен этот от-

–910–

1879 г.

вет на Ваш братский привет. В храме Божиим слышатся ещё праздничные песнопения во славу Воскресшего Господа.

Душевно благодарю Вас за сведения, сообщённые в письме от 28-го марта. Начертанная Вами картина лучше всякого портрета представляет мне личность Вашего нового Владыки. Вероятно, он скоро возвратится к Вам и водворится на своей новой кафедре.

Что до меня, то и я слышу звание Божие на новое также место служения. Не хотелось бы ещё так скоро расставаться с тёплым гнездом, на котором я было уже по-устроился, но надобно повиноваться велению высшей Власти.

Мимо Твери не раз я проезжал, но в неё не заглядывал, и потому не имею никакого почти понятия об обстоятельствах и условиях тамошней службы. Не имеете ли Вы от покойного преосвященного Алексия⁷⁴⁹ об этом каких-либо сведений; прошу поделиться ими со мной“.

Начальник губернии, генерал – майор Фон-Валь отношением от 30-го апреля за № 3442 уведомлял меня, что недозволенная цензурой газета австрийского издания на славянском языке, под заглавием: „Старообрядец“, в которой порицаются действия русского правительства в отношении к старообрядцам, оказалась у раскольников слобод Трихибиной и Райгородке, Старобельского уезда. Вслед затем, при отношении от 2-го мая, за № 572, мне прислано было несколько разбитых (не цельных) нумеров, а именно: 1, 3 и 4 в одной тетради, стр. 13–16, 5-й и 6-й – оба цельные.

Газета озаглавляется „Старообрядец. Газета церковно-научно-нравственная и экономическая“. Ответственный редактор *Лев Стадниченко*; издатель инок Никола Чернышев; печатается в типографии М. Белоуса в Коломые, в 4-ю д. листа. Нумера называются *числами*: выходит два раза в месяц 1-го и 15-го дня; подписная цена на получение газеты с почтовой пересылкой на год в Австрии 4 гульдена и пр.

Число, или номер, 1 – вышло 1-го декабря 1878 года. На 1-й странице этого номера политипажное изображение

–911–

1879 г.

Афанасия, митрополита Белокриницкого (преемника Кирилла † 1874 г.).

Содержание 1-го № следующее:

1) Передовая статья, в которой изложены побуждения к изданию газеты. В конце статьи представлен разговор одного старообрядца с кем-то из высокопоставленных представителей русского правительства в Австрии, который советовал старообрядцам издавать свою газету, если не в России, то за границей, „Но ведь такой газетой, – возражал старообрядец, – русская цензура будет недовольна?“ „Отчего бы кажется, – говорит представитель русского правительства, но вы пишете правду“. – „Правду – то сущую правду будем писать, – продолжает старообрядец, – но в том-то и беда, что правду ныне люди не любят, а особливо высокопоставленные члены Св. Синода с множеством орденов на груди. Они хотя бы какую правду перекрутят по-своему“.

2) Краткие сведения об *Афанасии*, Фёдоровиче *Макурове* – третьем Митрополите Белокриницком.

3) Шесть вопросов к Св. Синоду в С.-Петербурге от старообрядцев.

Здесь, на стр. 5-й, в подстрочном примечании, между прочим, читаем: „Тертий Иванович Филиппов⁷⁵⁰ первый поднял вопрос о старых обрядах в „Обществе любителей духовного просвещения в С.-Петербурге“... Он предлагал дать равноправность содержащим старые обряды наравне с содержащими новые“.

3-го ч. присутствовал я на экзамене по закону Божию выпускных воспитанниц Благородного Института.

4-го ч. получено было мной от Генерал-Губернатора, Графа М. Т. Лорис-Меликова конфиденциальное письмо, при коем приложена копия с заявления известного Его Сиятельству своей благонадёжностью лица касательно действий злоумышленных людей. Вот что писал мне граф от 30 апреля за № 14:

„Ваше Преосвященство,

Милостивый Архипастырь!

Из прилагаемой при этом копии с заявления, получен-

—912—

1879 г.

ного от лица известного мне своей благонадёжностью⁷⁵¹, Ваше Преосвященство усмотрите, между прочим, в каком направлении и на какую среду люди злоумышленные стремятся ныне обратить свои преступные усилия.

Предварительно принятия каких-либо мер, по изъяснённому в заявлении предмету, признавая необходимым ознакомиться с мнениями лиц, коим условия здешней губернии ближе известны, я обращаюсь к Вам, Милостивый Архипастырь, с просьбой высказать мне с полной откровенностью взгляд Ваш на настоящий по-видимому существенный вопрос и не отказать в сообщении мне всех тех указаний, какие найдёте нужными для уяснения и практического его разрешения.

Все подобные указания, как исходящие от лиц, коим интересы и будущность здешнего края не могут не быть дороги, я приму с особенной признательностью, твёрдо убеждённый,

что только при дружном содействии и поддержке всех благомыслящих людей возложенное на меня Высочайшим доверием поручение может достигнуть успеха и дать возможность оправдать ожидания, возлагаемые на нас Государем Императором и Отечеством.

Поручая себя молитвам Вашим, прошу принять уверение в истинном почтении и совершенной преданности покорного слуги“...

Содержание прилагаемой при сём письме Копии с заявления (Сумцова) следующее:

„Ваше Сиятельство доверием Августейшего нашего Императора облечены властью для искоренения в нашем крае коммунистической пропаганды, стремящейся разрушить основы нашего государственного строя. Бог благословил усилия Вашего Сиятельства при уничтожении чумной заразы в Астраханской губернии, и мы, Харьковцы, надеемся, что Всевышний благословит и здесь труды Ваши при искоренении зла, гораздо вреднейшего чумной заразы. Но для того, чтобы Ваше Сиятельство могли уничтожить коммунистическое зло, к Вам должны прийти на помощь благонамеренные граждане – все верноподданные нашего возлюбленного Монарха. Вот почему, я, по долгу совести и при-

h6C (Продолжение следует)h6C .

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 3. С.
1–64 (4-я пагин.)**

–1–

6 февраля 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, С. Глаголева и А. Спасского.

Слушали: I. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 12 декабря 1902 года: „1903 г. Янв. 3. По ст. XX. Иеродиакона Высокогорской пустыни Платона разрешается принять в число вольнослушателей академических лекций. Прочее смотрено и утверждается“.

Справка: В статьях XXII–XXIII означенного журнала представлены были на утверждение Его Высокопреосвященства следующие постановления Совета Академии: а) о выдаче О. Инспектору Академии *Архимандриту Евдокиму*, заслуженным ординарным профессорам *Василию Ключевскому*, *Николаю Каптереву* и *Василию Соколову* и экстраординарному профессору *Ивану Андрееву* пособий из % с капитала, завещанного П. А. Мухановой, и б) о назначении окончившим в 1902-м году курс воспитанникам Академии: *Николаю Пограницкому-Сергиеву* – премий Митрополита Литовского Иосифа в 165 руб. п Митрополита Московского Макария в 97 руб.; *Митрофану Войциховичу* – премии прото-

–2–

иерея А. И. Невоструева в 158 руб.; *Ивану Троицкому* – премий протоиерея А.М. Иванцова-Платонова в 160 руб. и Митрополита Московского Макария в 97 руб. и *Константину Онтлику* – премии протоиерея И. Орлова в 32 рубля.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства сообщить (и сообщена) тем лицам, коих она касается, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

II. Благодарственные письма Почётных Членов Академии:

а) *Высокопреосвященного Арсения, Архиепископа Казанского и Свияжского:*

„Честь имею уведомить Совет, что, при отношении от 18-го декабря 1902 года за № 1072, мной получен диплом № 910 на звание Почётного Члена Московской Духовной Академии. Приношу Совету глубокую мою благодарность за сделанную мне честь“.

б) *Благочинного Московских придворных соборов и церквей, Настоятеля Верхоспасского собора, Протоиерея Николая Васильевича Благоразумова:*

„Получив диплом на звание Почётного Члена Московской Духовной Академии, спешу принести Вашему Преосвященству и всему Совету Академии почтительнейшую и искреннейшую благодарность за оказанную мне столь высокую и мало чем заслуженную мной честь. Хотя я и не был питомцем Московской Духовной Академии, но издавна приобвык с глубоким уважением пользоваться учёными трудами академической корпорации; а в 20-ти летнее слишком служение моё Ректором в Московской духовной семинарии всегда оставался признательным Академии за оказываемое ею внимание к моим ученикам“.

в) *Заслуженного ординарного профессора Академии Григория Александровича Воскресенского:*

„Получив диплом на звание почётного члена Московской Духовной Академии, спешу принести Вашему Преосвященству и гг. членам Совета глубокую благодарность за оказанную мне высокую честь. С истинно-отрадным и благодарным чувством припоминаю, что тридцать лет тому назад, по предложению приснопамятного о. ректора протоиерея Александра Васильевича Горского, Академия даровала мне все средства для возможно-лучшего пригото-

—3—

вления к той новой академической кафедре, к которой я призывался, и потом в продолжение моей академической службы неоднократно приходила ко мне на помощь, когда требовались средства для печатания моих посильных трудов.

Академия неоднократно поощряла мои труды находящимися в её распоряжении премиями, и вот ныне увенчала меня новым высоким званием и тем вновь приобщила меня к составу своей почтенной корпорации, принадлежать к которой всегда считал и считаю счастьем для себя. ещё раз выражаю родной Академии в лице Вашего Преосвященства и гг. членов Совета свою искренне-сердечную благодарность“.

г) Заслуженного экстраординарного профессора Академии Иерофея Алексеевича *Татарского*:

„Принужденный болезнью оставить службу при Академии ранее обычного срока, я сердечно утешен мыслью, что установившаяся многолетняя и глубокая связь с ней не разорвана для меня окончательно вследствие избрания меня почётным членом Академии. Получив диплом на это звание, я почтительнейше прошу Вас, Ваше Преосвященство, принять от меня выражение чувств сердечной благодарности к Вам и ко всем членам Совета Академии, удостоившим меня столь высокой чести“.

Определили: Письма хранить при делах Совета Академии.

III. Письмо *Высокопреосвященного Арсения*, Архиепископа Казанского и Свияжского, от 27 декабря 1902 года за № 585: „Посылаю при сём 4% государственную ренту в 500 р. Покорнейше прошу Совет Академии принять оную и присоединить к неприкосновенному академическому капиталу; проценты же с этой суммы выдавать в помощь недостаточным студентам“.

Определили: 1) Почтительнейше выразить Его Высокопреосвященству глубокую благодарность Совета за милостивое внимание к нуждам недостаточных студентов Академии. 2) Свидетельство Государственной 4% ренты за № 238сер. 169

238

сер. 169

в 500 рублей, с купоном на срок 1 марта 1903 года, передать в Правление Академии для присоединения к неприкосновенному академическому капиталу; проценты же с этой суммы ежегодно выдавать, согласно воле

жертвователя, в помощь нуждающимся воспитанникам Академии.

IV. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 5 декабря 1902 года за № 9711: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 30 ноября 1902 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Григорий *Филиппович* определён на должность помощника инспектора в Симбирскую духовную семинарию“.

б) от 11 декабря 1902 года за № 9842: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 5 декабря 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Беневоленский* определён на должность преподавателя основного, догматического и нравственного богословия в Орловскую духовную семинарию“.

в) от 12 декабря 1902 года за № 9946: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 5 декабря 1902 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Алексей *Никольский* определён на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию“.

г) от 12 декабря 1902 года за № 9948: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 5 декабря 1902 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Василий *Чернявский* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие параллельные классы в Уфимское духовное училище“.

д) от 4 января 1903 года за № 76: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 декабря 1902 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Владимир *Валюженич* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Солигаличского духовного училища, а назначенный 3 октября 1902 года на эту

вакансию кандидат Московской же духовной академии Николай *Пискарев* освобождён, согласно прошению, от данного ему назначения“.

–5–

е) от 14 января 1903 года за № 393: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 2 января 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Алексей *Тихомиров* определён на должность преподавателя латинского языка в Уфимскую духовную семинарию“.

ж) от 14 января 1903 года за № 395: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 2 января 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской дух. академии Леонид *Попов*, назначенный 21 ноября 1902 г. на должность помощника инспектора в Ставропольскую духовную семинарию, освобождён, согласно прошению, от данного ему назначения, со взысканием с него долга духовному ведомству за казённое содержание в Донской дух. семинарии в размере *шести сот шестидесяти рублей*“.

з) от 28 января 1903 года за № 908: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 23 января 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Юдин* освобождён от данного ему 21 ноября 1902 г. назначения в Никольское духовное училище, за определением его Тамбовским епархиальным противо-сектантским миссионером.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения, в дополнение к отношению от 27 ноября 1902 г. за № 9491“.

Справка: 1) По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем вышепоименованным кандидатам дано знать о состоявшемся относительно их распоряжении высшего начальства. 2) Причитающиеся с кандидата Леонида Попова за казённое содержание в Семинарии деньги в количестве 660 рублей внесены им в Правление Академии через Донскую Духовную Консисторию.

Определили: Принять к сведению.

V. Ведомости Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в декабре месяце 1902 г. и январе – 1903 года, из которых видно, что

а) в декабре месяце – а) *по болезни*: заслуженный ординарный профессор Николай Каптерев опустил 6 лекций,, исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов – 5 лекций, ординарный профессор Сергей Глаголев, экстраординарный профессор Алексей Введенский и исправляющий должность доцента Сергей Смирнов – по 4 лекции, экстраординарные профессора Александр Голубцов, Василий Мышцын и Иван Андреев – по 2 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: ординарный профессор Николай Заозерский – 2 лекции.

б) в январе месяце – а) *по болезни*: исправляющий должность доцента и лектор английского языка Илья Громогласов опустил 16 лекций, исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов – 7 лекций, временный преподаватель, заслуженный ординарный профессор Григорий Воскресенский и экстраординарный профессор Александр Шостын – по 6 лекций, сверхштатный преподаватель, заслуженный ординарный профессор Дмитрий Голубинский – 5 лекций, ординарный профессор Сергей Глаголев и вольнонаёмный лектор немецкого языка Василий Лучинин – по 4 лекции, заслуженный ординарный профессор Василий Соколов и экстраординарный профессор Василий Мышцын – по 2 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: исправляющий должность доцента Николай Городенский – 3 лекции, экстраординарный профессор Иван Андреев и исправляющий должность доцента Дмитрий Коновалов – по 2 лекции и ординарный профессор Николай Заозерский – 1 лекцию.

Определили: Ведомости записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VI. Отзывы о сочинении профессора богословия в Императорском Харьковском Университете, протоиерея

Тимофея *Буткевича* под заглавием: „Религия, её сущность и происхождение“ (Обзор философских гипотез). В двух книгах. Книга I, Харьков, 1902 г., представленном на соискание степени доктора богословия:

а) Ординарного профессора Академии Сергея *Глаголева*:

„О. Тим. Ив. Буткевич давно известен, как неутомимый работник в области богословия. Так в самые последние годы помимо различных статей, трактатов и некоторых капитальных переводов он дал капитальные

–7–

книги: „Зло, его сущность и происхождение“, „Исторический очерк развития апологетического или основного богословия“, „Философия монизма» и наконец исследование, представленное им ныне на соискание степени доктора богословия „Религия, её сущность и происхождение“. Автор представил первую часть, но и из второй части им напечатано уже более 10 листов. Должно удивляться изумительной литературной плодovitости автора, обусловленной его изумительным трудолюбием. Все работы автора написаны ясным и литературным языком, его рассуждения обыкновенно основательны, его выводы строго православны. Эти обычные качества его работы в общем присущи и настоящей его диссертации. Она читается легко и её доводы подчиняют себе мысль читателя. Содержание книги богато и по этому содержанию она является ценным вкладом в нашу богословскую литературу. Книга представляет собой обзор философских гипотез о сущности и происхождении религии. Установив во введении путём критического разбора существенные признаки религии, автор в последующих XI главах дал изложение и разбор взглядов на религию древних мыслителей, натуралистической и фетишистической гипотезы, взгляда Каспари, анимистической и традиционалистической гипотезы, учений Спинозы, Лессинга, Канта, Фихте, Якоби и Гёте. История религиозной философии находит себе мало исследователей в России. Тем дороже каждый научный вклад в этой области, тем более дорогим и ценным должен быть признан вклад освещённый православной идеей. Поэтому

православный богослов и философ должен приветствовать работу о. Буткевича. Присуждение ему за эту книгу степени доктора богословия будет естественной и законной наградой.

Капитальный труд автора, однако полагаю, нуждается в значительных поправках и вызывает некоторыми сообщениями возражения, устранение которых было бы весьма желательно.

Свою книгу автор начинает замечаниями, которыми оправдывает появление своего труда несмотря на то, что ещё в 70–71 гг. под таким же заглавием вышла книга нашего профессора В.Д. Кудрявцева. Я не думаю, чтобы книги о религии нуждались в оправдании своего появления

–8–

на свет, но раз автор даёт его, то рецензент обязан его рассмотреть, и я должен сказать, что оправдание автора вызывает некоторые недоумения. Во 1) так как дело не в заглавии, а в содержании, то предмету, о котором трактует о. Буткевич, кроме книги Кудрявцева ещё было посвящено исследование нашего профессора Алекс. Ив. Введенского (Вера в Бога, её происхождение и основания). Она вышла сравнительно недавно, и о. Буткевич несомненно имел её в виду. Но о. Буткевич о ней совсем не упоминает. Во 2) говоря о професс. Кудрявцеве, о. Буткевич замечает, что после него явились взгляды, которых, конечно, он не мог даже предвидеть и затем, что существовали взгляды, заслуживающие внимания, которые у професс. Кудрявцева обойдены почему-то совершенным молчанием. Эти слова вызывают много недоумений. В числе взглядов, которые проф. Кудрявцев не мог предвидеть, о. Буткевич намечает взгляд Спенсера. Но Спенсер дал своё учение о непознаваемом в 1860–1863 г. и нельзя сомневаться, что профессор Кудрявцев в 70 г. видел и знал его взгляд, так как уже в 66 г., как знает и о. Буткевич (см. стр. 308), опыты Спенсера были переведены на русский язык. С другой стороны, в числе почему-то обойдённых молчанием в книге Кудрявцева о. Буткевич отмечает воззрения Тейхмюллера. Но опять из своей собственной книги о. Буткевич мог бы узнать, что Тейхмюллер свою философию религии издал в 1886 г. (см. стр. 129), а проф. Кудрявцев печатал своё исследование в 1870–

1871 г. Однако, не в этих фактических ошибках суть дела. Тема о сущности и происхождении религии вовсе не обязывает автора рассматривать различные воззрения по этому вопросу, но обязывает дать положительное и обоснованное решение ответа на прямой вопрос: в чём сущность и каково происхождение религии? Изложение и разбор различных мнений может быть привлекаемо с вспомогательными целями. Так, по-видимому, смотрел на дело проф. Кудрявцев. О. Буткевич смотрит на дело иначе, но собственный взгляд его представляется не вполне ясным. По-видимому, он считает нужным дать все имевшие какое-либо значение теории религии и дать положительное решение проблемы, но в данной книге

—9—

он решения не даёт (это лишь I-ая часть) и на той полдороге, которую он прошёл по истории учений о религии, он опустил весь английский деизм XVII–XVIII, вв., равно как и его французских предшественников, и немецкое просвещение, между тем как идеи этих направлений имели глубокое значение и многие из них не утратили своей жизненности и ценности и доселе. Самому о. Буткевичу приходилось часто в своих пособиях наталкиваться на имена Чербери, Гоббеса, Тиндаля, Болингброка, но он почему-то не захотел остановить на них своего внимания и это, как увидим, сказалось невыгодным образом на точности его изложения.

Может быть было бы лучше, если бы автор вместо того, чтобы приводить подавляющее множество имён, ограничился изложением и разбором тех идей, которые, по его взгляду, заслуживают внимания. Во всяком случае число имён им цитируемых ему необходимо ограничить, так как у него из одного писателя — именно О. Пфлейдерера — вышло *minimum* два различных лица. Говорю: *minimum*, потому что Пфлейдерер неоднократно фигурирует в его книге с довольно различной физиономией без оговорки о его тождестве, но только во введении он разделяется на два лица совершенно определённо и положительно. Так при изложении мнений протестантских богословов на 23 стр. (У меня имеется книга о. Буткевича в двух изданиях. Страницы в них не сходятся. То, что цитирует у

меня, как помещённое на 23, 31 и т. п. страницах, в другом издании находится приблизительно на страницу дальше – на 24, 32 и т. д.) у о. Буткевича написано следующее: „Пфлейдерер сущность религии полагает в том, что она доставляет удовлетворение насущной потребности человека в примирении того противоречия, которое каждый находит между бесконечным и конечным, временным и вечным, универсальным и единичным, свободой и зависимостью“. За изложением мнений богословов следует изложение мнений философствующих мыслителей, германских материалистов и натуралистов, дарвинистов и эволюционистов. Здесь на стр. 31 мы читаем: „О. Цфлейдерер в своей „Religionsphilosophie auf geschicht. Grunck“ прямо называет религию делом произвольного самообмана, ил-

–10–

люзией, кошмаром фантазии. Её создала будто бы „несвязанная никакими законами логики, свободно действующая фантазия.“ Впрочем, Пфлейдерер указывает также и на различие между религией и вымыслом, хотя при этом высказывается далеко не в пользу первой, относя её просто к галлюцинациям. „При всём близком родстве, говорит он, деятельность религиозной фантазии всё-таки существенно отличается от вымысла тем, что последний сопровождается сознанием своего свободного творческого образования и потому свои произведения не считает объективной истиной в смысле этого слова, а первая (т. е. деятельность религиозной фантазии) напротив совершается просто произвольно и притом форма и содержание её сливаются в такое непосредственное единство, что свободная поэтическая деятельность в образовании формы здесь совершенно ускользает от сознания и весь продукт её, т. е. содержание и форма, взятые вместе, является как непосредственно данное и потому выступает пред сознание с притязанием на объективную истину“. Из этих слов ясно, что религии Пфлейдерер не приписывает большего значения, чем какое принадлежит мифическим образам и вымыслам“. Откуда автор почерпнул свои сведения о Пфлейдерере I-м, у него не видно, но при изложении взглядов Пфлейдерера II он ставит

пред его именем О. и цитирует его книгу Religionsphilosophie. О. Буткевич решительно противопоставляет Пфлейдерера I Пфлейдереру II, как философа богослову, как рационалиста протестанту (см. стр. 24). Нечего и говорить, что здесь, как и во многих других местах, где автор говорит о Пфлейдерере, полемизирует с ним, или полемизирует при помощи его, или делает из него извлечения (наприм., буквальные и довольно значительные при изложении воззрений Лессинга), везде на самом деле должно подразумевать одного и того же Отто Пфлейдерера – профессора берлинского университета. Есть ещё в Тюбингене профессор философии Эдмунд Пфлейдерер (брат Отто), но не трудно видеть, что на 23 стр. о. Буткевич понимает не его, а во всех последующих случаях он цитирует сочинения Отто.

Я склонен думать, что учения английских деистов, их

–11–

предшественников и последователей автор себе не выяснил, вследствие этого многократно называя их, часто сближая их с теми или другими мыслителями, автор выражается так, что читатели несомненно вынесут из его книги ложное представление об этом крупном философском движении. На стр. 88 автор сообщает о Болингброке, что он происхождение религии приписывал выдумке законодателей. Это неправда. Причину религиозных заблуждений и именно причину искажения первоначального монотеизма Болингброк видел в хитрости духовенства. В воззрениях Болингброка много несогласованного, но во всяком случае политическо-государственной гипотезы происхождения религии он не принимал. Далее наш автор заявляет: „мнение Болингброка о происхождении религии в большей или меньшей степени разделяли почти все английские деисты, немецкие и французские атеисты и материалисты, Вольтер, Д’Алямбер, Руссо, и им подобные“. В примечании к слову деисты он пишет под строкой: „Гоббес особенно усиленно защищает эту гипотезу в своём „Leviathan“. Такой текст подсказывает мысль, что Гоббес следовал за Болингбромом, но на самом деле Гоббесу было 84 года – возраст, до которого доживают немногие, когда

родился Болингброк. Дальнейший текст у автора опять подсказывает мысль, что Вольтер и Руссо были атеистами и материалистами. О том и другом должно засвидетельствовать, что во всю свою жизнь они решительно утверждали свою веру в живого личного Бога. На стр. 110 о. Буткевич пишет о гипотезе происхождения религии через договор или соглашение: „защитниками этой гипотезы должны быть названы в древнеязыческом мире – Секст Эмпирик и вообще скептики, а в христианском мире – Гоббес, английские деисты XVII и XVIII веков и в особенности известный французский писатель Руссо (в его „Contrat social“ 1762). Эти мыслители объясняли договорами и соглашениями все религиозно-нравственные понятия людей. В „политико-государственной“ гипотезе их смущало не то, что происхождение религии объясняется вымыслом законодателей, жрецов и философов, а то, каким образом этот вымысел отдельных лиц мог стать общим достоянием всех народов или – точнее – всего рода

–12–

человеческого. Этот недостаток указанной гипотезы они старались восполнить тем, что происхождение религии объясняли уже не частным вымыслом отдельных лиц, а договором или соглашением законодателей и жрецов с их народами или даже целых народов между собой. Так, по определению Гоббеса, „сущность религии состоит в страхе пред наказаниями со стороны невидимых богов, которые хотя и вымышлены, но были приняты и утверждены всенародно“. Защитники „гипотезы договора или соглашения“ особенно любили ссылаться на практику римского сената, торжественно причислявшего к богам каждого из римских императоров“. На стр. 113–120 снова излагается учение Гоббеса: „Религия как вера и почитание Божества или невидимых сверхъестественных сил, говорит Гоббес, в человеке развивается через опыт. Хотя признание сверхъестественных сил и не прирождено человеку, но оно на столько существенно, что никогда не может быть совершенно вытеснено из человеческой природы. Оно происходит через любознательное исследование или через страх“. Здесь в изложении учения Гоббеса у автора не

фигурируют ни жрецы, ни законодатели, ни договор и всё изложение кончается так: „вера в духов, незнание с ближайшими причинами, благоговение пред тем, чего боятся, и склонность считать знаменами случайные вещи, по заключению Гоббеса, суть естественное зерно религии, в частности – религиозной веры; а из последней происходит культ или – что тоже – *положительная* религия. Вот каково учение Гоббеса о религии, её сущности и происхождении“. Таким образом учение Гоббеса излагается в трёх видах. Как же на самом деле учил Гоббес и когда он жил? В первый раз он ставится после Болингброка, действовавшего главным образом в XVIII ст. (род. в 1672, ум. в 1751), во второй раз впереди деистов XVII в., в третий раз после Юма, который родился приблизительно около 40 лет спустя после смерти Гоббеса. Было бы интересно тому, кто незнаком с воззрениями Гоббеса, дать тройственное изложение его взглядов, представленное о. Буткевичем, и спросить, как надо понимать и ценить Гоббеса? А тому, кто желал бы познакомиться на русском языке с действительными воззре-

–13–

ниями Гоббеса, можно порекомендовать книгу Орбинского – Английские деисты XVII–XVIII вв. Там читатель найдёт в общем правильное, хотя и неполное (не изложены суждения Гоббеса о Библии и христианстве) изложение взглядов английского философа. При изложении учения Канта о. Буткевич снова обращается к английским деистам. Он излагает учение Тиндаля, сводящее религию к исполнению нравственных требований (стр. 452–453) и затем говорит, что раньше Тиндаля такой же взгляд высказал Герберт, а позднее Вольтер и Руссо. „Все они, говорит о. Буткевич, ценили значение религии лишь с моральной точки зрения и самую сущность её полагали только в её учении о нравственности и в её моральных заповедях. Поэтому – повторяем – можно только удивляться, отчего взгляд на религию, по которому она отождествляется с нравственностью, приписан именно Канту и неразрывно связан с его именем“. Я не могу разделить удивления автора. Совершенно справедливо, что во многом рассуждения Канта о

религии не представляют оригинального. В некоторых местах он до буквальности сближается с Шарроном (1541–1603), французским предшественником английских деистов, жившим за долго до Тиндала (1656–1793), сближается он и с Тиндалем, как устанавливает наш автор, есть у него сходство и с Гербертом Чербери, но не такое близкое, как можно заключить из глухого указания о. Буткевича. Но сущность учения Канта заключается не в том, что истинная религиозность заключается в доброй нравственности. Эта мысль существовала всегда, но с ней обычно соединялось представление, что нравственный закон обязателен для нас, потому что он дан Богом. Кант переставил это „потому что“: у него закон божественен, потому что обязателен. Повеления нравственного закона сами по себе для меня непререкаемо обязательны, я сознаю это непосредственно и потому считаю их божественными, а не потому я считаю нужным следовать нравственному закону, что считаю его данным Богом. Это учение неразрывно связано с именем Канта и ни с чьим более, а там, где Кант приближается к Шаррону, Тиндалю и другим, он отступает от своей автономии по направлению к гетерономии. Но и воззрения

–14–

деистов не исчерпываются положением, что религиозность заключается в добром поведении. Каждый из них имел свои особенные воззрения на откровения, культ, благочестие.

Автор совершенно напрасно попытался обойти в своём исследовании английский деизм. Это – целая эпоха в истории религиозной философии, обнимающая собой целых два столетия, богатая не одними только заблуждениями, но и глубоко ценными идеями о религии, как с гносеологической, так и с практической точки зрения. Влияние этой философии сильно сказалось и на последующих религиозно-философских воззрениях. Но игнорируя силу, наш автор, конечно, не мог справедливо определять и оценивать её действия. Для него английский деизм – просто движение враждебное религии, с которым нужно бороться, не особенно останавливаясь на обстоятельном с ним ознакомлении.

Но с точки зрения утверждения истины, конечно, прежде всего важно: основательно ли опровержение заблуждений? и уже второстепенным является вопрос – правильно ли связаны эти заблуждения или теории с теми или иными именами. Для всех ищущих истины прежде всего важно – заблуждение или истина то, что высказано, и вовсе не важно, кто его высказал. Переходя теперь к рассмотрению книги о. Буткевича с этой апологетической точки зрения, должно отметить, что там, где его аргументация основывается не на логических соображениях, силу которых может оценить каждый, а на фактических данных, к ним должно относиться с осторожностью. Уже неоднократно рецензенту разбираемой книги приходилось отмечать факт необыкновенной лёгкости, с которой многие апологеты – не только русские, но и иностранные – устанавливают изначальность монотеизма в роде человеческом. Достигается это необыкновенно лёгким способом – именно через выписку из более или менее старых апологетик множества примеров, свидетельствующих о единобожии древних народов и современных дикарей. Так, к сожалению, поступает и наш автор. Ему и дело это представляется не трудным. Говоря о греческой религии, он пишет: „как ни сложна политеистическая система религии *греков* и как

–15–

ни мало мы знаем об её первоначальном состоянии и характере, тем не менее не трудно доказать, что она развилась из первоначальной формы монотеистической“. Чем большее значение имеет факт, тем тщательнее он должен быть исследован. Факт изначального монотеизма имеет громадное значение. Многие существующие теории происхождения и развития религии несовместимы с ним. Отчего они существуют, если этот факт легко установить? Очевидно то, чем доказывали апологеты его действительность, не считалось убедительным. Но наш автор лишь повторяет прежних апологетов с лёгкими искажениями в деталях, что, конечно, не сообщит рассуждению большей убедительности. Так о. Буткевич повторяет утверждавшееся неоднократно апологетами положение, что первобытные обитатели Перу были монотеистами. „Когда была

открыта Америка, пишет он, то Перу населяли уже инки, а не первоначальные обитатели, религия которых была совсем иная, чем у инков. *Перуанцы* веровали в бытие великого духа, которого они называли *Пахакамак* или *Пачакамак*, „верховным богом“, которым было создано и самое „величайшее Божество“ их – солнце. По представлению древних Перуанцев, Пачакамак есть Бог невидимый, которого поэтому они никогда не изображали и которому, как вседозволенному, чистому духу, они никогда не приносили никаких жертв. В учении об этом Божестве нельзя не видеть ясных следов древнего монотеизма, для которого не могли доставить соответствующего материала грозные и разрушительные силы или явления природы“. Сообщение очень важное, но каков его источник? О. Буткевич не указывает его. Немного позже он цитирует Апологетику Баумстарка. Но откуда бы он не заимствовал эти сведения, первоисточник для него может быть только один – Гарсильяссо ель Инка де ла Вега. Писавший с одной стороны под влиянием испанских представлений, с другой – под руководством родной своей матери (из рода инков), он не считается историком хорошо и правильно осведомлённым и беспристрастным. Гарсильяссо представляет Пахакамака богом – Духом, почитавшимся лишь в сердцах, а не в храмах и не жертвами. Но большой храм Пахакамаку открыт в

–16–

долине Лима – воздвигнутый предшественниками инков. Теперь и представляют дело так, что от своих предшественников инки приняли культы богов – Виракоша и Пахакамака. Виракоша, по-видимому, был богом воды, Пахакамак – богом огня. Они представляются соперниками, и Пахакамак является победителем. Само имя Пахакамак, значащее (камак – одушевлять, паха – земля) „одушевляющий землю“, вернее всего: заставляющий землю производить жизнь, далеко от того, чтобы видеть в нём единого Бога. Едва ли могут существовать какие-либо сомнения относительно того, что Пахакамаку приносили человеческие жертвы. Но независимо от этих исторических данных, достаточно вдуматься в слова О. Буткевича, чтобы увидеть, что в них утверждается нечто

странное. Пахакамаку древние перуанцы не приносили жертв, как чистому духу. В этом о. Буткевич видит ясные следы древнего монотеизма. Какого же монотеизма? Учёные отрицательного направления не признают первоначальности монотеистических верований. Учёные, признающие его, пытаются утвердить свой взгляд или даже обыкновенно выводят его из Библии. Но по Библии уже Авель приносил кровавую жертву. Такую же жертву приносил Ной, а те, кто отыскивает следы первобытного монотеизма у древних американцев, ещё легче найдут у них следы воспоминаний о всемирном потопе. Факт таковых доказан гораздо лучше, чем факт монотеизма. Но в таком случае мы получим, что отдалённые потомки Ноя, затерявшиеся где-то на периферии обитаемого мира, исповедовали религию несравненно более чистую, чем праотцы человечества, пребывавшие в наиболее близком богообщении. Если бы действительно мы и имели пред собой такой факт, то объяснение для него нужно было бы искать не в библейской первоистории. У ацтеков о. Буткевич находит аналогичного Пахакамаку бога Теотля. Но опять, по мнению многих, это – вовсе не монотеистический образ. Многие полагают, что Теотль – бог, заимствованный ацтеками у тольтеков, что он был богом солнца. У Прескотта, на которого ссылается о. Буткевич, в речи о Теотле сообщается, что у мексиканцев были распространены солнечные и лунные диски, игравшие роль идолов. В настоящее

–17–

время в европейских музеях имеются большие коллекции до – колумбианских американских божеств (в берлинском этнографическом музее, в парижском Трокадеро). Нельзя сказать, чтобы мрачные идолы этих коллекций внушали мысль о монотеизме. Доказательство изначальности китайского монотеизма о. Буткевич находит у Штрауса, имя (или Vorname) которого на одной странице (165) он обозначает немецкой буквой В, а на другой – буквой Ф, причём у него не видно – одного ли писателя он разумеет или двух и затем у него читатель легко может вынести впечатление, что Штраус, о котором он говорит здесь, есть тот самый Штраус, который

написал Жизнь Иисуса, старую и новую веру и о котором о. Буткевич в своей книге говорит неоднократно (стр. 26–27). Но на самом деле сторонником теории китайского монотеизма является Виктор Штраус, которого не должно смешивать с Давидом. Соображения Виктора Штрауса и других относительно китайского монотеизма не считаются бесспорными. Слово Шангти, под которым хотят видеть обозначение единого Бога, можно, на самом деле, переводить: небесные цари (ти или ди = царь и цари, шанг = вверху). В рассуждении о китайской религии о. Буткевич совершенно напрасно полагает, что тао значит „небо“. Тао или Дао – значит *дорога, путь*, далее – принцип, определяющий путь или поведение. В системе Лаотци, по моему мнению, *тао* означает и законы бытия (физические и моральные) и их осуществление в бытии. Может быть, с таким пониманием многие и не согласятся, но что тао не значит небо, это бесспорно. Так же легко, как у перуанцев и китайцев, находит монотеизм о. Буткевич и у древних персов. Здесь он сообщает много столь неверного, что исследователи его даже не станут и опровергать. Но оставляя в стороне, что известно в науке о древнеперсидской религии, речь о. Буткевича в конце концов обращается и против него, и против его тезиса. На стр. 167 наш автор утверждает ни более, ни менее как то, что при Дарии Гистаспе у персов был чистый монотеизм. Дарий (Дарайавахуш) царствовал в конце VI и начале V в. до Р. Х. (приблизит. 521–486). Какой же чистый монотеизм мог быть в это время в арийской расе, когда вообще

–18–

считается несомненным, что арийцы при разделении – понятно за много веков до Дария – имели плеяды натуралистических богов? На 168 стр. о. Буткевич сообщает, что вследствие перехода от монотеизма к политеизму у персов единый бог Ахурамазда превратился в наивысшего из богов. А на следующей странице мы читаем, что древние персы почитали ещё безпредельное время – Zervane akerene, – которое они ставили даже выше Ахурамазды и что в этом также можно усматривать следы первоначального монотеизма. Таким образом, у о. Буткевича мы получаем, что персы почитали двух

единых богов – беспредельное время и Ахурамазду и что первый единый бог был выше второго единого бога и что однако, когда почитали этого второго единого бога, у персов был чистый монотеизм, и что в VI–V столетии не у евреев только, но и у персов было чистое единобожие. В этом рассуждении одинаково пренебрегаются и логика, и история. Укажу ещё на следы монотеизма, указываемые о. Буткевичем в греческой религии. Монотеистический отклик он видит в стихах Илиады о всегдашнем существовании Океана, „от коего всё родилось“ (стр. 180). Действительно, в поэмах Гомера Океан не имеет генеалогии, он сам есть *θεῶν γένεσις*. Но вместе с тем он есть *ποταμός* или *ῥόος ποταμοῖο* (Ил. XV, 151; XVIII, 697. Од. XI, 3 и 639; XII, 1) – река, облегающая мир, из которой этот мир и выходит со всеми богами. Океану не даётся никаких предикатов живого божества, никогда не было и нигде не видно никаких следов особого культа океана. Естественно было представить эту хаотическую стихию лоном, из которого вышло всё сущее, но ясно, что это – философская мысль, можно сказать, не заключающая в себе ничего специфически религиозного, тем более монотеистического. В последствии роль эмбрионального первовещества отняли у океана и передали хаосу. О. Буткевич неверно передаёт эту новую теогонию: у него Океан и Фетида производят Ураноса и Гею. Может быть, ему нужно это, чтобы сохранить приматство океана. Но на самом деле по теогонии Гезиода Уранос и Гея производят Океан и Нетиду (Теогон. 133 и след. Срав. Аполлод. 1, 13. Диодор. 5:66). Можно и даже должно согласиться с о. Буткевичем, что

–19–

в греческой религии замечается монотеистическая тенденция, но монотеистическая тенденция и отзвуки первобытного монотеизма – две вещи совершенно различные. Как естественным следствием фактов монотеистических верований, по о. Буткевичу, является то, что большинство исследователей признают монотеизм изначальным достоянием рода человеческого (стр. 185–186). У о. Буткевича здесь довольно много цитат, упоминаются даже Юлиан богоотступник, Прокл, Макробий, Дион Хризостом, но в приводимом им

длинном списке древних и новых авторов я не нашёл ни одного, смерть которого не была бы давно уже оплакана. Вопрос о древнейших верованиях человечества по исследованным памятникам, равно как и вопрос о верованиях современных некультурных племён, – тёмн и сложен. Имеющиеся точные данные представляют важный апологетический материал, но разрешать этот материал в серию отзвуков какого-то возвышенного монотеизма не значит содействовать выяснению истины, и большинство – вовсе не на стороне о. Буткевича. За всем тем, оставляя в стороне неточности и ошибки, рассуждение о. Буткевича о древнейших верованиях и верованиях дикарей имеет важное и апологетическое и чисто научное значение: оно очень ярко сгруппировывает и подчёркивает факты, стоящие в решительном противоречии с теорией, которая в настоящее время действительно разделяется большинством – с теорией полидемонизма, по которой первичные религии исключительно представляли почитание бесчисленного количества духов, наполняющих мир.

В упрёк о. Буткевичу должно поставить, что он недостаточно взвешивает силу и точность своих выражений. Но с словом должно обращаться осторожно, иначе число заблуждений и ошибок будет непрестанно возрастать. Так, отрицая, что религия негров есть лишь грубый фетишизм, проф. Буткевич говорит, что о сравнительно высоком развитии религии у негров свидетельствуют многие путешественники и антропологи (стр. 252). Далее, идёт ряд имён, в ряду их стоит Ревиль. Несомненно, что разумеется Альберт Ревиль, парижский пастор и профессор рационалистического направления, его нельзя назвать ни

–20–

антропологом, ни путешественником. На стр. 253 автор утверждает, что М. Мюллер в последнее время увлёкся эволюционизмом. М. Мюллер умер, но и его последние труды, как и ранние, одинаково направлялись против дарвинистической теории происхождения человека. На 306 стр. автор утверждает, что все эволюционисты согласны в признании всеобщности и универсальности религии в роде человеческом.

Это неверно. Есть целое направление в антропологии, утверждающее, что первобытные обитатели Европы, достигшие довольно высоких ступеней культуры, не имели никакой религии. Представителем этого направления должен быть назван Габриель Мартилье. Он умер в 1898 г., но Адриан Мортилье в 1900 г. издал в дополненном и переработанном виде его книгу „Préhistorique“, где развивается эта теория. Согласно с этой теорией распланирован весь французский музей национальных древностей (в Сен-Жермене). Книга Préhistorique усердно утилизируется многими – в том числе и русскими – авторами.

Переходя от частных и деталей к общему содержанию книги, я должен отметить, что мне представляется в ней некоторая невыдержанность плана и неполнота содержания. Невыдержанность плана. Обзор гипотез о религии у автора начинается по направлениям (натурал., анимистическ. гипотезы), а продолжается по лицам в хронологическом порядке. При пользовании первым принципом деления у него порой одни и те же лица подходят под различные рубрики. В хронологическом изложении замечаются чувствительные пробелы. Я уже отметил опущение английского деизма. Но есть пропуски другого рода. Усердно цитируя врагов, автор забывает о друзьях. – Почему у него нет Декарта, Паскаля, Лейбница. У первого из них, правда, об откровенной религии сообщается всего несколько строк, но у него имеется много материала для развития религиозных воззрений, и он имел сильное влияние, и наш автор принужден вспомнить о нём, говоря о Спинозе. Есть у автора некоторые странности в подробностях изложения философских учений. Так, говоря о Канте, он усердно цитирует 2-ое издание его книги Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793 г. Но это не второе издание (хотя часть книги, правда, появилась

–21–

раньше в журнале Berlinische Monatschrift и Кант имел из-за неё неприятные столкновения с цензурой) и даже не вполне законченное выражение религиозных взглядов Канта (оно дополняется трактатом Streit der Fakultäten. 1798.).

Но должно воздать благодарность автору уже и за то, что он дал. Не только в русской литературе, а и в литературе западной истории религиозной философии посвящено немного книг и все они характеризуются неполнотой, односторонностью, порой фактическими ошибками. Сами немцы констатируют, что до сих пор нет ни одной специальной монографии о религиозной философии Гегеля. При настоящих условиях книгу по истории религиозной философии написать нелегко, и труд о. Буткевича является и тяжёлым, и очень полезным. Его книга будет нужна занимающимся историей новой философии, она будет необходима занимающимся философией религиозной. Для тех, кто будет в последующем разрабатывать историю религиозных идей в новое время, книга о. Буткевича в ряду немногих других русских книг должна служить точкой отправления.

Сами ошибки автора – из каковых многие легко поправимы – являются неизбежным следствием его благих намерений и начинаний. Он спешит с своей работой. Если бы он, написав свою книгу, затем в течение годов занялся бы её редактированием, он несомненно избежал бы многих погрешностей. Но нельзя не спешить. Жизнь не ждёт. У нас так мало работников в той области, в которой работает автор, и так много тех, для которых нужно работать. Нужно давать разъяснения, толкования, обоснования важнейших религиозных проблем, нужно их давать скорее. Запросы назрели, и наш автор спешит удовлетворять эти запросы.

В своём изложении автор прост и ясен. Он понятен и порою весьма убедителен. В свои союзники для борьбы с антирелигиозными заблуждениями он большей частью избирает таких писателей, на которых можно положиться. Он знает цену аргументов и умеет аргументировать. В изложении разных доктрин он стремится быть объективным. Его книга в этом отношении является очень содержательной.

–22–

О. Буткевич – бывший воспитанник Московской Духовной Академии. Академия, присуждая теперь высшую учёную степень своему талантливому воспитаннику, тем самым даёт ему законную и заслуженную награду за его научно-

апологетическую деятельность в прошедшем и можно думать, что для професс. Буткевича это будет одним из побуждений к ещё более плодотворному продолжению этой деятельности в будущем“.

б) Экстраординарного профессора Академии Алексея Введенского:

„Имя протоиерея-профессора Т.И. Буткевича принадлежит, в нашем богословском мире, к числу тех имён, которые мы встречаем наиболее часто, – особенно на страницах *Веры и Разума*. Неистощимость и разнообразие удивительные! И если не всегда в статьях, подписанных этим именем, чувствуется усидчивая „учённость“, то во всяком случае, в них всегда заметна достаточная осведомлённость в области вопросов – обсуждаемого, в том или другом данном случае, и сопряженных. Сферы же, в каких вращается мысль автора, так обширны, её поиски расходятся по таким разнообразным направлениям, что порой серьёзно начинает казаться, будто его ум обозревает весь *globus intellectualis*, – по крайней мере с той стороны, какой он соприкасается с знанием собственно богословским.

Этими же свойствами, то есть повсюду дающей себя чувствовать широтой кругозора, обилием и разнообразием мыслей, хорошим подбором справок из различных областей человеческого знания, – этими свойствами отличается и новый труд нашего почтенного богослова-писателя, представленный им теперь на соискание учёной степени доктора богословия. Пред нами проходит в книге длинный ряд человеческих мнений о деле Божиим в человечестве, то есть о данной Им, хотя и раздробленной человеком на части, единой религии, связующей человеческое я, на всех ступенях его развития, постановкой пред ним верховного *Ты*, и – всегда в ярко критическом освещении, с точки зрения православно-богословской, хорошо обоснованной на широком базисе справок специально-научных и философских. Правда, частности того положительного миросо-

–23–

зерцания, на почве которого стоит автор, нам, читателям, видны не везде и, во всяком случае, не везде видны с одинаковой отчётливостью: это обычный недостаток всех *критических обзоров*, каков, по существу своему, есть и представленный автором на соискание степени „обзор философских гипотез“ по вопросам о сущности и происхождении религии. Но сама почва, на которой стоит автор, чувствуется повсюду. Повсюду читатель знает, какого, так сказать, берега ему держаться и во имя чего с тем или другим неправым мнением он не должен и не может соглашаться.

При этом, для оживления своего, всё же достаточно отвлечённого и специального, изложения, автор нередко вводит вопросы и замечания характера жизненного и, можно даже сказать, житейского. Таков, например, сполна его довольно обширный, заключительный трактат („Взгляд Гёте на религию и её сущность“), в котором он даёт прекрасный – один из лучших, какие мы знаем, – философско-прагматический комментарий Гётевского Фауста, с богословской точки зрения. Таковы местами брошенные, – никогда, однако, без цели, – замечания и характеристики относительно условий, при которых складывается наша религиозная жизнь и, в частности, жизнь наших так называемых „интеллигентов“ (см., наприм., стр. 282–283). Все эти интерполяции, оживляющие и освежающие изложение, сообщают книге кроме её собственного, чисто научного, интереса, ещё интерес, так сказать, дополнительный, – литературно-общественный.

Специалисту, который годами просиживает над вопросами, входящими в область обсуждаемой нами книги, и знаком с их литературой из первых источников, исследование о. Буткевича, конечно, не даст чего-либо существенно-нового. Но и для него иные страницы его книги могут послужить источником умственных возбуждений, в результате которых может явиться вторичный пересмотр тех или иных подробностей сложной темы. Такова, в особенности, у автора глава VI – „Гипотеза традиционализма о происхождении религии в роде человеческого“. Если не ошибаемся, автор впервые, с такой

полнотой и тщательностью, и притом со строго православной точки зре-

–24–

ния, выделяет в этой гипотезе элементы удобоприемлемые и подлежащие осуждению и отвержению. Что же касается читателей не-специалистов, для которых, как узнаём из предисловия, книга главным образом и предназначается, то они найдут в ней незаменимое, по полноте и правильности научного освещения вопросов, руководство к изучению одного из существеннейших отделов апологетического богословия: в книге собрано всё значительное по вопросу о сущности и происхождении религии и критическое обозрение неправильных мнений доведено до самых последних веяний – до Ницше включительно (см. стр. 130–135).

Таковы достоинства обсуждаемой нами книги о. Буткевича. Справедливость требует, однако, отметить и некоторые, по крайней мере наиболее заметные, из её недостатков.

1. Первое наше замечание касается *плана сочинения*. К сожалению, почтенный автор книги не предпослал ей объяснительного замечания, из которого мы могли бы узнать, каким классификационным принципом он намерен руководствоваться при распределении своего обширного материала. А тут возможны различные принципы. Во первых можно было дать *предметную* классификацию обсуждаемых научных мнений, причём всё дробное и детальное было бы возведено к общим типам мысли: правда, это очень сложная и трудно выполняемая задача, но, с другой стороны, её более или менее удовлетворительное решение, бесспорно, дало бы лучшую классификацию. Можно было, во-вторых, распределить материал *по именам авторов* (или групп единомышленных авторов): этот классификационный приём далеко уступает первому в отчётливости, но если бы он был выдержан последовательно, то, хотя и получились бы местами повторения, но путаницы не получилось бы. К сожалению, автор обсуждаемой нами книги не руководствуется ни тем, ни другим принципом, а некритически смешивает их, вследствие чего у него получилась не только масса повторений (что он и сам

замечает и отмечает в предисловии к книге), но – и крайняя неясность всей схемы, так что собранный им материал совсем не укладывается хоть в сколько-нибудь отчётливое целое строго продуманной и выполненной системы.

–25–

Это формальное несовершенство целого отразилось и на частях, – с самых первых страниц книги. Уже в первой главе ясно и настойчиво заявляет о себе эта, крайне досадная для человека, привыкшего к методическому мышлению, особенность книги... Той же неясностью классификационной схемы, в основе которой у автора не положено отчётливых типов мысли, погруженной в вопросы о сущности и происхождении религии, объясняется и такое, напим., обстоятельство, что в одной главе (стр. 79 и 109) автор рассматривает *анимиста Тэйлора*, как *эвгемериста*, вместе с типичным представителем новейшего эвгемеризма, Спенсером, а в другой главе, наоборот, несомненного *эвгемериста Спенсера рассматривает на ряду с Тэйлором*, как *анимиста* (стр. 287). Причина этого заключается в спутанном понятии автора об этих двух типах мысли, выходящих, однако, из разных источников и имеющих каждый свои, ярко отличающие их один от другого, особенности... А между тем есть и на русском языке книга, которая не только оберегла бы автора от грубого смешения анимизма и эвгемеризма, но, и при обсуждении вопроса о классификационном принципе исследования, могла бы оказать ему существенную пользу. Приходится, с его собственной точки зрения, пожалеть, что он не обратил на неё должного внимания: ведь плодотворная научная преемственность и движение вперёд в области науки возможны, конечно, лишь при том условии, если новые труженики относятся со вниманием к тому, что сделано в той же области прежними. К сожалению, в данном отношении автор далеко не всегда стоит на уровне научных требований, так как, при всём обилии справок, ему часто недостаёт того, что называют исторической перспективой.

2. Второе наше замечание касается цитации и пользования источниками. Было бы, конечно, несправедливо требовать и даже невозможно ожидать, чтобы, при той массе мнений,

которые обсуждаются в книге, все они излагались по первым источникам. Однако, безусловно необходимо и безусловно обязательно для всякого, претендующего на научное значение, исследования делать ссылки, хотя бы по вторым источникам, но – точно. Между тем, в обсуждаемой нами книге не только мелочи, но иногда и справки из авторов

–26–

общеизвестных передаются чрезвычайно неточно. Так, на стр. 31 неверно названо сочинение – общеизвестное сочинение – Пфлейдерера, а его мысли переданы в такой форме, что дают совершенно ложное понятие о его идеях и основной точке зрения, хотя бы даже только и по тому частному вопросу, который здесь затрагивается. На стр. 28 и 66 неверно названо одно из сочинений Гартмана, так что если бы читатель стал отыскивать именно то сочинение, какое названо нашим, автором, – *Entwicklung des Bewusstseins* (стр. 28, на стр. 66 прибавлено: *d. relig.*), – то совсем не нашёл бы его. На стр. 129–130 чрезвычайно неточно изложен взгляд Тейхмюллера: почтенному учёному, идеалисту и почти теисту, усвоится какая-то, ни с чем не сообразная, нелепость, будто бы, с его точки зрения, „происхождение религии в роде человеческом нужно объяснить... страхом пред фантастическими образами, измышлёнными собственным воображением человека“ (!!). В этих словах на Тейхмюллера возводится совершенная напраслина и возводится потому, что, если автор обсуждаемой книги и видел труд почтенного немецкого мыслителя, то во всяком случае с ним близко не ознакомился, а прочитал из него лишь несколько страниц, да и то бегло... Далее, справки из истории религий (стр. 162 и след.) опять таки чрезвычайно неточны, потому что в большинстве случаев взяты из вторых и даже третьих рук, а если иногда – в виде исключений – автором и делаются ссылки на первоисточники, то эти первоисточники цитируются по редакциям самым ненадёжным: напим., Зендавеста автору известна лишь в архаическом переводе 1776 г., тогда как теперь существует несколько превосходных переводов; об индийской религии уж и говорить нечего... Вообще отдел о естественных религиях в книге находится в

самом плачевном состоянии. К неточности частных детальных справок здесь присоединяется ещё некоторая принципиальная односторонность. Автор почему-то слишком идеализирует естественно-религиозное сознание, думая, напр., будто „каждая религия учит о Боге не только как о существе разумно-нравственном, но совершенном – святом, чистом, всеблагом“, будто „каждая (?) религия во имя Божие требует от человека нравственно-доброго поведения“ (стр. 44). Но

–27–

это – повторяем – идеализация, не только далеко не отвечающая действительности, но и вредная, так как она застилает историку глаза на факты и иногда ведёт его к неправильной постановке задач. Вместо того, чтобы стараться *объяснить* исторические аномалии, историк, проникнутый указанным методологическим предрассудком, их заранее *отрицает* и начинает, поэтому, во что бы то ни стало отыскивать в религиях только хорошее. При известных усилиях достигнуть этого, конечно, можно, но лишь путём перетолкования и подмены подлинного смысла процесса фантастическим или, говоря скромнее, путём принятия за факт простых намёков, догадок, предвосхищений, тоски, которой действительно томилось и томится естественное религиозное сознание. Так оно и есть у автора – в указанном нами отделе. Из того же источника выходят, наприм., и такие резкие и – главное – неосновательные укоризны, какую мы находим, напр., на стр. 69: „Гартман“, – пишет здесь наш автор, – „с непонятным для философа легкомыслием (?) утверждает, будто бы в древнейшие времена язычники смотрели на жертву, как на пищу богов“. Конечно, обобщать нельзя. Особенно нельзя влагать такой смысл в жертву Израиля. Но что относительно многих естественных религий это можно утверждать с полным правом, на точном основании исторических памятников (ср. относительно индийской религии нашу книгу „Религиозное сознание язычества“), – это не подлежит сомнению. И задача апологета, очевидно, в таком случае состоит не в том, чтобы обзывать представителей такого толкования языческой жертвы

людьми „легкомысленными“, а в том, чтобы понять и объяснить, как сделалась возможною такая историческая аномалия.

Из сделанной нами характеристики исследования о. Буткевича видно, что оно представляет характер двойственный. С одной стороны, оно едва ли может быть отнесено к числу тех трудов, которые принято называть „вкладом в науку“, и специалисту учиться из него собственно нечему (хотя – повторяем – и он порой может заинтересоваться своеобразным освещением у автора той или иной подробности). Но, с другой стороны, несомненно, что исследование о. Буткевича всё же заполняет собой важный

–28–

и живо ощущаемый пробел в нашей богословской литературе: такого полного и вместе критически обдуманного пересмотра прежних и – особенно – народившихся за самое последнее время теорий, по вопросу о сущности и происхождении религии, какой даёт автор, у нас нет. Принимая в соображение это последнее обстоятельство, а также и то, что о. Буткевич, в продолжение почти целой четверти века, проявлял достойную всякого удивления и вместе признательности отзывчивость на разнообразные запросы нашей религиозно-философской мысли, мы, с своей стороны, признаём справедливым увенчание его искомой степенью доктора богословия“.

Справка: 1) § 142 устава духовных академий: „Степени доктора богословия, равно как церковной истории и церковного права, удостоиваются магистры богословия без устного испытания, по представлении напечатанной диссертации или сочинения, хотя бы и написанного не с целью получения учёной степени“. 2) Протоиерей Тимофей Буткевич степени магистра богословия удостоен Советом Московской Духовной Академии за представленное и удовлетворительно защищённое им сочинение под заглавием: „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“, Москва, 1883 г. и утверждён в этой степени указом Святейшего Синода от 29 января 1885 года за № 370. 3) По § 81 лит. в п. 6 академического устава удостоверение степени доктора значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через

Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении профессора богословия в Императорском Харьковском Университете, протоиерея Тимофея Буткевича в искомой им степени доктора богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – десять экземпляров диссертации протоиерея Буткевича и копии с отзывов о ней ординарного профессора Академии Сергея Глаголева и экстраординарного профессора Алексея Введенского.

VII. Отзывы о сочинении преподавателя Тульской духовной семинарии, кандидата богословия, Василия *Яворского* под заглавием: „Символические действия пророка Осии (После-

–29–

довательное объяснение первых трёх глав книги пророка Осии)“, представленном (в рукописи) на соискание степени магистра богословия:

а) Экстраординарного профессора Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василия *Мышцына*:

„Сочинение Василия Яворского состоит из введения, трёх частей и двух приложений. Во введении автор сообщает сведения о писателе книги, устанавливает время и место происхождения книги, изображает состояние израильского царства по книге Осии, говорит о её содержании, задаче, плане, разделении, языке и неповреждённости. По-видимому, автор напрасно взял на себя труд исследовать исагогические вопросы, касающиеся всей книги пророка, когда задача его ограничивалась толкованием трёх первых глав её. Но это лишь по-видимому. Без ознакомления с общим характером книги пр. Осии и с характером той эпохи, в которой протекла вся деятельность пророка, нельзя основательно и исторически верно понять часть пророческой книги, так как, по всей вероятности, вся книга была написана или по крайней мере проредактирована в одно время, в конце пророческого служения Осии. В трёх частях своего исследования автор даёт

подробный комментарий первых трёх глав книги пр. Осии. В первом приложении автор решает вопрос, как понимать повествование о браке пророка с женой блудницей, во втором – предлагает самостоятельный русский перевод объяснённой им части книги пр. Осии.

Главнейшие достоинства диссертации г. Яворского были отмечены нами, когда она представлялась на степень кандидата богословия. Автор изучил громадную немецкую и английскую литературу по исследуемому им предмету. Не говоря об общих исагогических трудах по Ветхому Завету, о библейских словарях и исторических исследованиях, автор изучил до 20 иностранных толкований на книгу пр. Осии (в объёме трёх глав её) с замечательной тщательностью, давшей ему возможность не раз исправлять ошибки иностранных авторов в изложении взглядов других учёных. Благодаря основательному знанию еврейского языка, умелому пользованию такими капитальными изданиями, как Фильда, Вальтона, Гольмеса, Кенни-

–30–

кота, Манделькерна, Гатча и под. и наконец благодаря способности автора к тонкому анализу, здравости и трезвости его суждений, весь богатый экзегетический материал подвергнут автором весьма основательной и беспристрастной проверке, вследствие чего его работа имеет характер вполне научного и самостоятельного исследования. В виду этих достоинств труда г. Яворского мы ещё в отзыве о его кандидатской диссертации были готовы признать автора заслуживающим степени магистра богословия, если бы не нашли препятствия к тому во внешней стороне сочинения, именно в весьма значительных недостатках стиля, испещрённого нелитературными оборотами, неестественными построениями периодов, буквальными выдержками на иностранных языках и т. д. Этот недостаток в представленной теперь диссертации исправлен автором и потому мы не находим препятствий к признанию автора достойным степени магистра богословия“.

б) Экстраординарного профессора Академии по кафедре пастырского богословия и педагогики Александра *Шостына*.

„Последовательному толкованию первых трёх глав книги пр. Осии г. Яворский предпосылает „введение“ (стр. 13–123), в котором сообщает сведения о писателе книги, о времени и месте, написания её, характеризует современное пророку состояние Израильского царства в религиозном, нравственном и общественно-государственном отношениях, и наконец – делает замечания о задаче, характере и содержании проповеди Осии, о плане и разделении его книги, о языке её, неповреждённости и проч. Словом, мы видим здесь „введение“, какое пишется обыкновенно при исследовании какой-либо библейской книги в её целом составе.

Такое „введение“ представляется мне не совсем соответствующим специальной теме сочинения г. Яворского. Ведь он пишет исследование не о всей книге пр. Осии, а лишь о „символических действиях“ этого пророка, и комментирует лишь первые три главы его книги. Потому-то многие вопросы этого введения имеют, конечно, прямое отношение к книге пр. Осии, но мало имеют отношения к книге г. Яворского. Таков напр. сложный вопрос о продолжительности пророческого служения Осии, приведший нашего

–31–

автора к довольно рискованному предположению позднейшей вставки в 1-м стихе 1-ой главы. Вопрос этот может быть решён сколько-нибудь основательно лишь по тщательном изучении *всей* книги пророка, что вовсе не входило в задачу автора, – и он с спокойной совестью мог бы обойти этот вопрос, так как для его сочинения совершенно безразлично, – в продолжение ли 60 лет пророчествовал Осия, или значительно менее... Таковы же вопросы о месте смерти и погребения этого пророка, о месте и времени написания его книги, об единстве её, о возможности деления на части той второй половины её, которая не подлежала изучению г. Яворского. – Таким образом, рассматриваемое в отношении к специальной теме сочинения, такое введение даёт *много лишнего*.

Если же автор хотел написать введение не для своего только сочинения, а вообще „введение в книгу пр. Осии“, то, рассматриваемое с этой точки зрения, введение его

оказывается *недостаточно полным*. В нём не обследован напр. вопрос о подлинности и каноническом достоинстве книги пр. Осии; не дано характеристики различных текстов её; не указано отношение этой книги к другим ветхозаветным писаниям.

Обращаясь теперь от формальной стороны дела к самому содержанию этого введения, мы должны признать, что оно основано на внимательном изучении довольно обширной литературы – русской и иностранной, относящейся к данному предмету. И можно с уверенностью полагать, что автор действительно сам читал цитируемые им книги, а не брал приводимые цитаты из вторых или третьих рук... Тем удивительнее и непонятнее для нас некоторые частные промахи и погрешности. Напр.: на стр. 45-й автор пишет: „на основании всего сказанного почти все толковники (Hengstenberg, Hitzig, Töttermann, Strack, Wünsche, König, Cornill, Riehm, Kautzsch, Driver, Nowack, Herzog, Orelli), считая надписание „во дни Иеровоама“ за подлинное обозначение пророком начала его деятельности, не признают таковой дату по царям иудейским“. Каким образом в число *отрицателей* подлинности последней даты (1 ст. I гл.) попали здесь Hengstenberg и Töttermann, – я совершенно понять не могу. Оба они решительнейшим образом *защи-*

–32–

щали подлинность этой даты. И первый из них выразился при этом даже так: „едва можно понять то *легкомыслие*, с каким в новейшее время почти все объявляют надписание неподлинным или сомнительным“ (Christologie d. A. Testam. 3 Theil. S. 5. 1835). А Töttermann у самого же нашего автора немного далее является *защитником* подлинности *всего* надписания книги пр. Осии, причём автор вступает с ним в полемику (стран. 54–56). Очевидно, приведённый перечень толковников-отрицателей ошибочен. Но, конечно, подобная ошибка легко может быть исправлена: стоит только зачеркнуть имена названных учёных.

Что касается главной и центральной части сочинения г. Яворского, то она представляет собой весьма солидный, подробный и научно обоснованный, комментарий на первые три

главы книги пр. Осии (стр. 125–512). В основу этого комментария автор всюду полагает тщательный филологический разбор библейского текста, причём неопустительно сравнивает еврейский текст с различными переводами и встречаемым здесь разностям старается подыскать наиболее естественное объяснение. Оттого, толкование его почти всегда ясно и основательно, и редко даёт повод к возражениям.

Один из таких редких случаев недостаточной обоснованности мы встречаем в толковании 1-го стиха III-ей главы пр. Осии. Объясняя слова Господа пророку: „иди ещё и люби женщину, любимую мужем (זָרָא), но прелюбодействующую“, автор заводит речь о значении еврейского слова זָרָא – и пишет: „здесь заметим только, что слово זָרָא в языке Ветхого Завета употребляется и для обозначения любовника, и для обозначения супруга“ (стр. 418). Этим категорическим заявлением он и ограничивается, не представляя библейских цитат в подтверждение его. А между тем, такое подтверждение было бы вовсе не излишне в виду того, что есть авторитетные учёные, которые решительно отрицают или то, или другое значение этого слова. Сам же автор пишет несколько выше: „Keil, например, говорит, что זָרָא, который любит женщину, может значить только „супруг“ или „возлюбленный“, но в приложении к любовнику женщины это слово *нигде не употребляется*.“

–33–

Wünsche, напротив, говорит, что זָרָא всегда значит „друг“, „товарищ“, и никогда „супруг“... С своей стороны мы добавим к этому, что и в самое последнее время г. Бродович, с которым нередко полемизирует наш автор, также решительно заявил, что „для названия любовника“ это слово *нигде не употребляется* (Книга пророка Осии, стр. 107. Киев, 1901). Разумеется, в виду всего этого автор не должен был ограничиваться бездоказательною фразой, но ему следовало обосновать своё заявление точными библейскими цитатами.

Другой подобный пример: в толковании стиха 5-го главы III-й автор называет „натяжкой“ утверждение некоторых учёных,

что выражение „в последние дни“ указывает на Мессиянские времена (стр. 469). Конечно, и здесь, отрицая мессиянский характер пророчества, он должен был бы лучше обосновать свою мысль, а не довольствоваться простым заявлением, что противоположная мысль – натяжка, и что מִיָּמֵינוּ לְאַחֵרֵינוּ употребляется вообще о „золотом времени“ будущего. Ему следовало бы ближе рассмотреть библейско-пророческое употребление слов: „в последние дни“. Ведь по таким авторитетам, как Hengstenberg и Keil, этим выражением *всегда* обозначаются времена мессиянские; да и г. Бродович также утверждает, что эти слова должно разуметь *только* о Мессии (стр. 128).

Но, как мы сказали, подобные случаи голословных заявлений здесь очень редки; и в общем комментарий г. Яворского – важнейшая и бóльшая часть его сочинения – представляется весьма хорошим.

Такой же основательностью и убедительностью отличается и первое „приложение“ (стр. 513–571), в котором автор решает заключительный вопрос: как должно понимать изъяснённые символические действия пророка Осии, т. е. был ли его брак с „женою блуждения“ действительным событием, или же только аллегорией?

Во втором „приложении“ (стр. 573–579) автор поместил свой перевод первых трёх глав книги пророка Осии, перевод, мало чем отличающийся от синодального русского перевода. Только в 1-м стихе 1-ой главы дата по царям иудейским называется „позднейшей глоссой“,

–34–

да последние два стиха этой главы (10 и 11) отнесены к главе второй (согласно с масоретским делением).

Полагаем, что указанные нами частные недостатки и недосмотры в сочинении г. Яворского легко могут быть восполнены и исправлены при самом печатании его, как и множество разных описок (везде пишется напр.: Акилла, – Зоровоавель, – *terminus a quem*; есть неверности в цитатах, еврейский текст пишется так, что сперва приходится читать нижнюю строчку, а потом верхнюю). Всё это налагает на автора

обязанность – быть как можно внимательнее при корректуре сочинения, – и тогда оно явится хорошей магистерской диссертацией“.

Справка: 1) § 31 Положения об испытаниях на учёные степени: „Сочинение, представленное на степень магистра богословия и признанное удовлетворительным, должно быть напечатано, но в Совет Академии для рассмотрения оно может быть представлено и до напечатания, в рукописи чёткой и чистой“. 2) По § 32 того же Положения „ищущие степени магистра богословия обязаны представить Ректору Академии, по крайней мере за две недели до защищения, 50 экземпляров напечатанной диссертации“. 3) По § 81 лит. а п. 10 устава духовных академий „одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание учёных степеней“, значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: 1) Дозволить кандидату богословия Василию Яворскому печатать его диссертацию на степень магистра богословия. 2) Суждение о коллоквиуме иметь по представлении г. Яворским Преосвященному Ректору Академии 60-ти экземпляров напечатанной диссертации.

VIII. Прошения исправляющих должность доцента Академии, кандидатов богословия:

а) *Павла Тихомирова*: „Представляя при сём узаконенное число экземпляров моей книги под заглавием: „Пророк Малахия“, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство принять её в качестве диссертации на степень магистра богословия и дать делу надлежащее движение“.

б) *Николая Городенского*: „Представляя при сём в Совет Академии на соискание степени магистра богословия своё сочинение под заглавием: „Нравственное сознание че-

–35–

ловечества“, покорнейше прошу дать делу надлежащий ход“.

Справка: По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на учёные степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерские диссертации исправляющих должность доцента Академии Павла Тихомирова и Николая Городенского передать для рассмотрения: первого – исправляющему должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии Евгению *Воронцову*, второго – экстраординарному профессору по кафедре нравственного богословия Михаилу *Тарееву*.

IX. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторыми рецензентами магистерских диссертаций исправляющих должность доцента Академии Павла Тихомирова и Николая Городенского он назначает членов Совета – экстраординарного профессора по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василия *Мышцына* (диссертации г. Тихомирова) и экстраординарного профессора по кафедре патристики Ивана *Попова* (диссертации г. Городенского).

Слушали: Согласно руководственным правилам для рассмотрения сочинений, представляемых на соискание учёных богословских степеней, препровождённым при указе Святейшего Синода от 23 февраля 1889 года за № 634, „каждое сочинение на учёную степень должно быть прочитано, с надлежащей оценкой, наставником, по предмету которого писано сочинение, затем – одним из членов Совета, по назначению ректора академии“.

Определили: Принять к сведению.

X. Отношения:

а) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 13 декабря 1902 года за № 2647:

„Студент IV курса С.-Петербургской Духовной Академии Александр Чулков, встретив при своих занятиях надобность в рукописи, принадлежащей библиотеке Московской Духовной Академии, – IV отд. под № 30 (223) – (Арх. Леонид – Сведен. о рукоп. М. Д. А. вып. 2-й, стр. 255), заключающей в себе „Катехизис Симона Будного и пер-

–36–

спективы ксёндза Касьяна“, вошёл в Совет Академии с прошением о выписке означенной рукописи.

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии не отказать выслать в Совет вышеозначенную рукопись для А. Чулкова“.

б) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 21 января 1903 года за № 92: „И. д. доцента С.-Петербургской Духовной Академии Д. И. Абрамович вошёл в Совет Академии с прошением о выписке для его занятий принадлежащих Московской Духовной Академии двух рукописей: Волоколамск. собр. № 159 (523) (по описи Иосифа стр. 171–3) и Лаврск. собр. № 13 (208) (по Свед. Леонида стр. 74–8).

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии честь имеет покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии не отказать выслать означенные рукописи в Совет Академии для занятий и. д. доцента Д. И. Абрамовича сроком на три месяца“.

в) Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией от 9 января за № 509:

„Для составления предпринятого во вверенной мне Типографии издания Житий Святых на русском языке: Преп. Нила Столбенского и Саввы Звенигородского необходимо временно воспользоваться хранящимися в Московской Духовной Академии рукописями № 15 (Невоструев.) и № 381 (Волоколамск.).

Вследствие сего имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство не отказать выслать в Управление Типографии поименованные рукописи, которые, по миновании надобности, будут возвращены по принадлежности без повреждения настоящего их вида“.

Справка: Означенные в отношениях рукописи высланы, по распоряжению Преосвященного Ректора Академии, в Совет С.-Петербургской Духовной Академии и Г. Управляющему Московской Синодальной Типографией при отношениях от 19 декабря 1902 года за № 1078, 29 января 1903 года за № 80 и 14 января 1903 года за № 11.

Определили: Принять к сведению.

–37–

XI. Отношения.

а) Г. Директора Императорской Публичной Библиотеки от 18 декабря 1902 года за № 2221: „Вследствие отношения от 11 сего декабря за № 1006 имею честь препроводить при сём сроком на четыре месяца следующее издание: Dillmann. Ascensio Isaiae Aethiopicae et Latinae etc. Lipsiae. 1877“.

а) Г. Директора Лазаревского Института восточных языков в Москве от 30 декабря 1902 года за № 2877:

„Вследствие отношения от 16 сего декабря за № 1011, при сём честь имею препроводить в Академию книгу „История Ливана“, сроком на два месяца. О получении книги прошу меня уведомить“.

Справка: Означенные в отношениях книги получены и переданы для пользования при составлении кандидатских сочинений студентам IV курса Академии Константину Успенскому и Илье Абуррусу.

Определили: Принять к сведению.

XII. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре русской церковной истории Сергея Смирнова:

„Прошу Совет Академии выписать из Румянцевского Музея следующие рукописи, необходимые мне для занятий:

1) Библиотеки Ундольского № 286, XVII в. 2) Той же Библиотеки № 1224, XVII в.

Определили: Просить Г. Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев о высылке в Академию означенных в прошении исправляющего должность доцента С. Смирнова рукописей на трёхмесячный срок.

XIII. а) Отношения: 1) Департамента Общих Дел Министерства Внутренних Дел от 17 января за № 1478; 2) Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией от 24 января за № 1448; 3) Екатеринославского Епархиального Училищного Совета от 15 января за № 40 и 4) Совета Екатеринославского Епархиального Женского Училища от 20 декабря 1902 года за № 958, – при которых препровождены в дар Академии различные книги и брошюры;

б) Письмо священника Московской, на Пятницкой улице, Иоанно-Предтечевской, под Бором, и Черниговских Чудотворцев церкви о. Алексия Суходского:

„Исполняя желание внуков покойного Протоиерея И. Н.

—38—

Рождественского, бывшего Почётного Члена Московской Духовной Академии, при сём честь имею препроводить в Совет Академии из оставшейся после Прот. Рождественского библиотеки сто десять (110) томов книг по большей части религиозного содержания. Вместе с сим посылаю и из своей библиотеки три (3) книги, печатанные в половине XVII столетия, каковые также прошу принять, как дар родной Академии, от бывшего её студента (34 выпуска), а теперь священника А.Н. Суходского. О получении прошу меня уведомить“.

Определили: Книги и брошюры сдать в фундаментальную академическую библиотеку, а за пожертвование их выразить от Совета Академии благодарность.

XIV. Записки гг. профессоров и преподавателей Академии М. Муретова, А. Спасского, Е. Воронцова и Г. Воскресенского о выписке книг, которые они желают приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XV. Прошение кандидата Академии выпуска 1902 года Ивана *Троицкого*:

„Прошу Совет Московской Духовной Академии разрешить мне переработать моё кандидатское сочинение на тему – „Обозрение источников начальной истории египетского монашества“ для соискания учёной степени магистра богословия“.

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 5 июля 1895 года за № 2565 Советам Академии предписано: „дозволять удостоенным степени кандидата переделывать их кандидатские сочинения в магистерские диссертации с большой осторожностью и не иначе, как с особого разрешения

Епархиального Архиеерея“. – 2) Кандидатское сочинение И. Троицкого отмечено было высшим баллом 5.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении кандидату богословия Ивану Троицкому переработать его кандидатское сочинение на тему: „Обозрение источников начальной истории египетского монашества“ для соискания степени магистра богословия.

–39–

XVI. а) Доклад секретаря Совета Николая *Всехсвятского*: „Честь имею доложить Совету Академии, что в настоящее время в распоряжении Совета имеются две премии *Митрополита Московского Макария*: одна в 485 руб. за лучшие печатные труды наставников Академии и одна в 291 руб. – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии, и четыре премии *Епископа Курского Михаила* за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию, по 201 руб. каждая“.

б) Представление ординарного профессора Сергея *Глаголева*:

„При предстоящем присуждении Макарьевской премии за сочинения наставников Академии покорнейше прошу принять во внимание исследование профессора *А. И. Введенского*: „Религиозное сознание язычества. Религии Индии. Т. 1“. Согласно определению Совета проф. *И. Д. Андреев* и я в апрельское заседание 1902 г. представили отзывы о содержании и качествах названного исследования, и Совет единогласно присудил за него автору степень доктора богословия, в каковой степени автор и был утверждён Святейшим Синодом“.

в) Представление экстраординарного профессора *Ивана Андреева*:

„Честь имею представить Совету как заслуживающую премии Преосвященного Митрополита Макария за сочинения наставников Академии книгу профессора *Н.А. Заозерского* о номоканоне патриарха Иоанна Постника. Номоканон этот, как очень видный памятник покаянной дисциплины православно-восточной церкви, давно привлекал к себе внимание многих

учёных западных и наших. Важнейший вопрос о нём, вопрос о времени его составления, вызывал нескончаемые споры и не мог не вызывать их, ибо не существовало нужных условий для научного твёрдого его решения. В книге Н.А. Заозерского эти условия даются впервые. Кроме тщательного издания трёх замечательнейших и древнейших текстов – грузинского, греческого и славянского – номоканона книга снабжена ценными соображениями автора. Всякий, имевший дело с старинными рукописными памятниками, может взирать на труд Н.А. Заозерского только с большим почтением“.

–40–

г) Представление ординарного профессора Митрофана Муретова:

„Представляя на двойную премию Преосв. Михаила книгу питомца нашей Академии ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии Николая Никаноровича Глубоковского „Благовестие христианской свободы в послании Ап. Павла к Галатам. СПб. 1902“, согласно §§ 3–7 премиальных правил, имею честь вкратце указать следующие главные достоинства книги:

1) Труд проф. Глубоковского основан на обширном знакомстве с громадной литературой предмета как древне-отеческого периода, так и новейшей западноевропейской.

2) Труд проф. Глубоковского представляет основательное постижение богодухновенных мыслей Послания, при стройно-сосредоточенном их раскрытии в последовательном и законченном комментарии.

3) Труд проф. Глубоковского составляет ценный вклад в нашу весьма бедную экзегетическую литературу, служа прекрасным восполнением прежних трудов по толкованию послания к Галатам“.

Справка: 1) Правил о присуждении премий Митрополита Московского Макария, утверждённых Святейшим Синодом, – а) п. п. 1–6: „Проценты разделяются на четыре премии, первая в 500 руб. (ныне 485 р.), за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии, вторая в 300 рублей (ныне в 291 р.), за лучшие магистерские сочинения воспитанников

Московской Духовной Академии, третья и четвертая по 100 руб. (ныне по 97 р.), за лучшие сочинения студентов Московской Духовной Академии, написанные ими в течение первых трёх курсов. – Первой премии удостоиваются сочинения, составляющие значительное приобретение или для науки вообще, или по крайней мере для русской научной литературы, которые могут быть или оригинальными исследованиями, или переводами, если только для перевода избраны сочинения важные для науки и немалые по объёму, преимущественно сочинения, написанные на древних языках. – В случае, если в каком-нибудь году не окажется сочинения, вполне удовлетворяющего указанным в предыдущем § условиям, премия в 500 р. может быть разделена на две по 250 р.,

–41–

которые выдаются также за печатные труды, имеющие значительное научное достоинство, но менее капитальные. – Второй премии (в 300 руб.) удостоиваются лучшие из сочинений, написанных на степень магистра, если эта степень получена в Московской Духовной Академии, и, если автор сочинения окончил курс в сей же Академии. Воспитанники Академии, получившие за своё кандидатское сочинение премию Преосвященного Митрополита Литовского Иосифа (в 165 р.) или премию протоиерея Невоструева (в 200 руб.), уже не имеют права на получение премии Преосвященного Митрополита Макария за своё магистерское сочинение, если оно составляет только переделку кандидатского. – Сочинения, написанные на степень магистра, хотя бы авторы их состояли в числе наставников Московской Духовной Академии, не могут быть представляемы на первую премию, ни полную, ни половинную, а только на вторую; а сочинения, написанные ими на степень доктора, могут“. – б) п.п. 10–11: „Ежегодно в январском заседании Совета каждый член Совета может предложить, какое из сочинений, напечатанных наставниками Московской Духовной Академии в прошедшем году, он считает заслуживающим премии, причём он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения. – В том же заседании решается вопрос, какие из сочинений, за

которые в прошедшем году авторы их удостоены в Московской Духовной Академии степени магистра, могут быть, сообразно с изложенными в 4 и 5 §§ условиями, допущены к соисканию премии“, в) п. п. 13–15: „Через два месяца после январского заседания Совета, в мартовском заседании происходит обсуждение достоинства представленных на премию сочинений и присуждение самих премий. – Если в распоряжении Совета есть сумма для того, чтобы назначить кроме полной премии половинную, то Совет может в том же заседании назначить за сочинение второе по достоинству половинную премию. – В том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии“. 2) Из бывших воспитанников Московской Духовной Академии утверждены в 1902-м году Святейшим Синодом, согласно удостоению Совета Академии, в степени магистра

–42–

богословия: а) преподаватель Рижской духовной семинарии (ныне экстраординарный профессор Московской Духовной Академии по кафедре нравственного богословия) Михаил Тареев за сочинение под заглавием: „Искушения Господа нашего Иисуса Христа. Комментарий на Мф.4:1–11, Мр.1:12–13; Лк.4:1–13“. Новое издание, Москва, 1900 г. и б) преподаватель Холмской духовной семинарии Михаил Кобрин за сочинение под заглавием: „День очищения в Ветхом Завете. Библейско-археологическое исследование“, Холм, 1902 г. – Из них первый за кандидатское сочинение на тему: „Искушение Господа от диавола в пустыне в связи со всею земною жизнью Христа, как единым искупительным подвигом Богочеловека“, получил премию протоиерея А.И. Невоструева в 175 руб.; второй – премии за кандидатское сочинение не получал. 3) Положения о премии Преосвященного Михаила, Епископа Курского, утверждённого Святейшим Синодом, – а) §§ 3–7: „Премию назначает Совет Московской Духовной Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, Митрополита Московского. – На соискание премии поступают согласно завещанию печатные сочинения по Священному Писанию. – На соискание премии поступают только те сочинения, которые

принадлежат или преподавателям Московской Духовной Академии, или лицам, получившим воспитание в сей Академии. – Премии может быть удостоено сочинение и в том случае, если автор получил за своё произведение какую-либо другую меньшую премию; если же он получил премию большую, то его сочинение не может быть удостоено премии Епископа Михаила. – Сочинения поступают на соискание премии только следующим порядком: ежегодно, ко времени январского заседания Совета, каждый преподаватель Академии может внести в Совет, через председателя Совета, предложение, какое из сочинений, напечатанных в прошедшем году, он находит заслуживающим премии, причём представляет письменное указание достоинств сочинения“. – б) §§ 9–11: „В мартовском заседании Совета происходит обсуждение достоинства сочинений, представленных на соискание премии, и присуждение премии. – Если в каком-нибудь году не будет предложено сочинений на соискание премии, или если предло-

–43–

женные сочинения не будут удостоены премии, то премия отлагается до будущего года. – Премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединена, по усмотрению Совета, с премией текущего года и составившаяся из двух премий сумма в 500 р. (ныне 402 р.) может быть присуждена за одно сочинение, но более 500 р. не может быть назначено в премию за сочинение“.

Определили: 1) Книги ординарного профессора Академии Николая Заозерского и экстраординарного профессора Алексея Введенского иметь в виду при назначении в мартовском собрании Совета премии *Митрополита Московского Макария* за лучшие печатные труды наставников Академии, а сочинение ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии Николая *Глубоковского* – при назначении премий *Епископа Курского Михаила* за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию. 2) Диссертации экстраординарного профессора Академии Михаила *Тареева* и преподавателя Холмской духовной семинарии Михаила *Кобрин* допустить к соисканию премии *Митрополита*

Московского Макария за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Февр. 25. По ст. XV. Кандидату богословия Троицкому Ивану разрешается переработать кандидатское его сочинение на соискание степени магистра богословия. Прочее утверждается“.

27 февраля 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров П. Цветкова, В. Ключевского и А. Беляева.

Слушали: Прошение экстраординарного профессора Академии по кафедре общей церковной истории, Статского Советника, Анатолия Спасского об увольнении его от занимаемой им должности редактора академического журнала „Богословский Вестник“.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопре-

—44—

освященства пред Святейшим Синодом об увольнении экстраординарного профессора Анатолия Спасского, согласно его прошению, от должности редактора академического журнала „Богословский Вестник“ и об утверждении в означенной должности избранного общим собранием наставников Академии экстраординарного профессора по кафедре патристики, Коллежского Советника, Ивана Попова.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Марта 4. Согласен и ныне же вхожу в Св. Синод с означенным ходатайством“.

18 марта 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, В. Соколова, И. Заозерского, А. Введенского и А. Спасского.

Слушали: 1. Объявленные в № 6-м „Церковных Ведомостей, издаваемых при Святейшем Синоде“ за 1903-й

год:

а) Высочайшее повеление от 18 декабря 1902 года: „Государь Император, по всеподданнейшему г. Обер-Прокурора Святейшего Синода докладу, согласно Синодальному определению, от 13–20 ноября 1902 года за № 5051, Высочайше соизволил, в 18 день минувшего декабря, *на изменение § 111 устава, духовных академий* и дополнение его примечанием, в следующем изложении: „§ 111: Желаящие поступить в академию допускаются к поверочному испытанию, если представят установленный аттестат о вполне удовлетворительном знании курса наук семинарии, и принимаются не иначе, как по успешном выдержании означенного испытания. Примечание: окончившие курс учения в классических гимназиях и соответствующих им светских учебных заведениях, для допущения к приёвному в духовные академии экзамену, представляют свидетельства об успешном выдержании ими испытаний при духовных семинариях по всем богословским предметам семинарского курса учения“.

в) Определение Святейшего Синода от 10–22 января

–45–

1903 года за № 118: „Объявить по духовно-учебному ведомству, что а) воспитанники гимназий и других соответствующих им светских учебных заведений, для допущения к приёвному в духовные академии экзамену, получают свидетельства об успешном выдержании ими испытаний при духовных семинариях лишь в том случае, если познания их, применительно к требованиям Синодального циркулярного указа, от 21 октября 1869 года, на испытаниях по всем предметам богословского курса будут отмечены баллом не ниже 4; балл 3 допускается только по одному предмету, и б) те из воспитанников светских средних учебных заведений, кои не изучали древних языков, на означенном испытании освобождаются от экзамена по сим языкам, с обязательством, однако же, в случае поступления в академию, в течение академического курса учения сдать экзамен по одному из древних языков.

Определили: Принять к сведению и руководству.

II. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 6 февраля 1903 года: „1903 г. Февр. 25. По ст. XV. Кандидату богословия Троицкому Ивану разрешается переработать кандидатское его сочинение на соискание степени магистра богословия. Прочее утверждается“.

б) 27 февраля 1903 года: „1903 г. Марта 4. Согласен и ныне же вхожу в Св. Синод с означенным ходатайством“.

Справка: Журналом за 27 февраля Совет Академии просил ходатайства Его Высокопреосвященства пред. Святейшим Синодом об увольнении экстраординарного профессора Анатолия Спасского, согласно его прошению, от должности редактора академического журнала „Богословский Вестник“ и об утверждении в означенной должности избранного общим собранием наставников академии экстраординарного профессора по кафедре патристики, Коллежского Советника, Ивана Попова.

Определили: Принять к сведению.

III. а) Сданное Его Высокопреосвященством представление Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, от 3 марта за № 208:

—46—

„Экстраординарный профессор Московской Духовной Академии по кафедре общей церковной истории, Статский Советник, Анатолий Спасский обратился ко мне с прошением следующего содержания:

„На основании прилагаемого при сём свидетельства академического врача о моём болезненном состоянии прошу Ваше Преосвященство исходатайствовать мне освобождение от учебных занятий от сего 27 февраля впредь до окончания текущего 1902–1903 учебного года“.

Из приложенного к прошению свидетельства врача академической больницы С. Успенского видно, что экстраординарный профессор Спасский „по своему болезненному состоянию нуждается в полном отдыхе от умственных занятий и в прекращении чтения лекций до конца учебного года“.

Имея в виду, что большая часть курса общей церковной истории уже прочитана профессором Спасским в течение сентябрьской трети 1902–1903 учебного года, а для приготовления к экзамену остальных частей курса им выданы студентам II курса надлежащие пособия, я, с своей стороны, не встречаю препятствий к удовлетворению означенной просьбы и, на основании § 17 устава духовных академий, считаю долгом почтительнейше ходатайствовать пред Вашим Высокопреосвященством о разрешении экстраординарному профессору Академии Анатолию Спасскому отпуска до конца текущего 1902–1903 учебного года“.

На представлены резолюция Его Высокопреосвященства за № 890: „1903 г. Марта 7. Испрашиваемый профессору Спасскому отпуск разрешается“.

б) Письмо на имя Преосвященного Ректора Академии экстраординарного профессора по кафедре общей церковной истории Анатолия Спасского от 11 марта сего 1903 года:

„Вследствие предписанного мне доктором возможно продолжительного отдыха от учёных и учебных занятий я должен отказаться от составления речи для акта текущего 1903 года. Довожу это до Вашего сведения теперь же в виду того, что, если Вам угодно, заблаговременно могли быть приняты меры для замещения меня другим лицом“.

Справка: 1) § 91-й устава духовных академий: „Совет назначает ежегодно день для торжественного собрания академии, в котором, сверх чтения отчёта, раздаются студентам награды и предоставляется преподавателям произносить речи“. 2) Торжественный акт в Московской Духовной Академии происходит ежегодно в день храмового академического праздника 1 октября.

Определили: 1) Принять к сведению. 2) Составление речи для произнесения в торжественном собрании 1-го октября текущего 1903 года поручить ординарному профессору Академии по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофану Муретову, изъявившему на то своё согласие.

IV. Отношение Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук от 20 февраля за № 177-м:

„Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук постановило созвать в С.-Петербурге съезд специалистов по славянской философии и истории, для обсуждения важнейших вопросов славяноведения.

Вместе с тем Отделение признало необходимым в интересах наилучшей организации съезда пригласить русских учёных в заседания Предварительного Комитета по устройству съезда, 10–15 апреля сего года, в главном здании Академии Наук (на Васильевском острове, у Дворцового моста).

Уведомляя об этом, Отделение имеет честь просить оказать возможное содействие тем из гг. преподавателей, которые пожелают принять участие в означенных заседаниях“.

Определили: Приглашение Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук сообщить к сведению гг. профессорам и преподавателям Академии.

V. Отношение С.-Петербургского Лесного Института от 1 марта текущего 1903 года:

„С.-Петербургский Лесной Институт 19 мая сего года торжественным актом празднует столетнюю годовщину своего существования. Извещая о сём, С.-Петербургский Лесной Институт считает приятным для себя долгом просить Московскую Духовную Академию принять участие в означенном праздновании.

Если угодно будет почтить празднование назначением особой депутации, то С.-Петербургский Лесной Институт

—48—

покорнейше просить не отказать известить его об этом заблаговременно“.

Определили: Поручить Преосвященному Ректору приветствовать от лица Академии С.-Петербургский Лесной Институт в день празднования столетней годовщины его существования телеграммой.

VI. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 7 февраля за № 1469: „По -утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 30 января 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Трифон *Яницкий* освобождён от данного ему 10 октября 1902 г. назначения в Тывровское духовное училище, согласно прошению, по болезни“.

б) от 7 февраля за № 1481: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 30 января 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Владимир *Успенский* освобождён, согласно прошению, от данного ему 14 ноября 1902 года назначения в Пинское духовное училище“.

в) от 12 февраля за № 1662: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 6 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Александр *Челак* освобождён от данного ему, 21 ноября 1902 года, назначения в Таврическую духовную семинарию“.

г) от 13 февраля за № 1704: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 6 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Георгий *Спасский* освобождён от данного ему 7 ноября 1902 г. назначения в Витебскую духовную семинарию.

д) от 3 марта за № 2183: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Владимир *Валюженич* освобождён, согласно прошению, от данного ему 19 декабря 1902 года назначения в Солигаличское духовное училище, со взысканием с него неуплаченного им долга духовному ведомству за казённое содержание его в

—49—

духовной семинарии в размере *семисот восьмидесяти рублей*“.

е) от 7 февраля за № 1475: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 30 января 1903 г. докладу

Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Пётр *Ансеров* определён на должность помощника инспектора в Орловскую духовную семинарию, с жалованьем из епархиальных средств“.

ж) от 7 февраля за № 1477: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 30 января 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Иван *Троицкий* (выпуска 1901 г.) определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Тульского духовного училища“.

з) от 25 февраля за № 1928: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Фёдор *Лавровский* определён на должность преподавателя библейской и общей церковной истории и истории русской церкви в Уфимскую духовную семинарию“.

и) от 3 марта за № 2186: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Пётр *Третьяков* определён на должность помощника инспектора в Московскую духовную семинарию“.

і) от 3 марта за № 2192: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Николай *Пискарев* определён на должность помощника инспектора в Харьковскую духовную семинарию.

к) от 4 марта за № 2230: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 20 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Сергей *Сахаров* определён на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию.

—50—

л) от 5 марта за № 2257: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 20 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Василий *Чернявский* определён на должность преподавателя Св. Писания в Черниговскую духовную семинарию, с освобождением его от данного ему 5 декабря 1902 года назначения в Уфимское духовное училище.

м) от 5 марта за № 2268: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 20 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Иван *Троицкий* определён на должность преподавателя основного, догматического и нравственного богословия в Калужскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету Академии для сведения и зависящих распоряжений“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии кандидатам П. Ансерову, Ив. Троицкому (вып. 1901 г.), Ф. Лавровскому, П. Третьякову, Н. Пискареву, С. Сахарову, В. Чернявскому и И. Троицкому (вып. 1902 г.) дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VII. Отношения:

а) Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 4-го марта за № 394:

„По имеющимся в Учебном Комитете сведениям окончивший в 1902 году курс кандидат Московской духовной Академии Николай *Знаменский* поступил, для продолжения образования, в Императорский Московский Университет.

Вследствие сего Учебный Комитет имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии принять меры к тому, чтобы кандидат Знаменский, в случае нежелания его поступить на духовно-учебную службу по окончании Университетского курса или по выходе из Университета прежде окончания курса, возвратил сполна и единовременно долг духовному ведомству за казённое содержание его в духовно-

учебных заведениях (§161 устава дух. академий и Циркулярный Указ Св. Синода 19 мая 1871 г. № 32)“.

–51–

б) Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода от 5 марта за № 2253:

„По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 26 февраля 1903 г. докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде: 1) кандидат Московской Духовной Академии Алексей *Тихомиров*, продолжающий образование в Московском Университете, освобождён от данного ему, 2 января 1903 года, назначения в Уфимскую духовную семинарию и 2) предлагается Совету Московской Духовной Академии озаботиться принятием мер к тому, чтобы Тихомиров, в случае нежелания его поступить на духовно-учебную службу по окончании Университетского курса или по выходе из Университета прежде окончания курса, возвратил долг духовному ведомству за казённое содержание в духовной академии и семинарии сполна и единовременно, на основании Циркулярного Указа Святейшего Синода 19 мая 1871 г. за № 32.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения, в дополнение к отношению от 14 января сего года за № 393“.

При обсуждении сих предложений Советом Академии принято было во внимание следующее:

1) П. п. 6-м, 7-м и 8-м упоминаемого в отношениях циркулярного указа Святейшего Синода от 19 мая 1871 года за № 32-м установлен был следующий порядок хранения документов окончивших курс казённокоштных воспитанников Академии и возврата сумм за казённое содержание при нежелании их поступить на духовно-учебную службу: а) п. 6-й: „Дипломы на учёные степени и аттестаты на звание действительного студента, а равно и документы о родопроисхождении окончивших курс учения казённокоштных академических воспитанников препровождаются Советами академий, согласно Уст. Служб. Правит. ст. 407, в Правления подлежащих семинарий или духовных училищ, для приобщения

к делам об определении сих воспитанников на службу. Правило это наблюдается Советами академий и в отношении документов тех из казённокоштных академических воспитанников, которые, по неполучении при выпуске из академии назначения в

–52–

духовно-училищном ведомстве, быв обращены в епархии, уже оттуда будут определяемы в духовно-училищную службу.

Примечание. По выслуге узаконенного обязательного срока, дипломы на учёные степени и аттестаты на звание действительного студента могут быть выдаваемы академическим воспитанникам, если они о том будут просить.“

б) п. 7-й. „В случае нежелания поступить на духовно-училищную службу, казённокоштные воспитанники академии обязываются возвратить, сполна и единовременно, израсходованную сумму на содержание их в академии и семинарии, если они и в последней состояли на казённом содержании; никакие рассрочки во взносе таковой суммы не допускаются“, в) п. 8-й: „Поступившие на духовно-училищную службу казённокоштные воспитанники академий, прежде выслуги ими обязательного за воспитание в академии срока, могут просить об увольнении их от сей службы, или о перемещении в другой род службы, или же в другое ведомство не иначе, как по выполнении ими изложенного в § 168 уст. дух. акад. требования на счёт возврата следующей за содержание их в академии суммы. Изъятие из сего может быть допускаемо лишь в особо-уважительных, законом определённых случаях, и только с особого о каждом разрешения Святейшего Синода“.

2) В 1872 году, по возникшему вопросу о том: кому принадлежит право действительного увольнения от обязательной духовно-учебной службы тех из академических воспитанников, которыми возвращены следующие за воспитание их в академии деньги, – Святейшим Синодом постановлено: „разрешение прошений по сему предмету предоставить Советам академий, с тем, чтобы по внесении в академии академическими воспитанниками, желающими освободиться от обязательной по духовно-училищному ведомству службы, денег, следующих, на основании п. 7 и 8

приведённого указа Святейшего Синода (от 19 мая 1871 года за № 32), за содержание их, Советы академий: а) выдавали таковым воспитанникам вместе с прочими документами и свидетельства об увольнении их, за состоявшеюся уплатой причитавшейся за их содержание суммы, из духовного ведомства и б) доводили о сём, в то же время, как до сведения Хозяйственного при Святейшем

—53—

Синоде Управления, для распоряжений о внесённых увольняемыми воспитанниками деньгах, так и Канцелярии Синодального Обер-Прокурора“ (Указ Святейшего Синода от 21 февраля 1872 года за № 290).

3) Таковой порядок, дававший Совету Академии полную возможность следить за исправным выполнением воспитанниками Академии требования академического устава об обязательной службе по духовно-учебному ведомству или возврате денег за казённое содержание их в Академии, просуществовал, однако, только до 1887 года. — „Усматривая из имеющихся в центральном духовно-учебном управлении сведений, что многие из казённокоштных академических воспитанников, окончивших курс учения в минувшем (1886—1887) учебном году, до настоящего времени остаются без назначения на духовно-учебную службу, за недостатком преподавательских вакансий, Святейший Синод, определением от 25 гоабря/7 января 188⁶/7 года за № 2563 признал необходимым сделать следующие распоряжения:

а) всех, остающихся ныне без назначения по духовно-учебному ведомству, академических воспитанников обратить в епархии по местам их происхождения, освободив их при сём от обязательной службы по духовно-учебному ведомству, а тех из них, которые поступят на службу вообще по духовному ведомству, и от уплаты денег за казённое содержание в академиях; б) поручить Учебному Комитету сообщить Советам академий сведения о не получивших назначения академических воспитанниках *для распоряжения с их стороны об отсылке документов таковых воспитанников в духовные консистории по принадлежности, и для объявления сим воспитанникам,*

чтобы они, по прибытии в епархию, независимо от представления местному преосвященному, сообщили консистории сведения о месте своего жительства в епархии, причём *вменяется в обязанность консисториям, чтобы они немедленно и без затруднений выдавали документы, тем из воспитанников, кои пожелали бы выйти из духовного ведомства;* в) предписать Советам академий, чтобы на будущее время они, по распределении, с соблюдением требований циркулярного Синодального указа от 29 апреля 1884 года № 4, окончивших курс академических воспитанников на ме-

–54–

ста по духовно-учебному ведомству, прочих, не получивших назначения, воспитанников обращали в епархии, по принадлежности, *с отсылкой документов в подлежащие консистории*“. – Предписание, изложенное в п. в повторено и в последнем по сему предмету определении Святейшего Синода от 3 марта / 11 апреля 1892 года за № 590 (п. 2-й) с тем лишь различием, что, в виду последовавшего изменения в порядке замещения учебно-воспитательных должностей в духовных семинариях и училищах, ныне подлежат обращению в епархиальное ведомство, *с отсылкой документов в подлежащие консистории*, все воспитанники академии, как казённокоштные, так и те из своекоштных, которые заявили желание служить по духовно-учебному ведомству, и при том немедленно по окончании академического курса.

4) Упомянутые определения Святейшего Синода от 25 ноября / 7 января 188⁶/₇ года за № 2563 и 3 марта / 11 апреля 1892 года за № 590, совершенно уничтожившие связь (единственным остатком былой связи в настоящее время является уведомление, посылаемое Канцелярией Совета тому или другому кандидату о последовавшем назначении его на духовно-учебную службу, совершенно притом излишнее, так как назначенный получает таковое же уведомление непосредственно из Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода) и зависимость от Совета Академии окончивших курс казённокоштных академических воспитанников и передавшие документы их в распоряжение духовных консисторий, имели

значительное влияние и на практику по вопросу о возврате денег за казённое содержание и увольнение от обязательной духовно-учебной службы означенных воспитанников, подтверждением чему могут служить следующие примеры:

а) Документы кандидатов Академии Алексея Тихомирова и Николая Знаменского, в том числе и их кандидатские дипломы с прописанием в последних обязательства прослужить известное число лет за казённое содержание в академии или, при нежелании поступить на духовно-учебную службу, внести в Правление Академии, *сполна и единовременно*, определённую сумму (770 р. за 3½ – годовичное казённое содержание в Академии у Тихомирова и 880 р. за 4-летнее – у Знаменского), препровождены были Советом

–55–

Академии: первого, при отношении от 13 июля 1902 года за № 535 – в Самарскую Духовную Консисторию, второго, при отношении от 28 августа того же года за № 671 – в Московскую Духовную Консисторию. – Нахождение означенных кандидатов в числе студентов Императорского Московского Университета заставляет предполагать, что упомянутые консистории выдали им документы без взыскания денег за казённое содержание в Академии, вероятно руководясь Синодальным определением от 25 ноября / 7 января 188⁶/₇ г. (п. б.).

б) Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода отношением от 3 текущего марта за № 2183 уведомляет, что „по утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 13 февраля 1903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Владимир *Валюженич* освобождён, согласно прошению, от данного ему 19 декабря 1902 года назначения в Солигаличское духовное училище, со взысканием с него неуплаченного им долга духовному ведомству за казённое содержание его в духовной семинарии в размере *семисот восьмидесяти рублей*. – Между тем Московская Духовная Консистория, в которую препровождены были документы Валюженича, отношением от 12 декабря 1902 года за № 9250 уведомила Правление Академии, что „согласно прошению кандидата Академии Владимира Валюженича

Консistorией *выдан ему академический диплом* его и за казённое содержание в Академии получено с него 440 рублей, которые и записаны на приход 7 ноября за № 543“.— Таким же образом, нужно думать, поступила и Донская Духовная Консistorия, выслав в Правление Академии при отношении от 13 декабря 1902 года за № 24537 *шестьсот шестьдесят рублей (660 р.)*, представленные кандидатом Академии выпуска 1902 года Леонидом Поповым в пополнение суммы, потраченной на его содержание в Академии. — Какой род службы избрали себе означенные кандидаты и где они теперь находятся, — Совету Академии неизвестно.

в) Но наибольшее количество примеров свидетельствует о том, что вопрос об увольнении казённокоштных воспитанников академии, под теми или иными условиями, от обязательной духовно-учебной службы перешёл в веде-

—56—

ние Центрального Управления духовно-учебного ведомства. Из ежегодно поступающих в Правление Академии запросов Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде о размере долга того или другого воспитанника академии духовному ведомству за казённое содержание в академии и семинарии, начинающих словами: „Вследствие прошения кандидата Московской Духовной Академии NN 6 рассрочке уплаты (или о сложении) долга его духовному ведомству за казённое содержание в Академии, Хозяйственное Управление покорнейше просит сообщить“... видно, что не малое, особенно в последние годы, число казённокоштных воспитанников Академии, поступая непосредственно по окончании академического курса на службу в другие ведомства, ходатайствуют пред Центральным Управлением или о совершенном сложении с них долга за казённое содержание в духовно-учебных заведениях или же, по крайней мере, о рассрочке уплаты его. — Какая судьба постигает эти ходатайства, — ни Правлению, ни Совету Академии неизвестно, — но несомненно, что некоторые из них удовлетворяются, так как иногда в Правление Академии поступают из учреждений других ведомств без всяких предварительных предупреждений:

„суммы, взысканные с кандидата NN за казённое содержание его в Академии“. – Иные из этих сумм поступают регулярно, иные же – спорадически и притом иногда в поразительно малых размерах. Так, например, в 1901-м году, Владимирской Казённой Палатой препровождены в Правление Академии, при отношении от 10 сентября за № 23752, бр. 56 коп., удержанные из содержания податного инспектора Переславского уезда Павла Казакова (кандидат Академии выпуска 1898 года) на пополнение долга Академии за казённое содержание, но этим дело и ограничилось: с тех пор и до настоящего времени никаких сумм в уплату числившегося за г. Козаковым долга духовному ведомству в размере 880 рублей из Палаты не поступало, – В текущем 1903-м году получен Правлением Академии без всякой препроводительной бумаги талон квитанции Пермского Казначейства от 2 января 1903 года за № 797858 (серия ш) в получении 6 р. 12 к., внесённых помощником податного инспектора 2-го участка Красноцерковского уезда,

–57–

Гавриилом Староверовым (кандидат Академии выпуска 1899 года) в уплату долга за его содержание в Московской Духовной Академии. Долг же за г. Староверовым числится в размере 880 рублей.

Определили: В виду изложенных соображений просить Учебный Комитет при Святейшем Синоде представить на усмотрение высшей церковной власти вопрос о том, кто в настоящее время, при изменившихся условиях, должен следить за исправным выполнением казённокоштными воспитанниками Академии требований академического устава об обязательной службе по духовно-учебному ведомству, и если эта обязанность по прежнему будет возложена на Совет Академии, – указать Совету средства понуждения казённокоштных воспитанников Академии, уклоняющихся от обязательной службы, к возвращению духовному ведомству, сполна и единовременно, употреблённой на их содержание в духовно-учебных заведениях суммы.

VIII. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в феврале

месяце текущего года, из которой видно, что – а) *по нарощению в отпуске*: Инспектор Академии Архимандрит Евдоким опустил 1 лекцию; б) *по болезни*: исправляющий должность доцента и лектор английского языка Илья Громогласов – 8 лекций, заслуженный ординарный профессор Димитрий Голубинский и экстраординарный профессор Анатолий Спасский – по 4 лекции и экстраординарный профессор Михаил Тареев – 2 лекции; в) *по семейным обстоятельствам*: исправляющий должность доцента Сергей Смирнов – 2 лекции; г) *по случаю исполнения обязанностей присяжного заседателя в окружном суде*: исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов – 8 лекций и ординарный профессор Николай Заозерский – 2 лекции.

Определили: Ведомость записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

IX. Отношение Пермской Учёной Архивной Комиссии от 20 февраля за № 713:

„Озабочиваясь пополнением своей библиотеки изданиями, имеющими научный интерес, Пермская Губернская Учёная Архивная Комиссия обращается с покорнейшей просьбой

–58–

к Московской Духовной Академии о взаимном обмене изданиями, а также о высылке тех изданий Академии за прошлые годы, которые выслать будет признано возможным.

В случае удовлетворения настоящей просьбы немедленно будут высланы вышедшие 5 выпусков „Трудов“ Пермской Комиссии“.

Определили: Выслать в Пермскую Учёную Архивную Комиссию экземпляр академического журнала „Богословский Вестник“ за 1902 год.

X. Отношения: а) Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода на имя Преосвященного Ректора Академии от 10 февраля за № 1545; б) Г. Попечителя Кавказского Учебного Округа от 81 января 1908 года за № 17029; в) Императорской Археологической Комиссии от 1 февраля за № 441; г) Совета Киевской Духовной Академии от 3 февраля за № 184; д)

Русского Археологического Института в Константинополе от 5 февраля за № 77; е) Виленской Комиссии для разбора и издания древних актов от 5 февраля за № 40; ж) Екатеринославского Епархиального Училищного Совета от 10 февраля за № 169 и з) Комитета директоров Севастопольской морской офицерской библиотеки от 27 февраля за № 119, при коих препровождены в дар Академии различные книги и брошюры.

Определили: Благодарить жертвователей.

XI. Отношения:

а) Преосвященного Антония, Епископа Tobольского и Сибирского, от 30 января за № 578: „С искренней благодарностью возвращаю при сём рукописную „Певческую крюковую Псалтирь“, означенную под № ³¹⁵/1262 из фундаментальной академической библиотеки по раскольническому её отделу“.

б) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 13 февраля за № 346: „Совет С.-Петербургской Духовной Академии с глубокой благодарностью имеет честь возвратить при сём в Совет Московской Духовной Академии рукопись IV отд. под № 30 (223), присланную для занятий студента IV курса Академии Александра Чулкова.

в) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 20 февраля за № 353: „Совет С.-Петербургской Духовной Академии с глубокой благодарностью имеет честь возвратить

–59–

при сём в Совет Московской Духовной Академии две рукописи Волоколамской библиотеки, за № № 101 (416) и 103 (423), присланные при отношении от 18 октября 1902 года за № 829“.

Определили: Возвращённые рукописи сдать (и сданы) в фундаментальную академическую библиотеку.

XII. Отношения:

а) Г. Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 3 марта за № 228:

„Государь Император по всеподданнейшему докладу Господина Товарища Министра Народного Просвещения

Высочайше соизволил на высылку в Московскую Духовную Академию принадлежащих Московскому Публичному и Румянцевскому Музеям рукописей из Библиотеки Ундольского за № 286, XVII века, на 26 листах и из той же библиотеки за № 1224, XVII века, на 119 листах, сроком на три месяца, для занятий и. д. доцента Академии Смирнова.

Препровождая при сём согласно отношения Совета Московской Духовной Академии от 7 февраля сего года за № 108 вышеозначенные рукописи, имею честь покорнейше просить о получении их уведомить, а по миновании срока сделать распоряжение о возвращении их в том же ящике, в каком они препровождаются“.

б) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 7 февраля за № 317: „Вследствие отношения от 27 минувшего января за № 76 Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь препроводить при сём в Совет Московской Духовной Академии на трёхмесячный срок для занятий студентов Б. Пушкина и Н. Зеленина рукописи: Соф. библиот. №№ 1463 и 1.208, Кир. № 677–934. Рукописи за №№ 6–1.083 и 9–1.086 не могут быть в настоящее время высланы, так как находятся в пользовании у ординарного профессора А. И. Пономарева.

О получении препровождаемых рукописей Совет Академии просит уведомить“.

Определили: Присланные рукописи передать лицам, для занятий которых они выписаны, и уведомить о получении их по принадлежности.

XIII. Отношение Г. Директора Козловского Коммерческого Училища от 24 февраля за № 111:

–60–

„В октябре 1898 г. из С.-Петербурга, от Департамента Торговли и Мануфактур во вверенное мне училище был отправлен пакет за № 27762–1204, в котором, между прочим, находились документы законоучителя вверенного мне училища, протоиерея П. А. Сперанского. Между тем, по справкам, оказалось, что пакет этот вверенным мне училищем не был получен, почему затерялись и посланные в нём документы о.

Сперанского, в числе которых был и диплом, выданный Московской Духовной Академией от 30 августа 1885 года за № 365.

В октябре 1902 г. в № № 112, 113 и 114-м „Тамбовских Губернских Ведомостей“ мной были сделаны публикации об утрате и считании недействительными вышеозначенных документов.

А потому, вследствие ходатайства протоиерея П. А. Сперанского, покорнейше прошу Московскую Духовную Академию – выслать во вверенное мне училище копию утерянного диплома об окончании о. Сперанским курса означенной Духовной Академии.

Справка: Требуемая копия кандидатского диплома протоиерея Петра Сперанского выслана Г. Директору Козловского коммерческого Училища при отношении от 8 марта за № 227, – О получении её имеется уведомление Г. Директора от 12 марта за № 140.

Определили: Принять к сведению.

XIV. Отношение Правления Московской Духовной Семинарии от 11 марта за № 184:

„Приказом Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, 13 февраля сего 1903 года, на вакансию помощника инспектора в Московскую духовную семинарию определён кандидат Московской духовной академии Пётр *Третьяков*.

Сообщая о сём, Правление Московской духовной семинарии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать Правлению аттестат Третьякова об окончании им курса наук названной Академии и другие документы.

Определили: Сообщить (и сообщено) Правлению Московской Духовной Семинарии, что документы кандидата Академии выпуска 1902 года Петра Третьякова препровождены Советом Академии, на основании определения Святейшего

–61–

Синода от 3 марта / 11 апреля 1892 года за № 590, – в Московскую Духовную Консисторию, при отношении от 28 августа 1902 года за № 671-м.

XV. Отношение Правления Сумского духовного училища от 10 марта за № 105:

„В виду приближающегося окончания курса бывшего надзирателя Сумского духовного училища Александра Жадановского, ныне студента Московской Духовной Академии иеромонаха Арсения, Правление училища имеет честь препроводить все оставшиеся бумаги означенного иеромонаха для присоединения к его документам: 1) удостоверение Змиевского отделения Харьковского Епархиального Училищного Совета за № 129; 2) свидетельства: о приписке к призывному участку за № 371; 3) – о явке к исполнению воинской повинности за № 2146-м, 4) свидетельство о зачислении в запас армии за № 2543-м и 5) копия формулярного списка о его службе за № 105“.

Определили: Присланные документы иеромонаха Арсения хранить при делах Совета Академии.

XVI. Рассуждали о назначении премий из процентов с капиталов: а) *Митрополита Московского Макария* – за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии и лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и б) *Епископа Курского Михаила* за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию.

Справка: 1) В настоящее время в распоряжении Совета имеются две премии Митрополита Макария: одна в 485 рублей – за лучшие печатные труды наставников Академии и одна в 291 р. – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и четыре премии, по 201 р. каждая, – Епископа Курского Михаила. – 2) В собрании Совета Академии 6 февраля текущего 1903 года на соискание премии Митрополита Макария в 485 руб. представлены были: а) труд ординарного профессора Академии Николая Заозерского под заглавием: „Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской“, Москва, 1902 г. и б) исследование экстраординарного профессора Академии Алексея Введенского под заглавием: „Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Том

первый. Основные вопросы философской истории естественных религий (*Prolegomena*). – Религии Индии“, Москва, 1902 г. – 3) На соискание двойной премии Епископа Курского Михаила в 402 р. в том же собрании Совета представлено было сочинение ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии (воспитанника XLIV курса Московской Духовной Академии) Николая Глубоковского под заглавием: „Благовестие христианской свободы в послании Апостола Павла к Галатам“, СПб. 1902 г. – Как видно из сообщения „Церковных Ведомостей, издаваемых при Святейшем Синоде“ (1903 г. № 8-й, стр. 291), профессору Глубоковскому за означенное сочинение присуждена Советом С.-Петербургской Духовной Академии премия Митрополита Макария в 800 рублей. – 4) К соисканию премии Митрополита Макария в 291 р. допущены магистерские диссертации экстраординарного профессора Академии Михаила Тареева и преподавателя Холмской духовной семинарии Михаила Кобрин. – 5) Правил о присуждении премий Митрополита Московского Макария, утверждённых Святейшим Синодом, – а) п. 13: „Через два месяца после январского заседания Совета, в мартовском заседании происходит обсуждение достоинства представленных на премию сочинений и присуждение самых премий“, б) п. 15: „В том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии“, в) п. 16: „Означенные постановления Совета, на основании § 81 лит. б академического устава, представляются на утверждение Епархиального Преосвященного“. – 6) Положения о премии Епископа Курского Михаила, утверждённого Святейшим Синодом: а) § 9: „В мартовском заседании Совета происходит обсуждение достоинства сочинений, предложенных на соискание премии, и присуждение премии“, б) § 6: „Премии может быть удостоено сочинение и в том случае, если автор получил за своё произведение какую-либо другую меньшую премию; если же он получил премию большую, то его сочинение не может быть удостоено премии Епископа Михаила“.

Определили: Премию из процентов с капитала Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников Академии *в 485 рублей*, разделить на две равные части – по 242 руб. 50 коп. каждая – и назначить их

–63–

ординарному профессору Академии Николаю Заозерскому и экстраординарному профессору Алексею Введенскому. – 2) Премию из процентов с того же капитала в 291 р. назначить экстраординарному профессору Академии Михаилу Тарееву за его магистерскую диссертацию под заглавием: „Искушения Господа нашего Иисуса Христа. Комментарий на Мф.4:1–11; Мр.1:12–13; Лк.4:1–13“. Новое издание. Москва, 1900 г. – 3) Назначение четырёх премий Епископа Курского Михаила отложить до следующего года. – 4) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XVII. По случаю приближающегося окончания учебного года рассуждали о вызове воспитанников духовных семинарий в состав нового (LXII) академического курса.

Справка: 1) § 109 устава духовных академий: „Совет Академии пред началом академического года, по расчислении, сколько из каждой семинарии предполагается нужным вызвать лучших воспитанников в состав нового академического курса, представляет, в определённом по § 81 порядке, Святейшему Синоду о вызове таковых в Академию и вместе с сим объявляет об имеющем быть приёме в Академию для желающих поступить в оную“. 2) По определению Святейшего Синода от 4 мая–3 июня 1887 года для каждого курса Академии положено 30 казённых вакансий“.

Определили: 1) В состав нового академического курса вызвать на казённый счёт из семинарий: Рязанской, Тульской и Ярославской – по два воспитанника из каждой; из Вифанской, Владимирской, Вологодской, Воронежской, Калужской, Костромской, Московской, Нижегородской, Новгородской, Орловской, Смоленской, Тамбовской, Тверской и Харьковской – по 1-му воспитаннику из каждой, всего 20 воспитанников, а остальные 10 вакансий предоставить волонтерам. 2)

Предназначение сие представить установленным порядком на благоусмотрение Святейшего Синода. 3) Об имеющем быть приёме в Академию для желающих поступить в оную напечатать объявление в „Церковных Ведомостях“, издаваемых при Святейшем Синоде.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Апр. 5. Утверждается“.

—64—

21 апреля 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, С. Глаголева, А. Шостына, А. Введенского, А. Спасского и В. Мышцына.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Марта 26. В Совет Московской Духовной Академии“ — указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 22 марта за № 2555:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 4 марта сего года за № 151, с ходатайством об увольнении экстраординарного профессора Московской Духовной Академии Статского Советника Анатолия Спасского, согласно его прошению, от должности редактора журнала „Богословский Вестник“ и о назначении на сию должность экстраординарного профессора той же Академии Коллежского Советника Ивана Попова. И, по справке, **приказали:** Во внимание к настоящему ходатайству Вашего Преосвященства Святейший Синод определяет: уволить экстраординарного профессора Московской Духовной Академии Статского Советника Анатолия Спасского, согласно его прошению, от обязанностей редактора журнала „Богословский Вестник“, а на его место редактором сего журнала назначить экстраординарного профессора той же Академии Коллежского Советника Ивана Попова; о чём и предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору уведомить Главное Управление по делам печати, на каковой предмет передать в Канцелярию

Обер-Прокурора Святейшего Синода выписку из сего определения, а Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили: 1) Принять к сведению. 2) Поручить экстраординарному профессору Ивану Попову принять от бывшего редактора академического журнала „Богословский Вестник“ – экстраординарного профессора Анатолия Спасского редакционные приходо-расходные книги, документы и денежные суммы, какие могли находиться у него, согласно п. 3

h6C (Продолжение следует)h6C .

Апрель

Никифор. архиеп. Константинопольский, свт.
Краткая история со времени правления после
Маврикия / Пер. И.Д. Андреева; под редакцией М. Д.
Муретова // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С.
401–416 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–401–

присутствующие потребовали царей Константина и Ираклия. Она привела их и в тоже время рассчитывала, как царица, занимать первое место в государстве. Но некоторые из присутствующих заметили ей: „ты должна чествоваться, как мать царей, а они, как цари и владыки“. Константину отдали первенство, ибо он прежде был провозглашён царём ещё в детском возрасте. „Ты не можешь, госпожа, говорили присутствующие, ни принимать варваров и иностранцев, приходящих в столицу, ни вести с ними переговоров, – Бог да не попустит водвориться таким порядкам в Римской державе“. Приветствуя императоров, народ стал расходиться. Услышав это, и царица удалилась в свой дворец.

С этого времени Константин вступил во власть. Филагрий, хранитель царских сокровищ, доложил ему, что отец его Ираклий во время болезни передал патриарху Пирру деньги для царицы Мартины, чтобы она при Константине, царе и преемнике его, по удалении из дворца не терпела нужды. Константин послал за Пирром и спросил его, правда ли это. Пирр, уличаемый Филагрием, хотя и против воли, выдал деньги.

Но Константин страдал хронической болезнью и ради хорошего воздуха жил во дворце, построенном им в Халкидоне. Филагрий, видя его больным и предвидя близкую кончину, опасался вражды к себе со стороны Ираклия и Мартины. Посему он посоветовал Константину написать войскам, чтобы в случае его смерти они позаботились о его детях и не допустили бы обижать и устранять их от царства. Константин, сочувствуя этому, поручил Валентину, оруженосцу Филагрия, письмо и про-

–402–

чье, что относилось к этому делу и послал его к войску, причём дал ему денег в количестве пятидесяти тысяч и сверх того ещё шестнадцати тысяч монет, думая склонить офицеров после своей смерти восстать против Мартины и её детей. Константин царствовал с отцом двадцать восемь лет и умер, процарствовав ещё сто три дня.

После него императором был провозглашён Ираклий, с которым участвовала в управлении мать его Мартина. Ираклий немедленно принёс в дар Богу в храме корону своего отца, которая стоила около восьмидесяти золотых литр и была похоронена с ним, но которую сын его Константин взял из храма. В то же время он водворил на кафедру Кира, патриарха Александрийского. А Филагрия, после пострижения, сослал в крепость Септас, находящуюся в Западной Ливии за Геркулесовыми столбами. И многих других, кои были признаны друзьями и пособниками его, Ираклий подверг бичеванию и другим наказаниям. Но Валентин, оруженосец Филагрия, узнав об этом, возбудил против Мартины и её детей войско, при помощи коего завладел Халкидоном и жил там, намереваясь поддерживать детей Константина. Ираклий же, обезопасив город, оправдывался предо всеми и говорил, что Ираклий, сын Константина, пребывает невредимым, показывал его всем здоровым и целым и заботился о нём, как о родном детище. В подтверждение этого он ссылался на то, что при божественном крещении был восприемником Ираклия. Присутствовавший при этом патриарх, касаясь Животворящего Древа, клялся, что ни он, никто другой детям Константина не причинит вреда. Валентина же он старался представить умышляющим

—403—

против них и домогающимся трона. Чтобы ещё более уверить всех, царь, взяв с собой Ираклия, переправился к Валентину и хотел поклясться и убедить его, что он любит Ираклия. Но Валентин не принял и отослал его. Царь возвратился и рассказал обо всем народу. Народ поверил ему и ругал Валентина.

С наступлением поры сбора винограда жители столицы при виде того, как войско Валентина опустошает виноградники и не

позволяет им переправиться на ту сторону, явились к Пирру с криками, чтобы он венчал на царство Ираклия, сына Константина. Пирр при виде этого возмущения и смятения народа говорил, что народ восстал не ради этого, а ради того, чтобы доставить царство Валентину. Так как народ настаивал, то он доложил обо всём царю. Последний, взяв с собой племянника Ираклия, немедленно явился в храм, взошёл вместе с Пирром на амвон и пригласил его короновать Ираклия. Но народ заставлял сделать это царя. Тогда царь, взяв в церкви корону своего отца Ираклия, исполнил требование. Народ сейчас же переименовал коронованного Ираклия в Константина. Наихудшие и грубейшие из народа вооружились против Пирра и в сопровождении сброда из евреев и других зловерных ворвались в алтарь, разорвали покров, бесстыдно осквернили святое место, взяли ключи от дверей, подняли их на копье и так нечестиво ходили по городу. Узнав об этом, Пирр на следующую ночь пришёл в храм, поцеловал все святыни, снял бывший на нём омофор, положил его на престол и сказал: „не от священства я отказываюсь, а отрекаюсь от непокорного народа“. Неза-

—404—

метно выйдя оттуда, он укрылся у одной благочестивой женщины и, выбрав благоприятное время, отплыл в Халкидон. Услыхав о его прибытии, некоторые из тамошних монахов подняли вопрос об определении, которое издал покойный царь Ираклий и столичный иерарх Сергей касательно двух воль и действий Христа Спасителя, защитниками коих были Максим и Феодосий Африканцы. Так было с Пирром.

Так как сторонники Валентина занимали Халкидон, то Ираклий и Мартина в предотвращение опустошения тамошних предместий необходимо должны были войти с ним в соглашение и подтвердить его обоюдными клятвами. Валентин получил чин, который Римляне называют комитом экскувиторов. От него не потребовали и денег, которые он получил от Константина. Собравшиеся около него солдаты получили денежные награды. Давид был венчан кесарем и получил имя Тиверия. По окончании всего этого на кафедру патриарха

Константинопольского был рукоположен Павел, эконоом Великой Церкви, в октябре месяце пятнадцатого индиктиона. Константин же был изменнически убит в Сицилии своими слугами в бане. Он скончался на двадцать седьмом году царствования.

После него царский скипетр принял сын его Константин. В начале его правления предводитель Сарацин, снарядив множество кораблей, послал их против Византии, причём назначил начальником человека надёжного и опытного в военном деле, который на Сарацинском диалекте именовался Халевом. Отплыв, он стал на якорь в предместье Византии, у побережья, называемого Эвдомоном. Узнав об этом, Константин сам вы-

—405—

ступил против него с большим флотом. Между ними происходили частые ежедневные морские сражения. Война длилась с весны до осени. С наступлением же зимы Сарацинский флот на зимовку отправлялся в Кизик, а весной снова отплывал оттуда и продолжал морскую войну. Так продолжалась война семь лет. Сарацинский флот не имел никакого успеха. Наконец, потеряв много храбрых воинов убитыми и сильно израненными, после тяжёлых поражений, Сарацины отплыли домой. Когда они вошли в Силлейское море, бури и морские волнения погубили их всех до одного человека. Тогда Царь Сарацинский, узнав о несчастье с флотом, отправил к Константину послов для заключения с ним мира на условии уплаты ежегодной дани. Приняв их и услышав о том, о чём сейчас рассказано, Константин послал с ними патриция Иоанна, по прозванию Пецигавдия, человека опытного и умного, чтобы вести переговоры о мире. Прибыв к Сарацинам, он устроил соглашение с ними, и мир был клятвенно утверждён на тридцать лет под условием, чтобы Сарацины платили Римлянам ежегодно сумму в три тысячи золота и, кроме того, пятьдесят пленных мужчин и пятьдесят лошадей. Услышав об этом, и обитавшие в землях западных, т. е. предводитель Аваров и начальники далее к западу живших народов отправили к царю через послов дары и просили мира. Царь соизволил на это, и мир и тишина царили потом на востоке и западе.

Теперь считаю нужным сказать о происхождении и состоянии так называемых Гуннов и Болгар. Издревле известная Великая Болгария и так называемые Котраги, их единоплеменники, обитают

—406—

около Меотинского озера, на реке Кофине. Во времена Константина, который умер на западе, начальник этих племён, по имени Коврат, после своей смерти оставил пять сыновей и наказывал им не отделяться друг от друга, чтобы при взаимном благорасположении быть в состоянии сохранять свою власть. Но сыновья, мало внимая отцовскому увещанию, спустя немного времени, разошлись, причём каждый отделил себе свою часть людей. Первый из сыновей по имени Баян согласно распоряжению отца остался в земле предков до сих пор. Второй, по имени Котраг, за рекой Танай расположился напротив. Четвёртый, перешедши Истр, основался в Паннонии, теперь находящейся под властью Аваров, и вошёл в соглашение с местным населением. Пятый утвердился в Равеннском Пентаполе и сделался подданным Римским. Наконец, третий брат, по имени Аспарух, перешёл реки Данапр и Данастр, поселился около Истра, в месте удобообитаемом, называемом на их языке Оглом, труднопроходимом и недоступном для неприятелей. Спереди это место защищено болотами и топиями, а сзади непроходимыми утёсами. Итак, когда народ разделился таким образом и рассеялся, племя Хазар из внутренней Верилии, обитавшее вблизи Сарматов, стало делать на него дерзкие набеги. Оно прошло все земли за Чёрным морем и дошло до моря, после чего подчинило своей власти Баяна и сделало его своим данником.

Когда Константин узнал, что народ, живший по Истру, стал нападать и грабить границы Римской державы, он переправил во Фракию войско, а также снарядил флот и отправился для отражения этого

—407—

народа. Но Болгары, увидев множество всадников и судов, поражённые внезапностью и неожиданностью нападения, бежали в свои укрепления, в которых оставались четыре дня. И

так как Римляне по причине непроходимости места не могли дать им сражения, то они ободрились и стали смелее. В тоже время царь заболел ногами и, сильно страдая, отплыл в город Месимврию для лечения, а начальникам и войскам приказал осаждать укрепления и сделать всё для наказания этого племени. Между тем распространился слух, что царь бежал, вследствие чего оторопевшие Римляне предались быстрому бегству, без всякого преследования. Болгары, видя это, стали дружно преследовать их, одних настигали и убивали, а других весьма многих ранили. Перешедши Истр и увидев у Варны вблизи Одисса и вышележащего пространства местность, защищённую и ограждённую со всех сторон рекой и непроходимую, они там и расположились. Они также подчинили себе живших поблизости Славян и заставили одних из них стеречь границу с Аварями, а других наблюдать за границей с Римлянами. Так укрепившись и усилившись, они стали грабить города и местечки во Фракии. Царь, видя это, вынужден был заключить с ними мир под условием платить им дань.

Когда таким образом Римское царство везде было замирено, усилилась проклятая ересь монофелетов, получившая начало ещё во времена царя Ираклия. В православной церкви произошло разделение. В виду этого Константин созвал вселенский собор, который подтвердил пять предшествовавших святым вселенским соборам, составил определение о двух волях и двух природных действиях

—408—

Христа Спасителя, объявив Его совершенным по Божеству и совершенным по человечеству, а виновников ереси предал анафеме. Остальное время своей жизни Константин провёл в мире и тишине и умер на семнадцатом году царствования. Тело его было похоронено в царских гробницах храма святых Апостолов.

Он оставил после себя шестнадцатилетнего сына Юстиниана, который, приняв правление, разрушил всё, сделанное его отцом для мира и государственного благоустройства. Между прочим, он нарушил мир с Болгарами. Водил также конные войска во Фракию против Славян. Дойдя

до города Фессалоники, он набрал множество славянских семейств частью насильственно, частью по соглашению, переправил их через Авидос и разместил в так называемой местности Опсикия. Из них до тридцати тысяч он обратил в солдат, вооружил их, называл своим избранным войском и поставил над ними начальником человека из наиболее благородных по имени Невула. В надежде на них, он нарушил мир с Сарацинами, заключённый его отцом, и удалил с давних пор, стоявших на горе Ливане воинов. Итак, он выступил против них и дошёл до Севастополя. Сарацины вышли ему навстречу. Они говорили, что верно хранят мир; если же Римляне хотят нарушить его, то их рассудит Бог. Так как войны желал более Юстиниан, то они, укрепив писанный договор о мире на высоком знамени и приказав нести впереди, устремились против Римлян. Последние обратились в бегство. А прозванное избранным войско из Славян присоединилось к Сарацинам и вместе с ними избивало Римлян. Обо-

—409—

дрённые этим, Сарацины и далее стали опустошать Римское государство. Так обстояли дела с этим народом.

На государственные должности Юстиниан назначал людей грубых и жестоких. В числе их был евнух Стефан, родом Перс, хранитель царских сокровищ. Оскорбляя своих подчинённых, он допускал дерзости даже в отношении к матери Юстиниана, позволяя себе бить её подобно тому, как это делают учителя с детьми. Начальником казны, которого по народному называют логофетом, он назначил монаха Феодота, бывшего прежде в затворе во Фракии, у так называемого Узкого пролива, который с величайшей жестокостью вымучивал деньги не только у людей подвластных ему, подвешивая их на верёвках и окуривая соломой, но отбирал имения у людей самых знатных, подвергая их ужасным истязаниям и смерти.

Некоего патриция Леонтия, родом Исаврянина, бывшего начальником восточных войск и известного весьма многими славными делами, Юстиниан держал под стражей в течение трёх лет, а потом освободил его из-под стражи и назначил правителем Эллады, заставив в тот же день выехать из

Византии. Поздно ночью к нему являются его друзья – монах Павел, начальник монастыря Каллистрата, учёный астроном и монах Григорий, игумен монастыря Флора, родом Каппадокиец, чтобы проводить его. Увидя их, он жаловался и говорил: „напрасно вы мне предсказывали царствование, – теперь по удалении отсюда меня постигнет горький конец“. Они удерживали его от выезда и уверяли, что если он не станет медлить, то овладеет властью. Послушав их, он тотчас же, ещё
–410–

ночью, взял с собой несколько своих слуг, захватил оружие и бесшумно явился в преторию. Когда был дан знак, что пришёл император сделать какое-то распоряжение, начальник претория, отворив ворота, вышел навстречу. Леонтий тотчас связал ему руки и ноги. Очутившись в претории, Леонтий выпустил всех заключённых и, вооружив их, бросился на так называемый Форос. Рассеяв своих сторонников по всем частям города, он приказал кричать им, чтобы все православные собирались в храме Софии. Взволнованный народ весь спешно собрался у церковной крещальни. С монахами и другими своими друзьями Леонтий явился к тогдашнему патриарху Константинопольскому Каллинику и заставил его выйти и возгласить пред народом: „сей день, его же сотвори Господь“. А народ ругал Юстиниана. Так все отправились на ипподром. С наступлением дня вывели к ним Юстиниана. И хотя народ кричал, что царя следует обезглавить, Леонтий пощадил кровь его из любви к Константину, отцу его, отрезал ему язык и нос и сослал его в город Херсон на десятом году его царствования. Народ провозгласил Леонтия императором. Евнуха Стефана и монаха Феодота за вынесенные от них притеснения народ против желания царя схватил, с связанными ногами оттащил на так называемую Бычачью площадь и там предал сожжению. Таковы были события в Константинополе.

Между тем в Африке, находившийся ранее под властью Римлян, Карфаген был покорён начавшими войну Сарацинами. Узнав об этом, Леонтий снарядил все римские корабли, назначил начальником над ними опытного в военном деле.

–411–

патриция Иоанна и послал в Карфаген против Сарацин. Прибыв туда, Иоанн в сражении обратил Сарацин в бегство, возвратил город Римлянам, освободил из-под власти этого народа и другие города, оставил в них для охраны войско и перезимовал там. Царь Сарацинский, узнав об этом, предпринял против него более сильную борьбу, прогнал Иоанна с римским флотом и взял назад Карфаген и окрестные города. Иоанн отплыл и возвращался к царю. Когда он был на острове Крите, офицеры и солдаты взбунтовались против него, потому что удерживаемый стыдом и страхом, он не хотел возвращаться к царю. Вследствие этого войска низлагают с бранью Леонтия и избирают Апсимара, начальника войск Курпкиотов из области Киверриотов, называемого по-римски обыкновенно друнгарием, и переименовали его в Тиверия. Между тем в столице распространилась заразная болезнь, которая сгубила много народу в течение четырёх месяцев. Апсимар с флотом отправился в Византию и стал на якорю против города в так называемом прибрежье Сикэс. В течение некоторого времени он вёл борьбу с горожанами и, наконец, подкупив солдат и офицеров, охранявших Влахернские стены, коварно овладел городом. Вошедшее с ним войско грабило имущество горожан. Схватив Леонтия, царствовавшего третий год, он отрезал у него нос и велел заключить в Далматском монастыре.

Между тем как это происходило, Юстиниан, живя в Херсоне, всё чаще осмеливался говорить о возвращении к власти. Горожане, предвидя для себя из этого опасность, решили или убить его или схватить и отослать к Апсимару. Но когда Юстиниан

—412—

узнал об этом, он бежал оттуда в крепость Дор, лежавшую на Готской границе. Он просил у предводителя хазар (сами они таких называют каганами) позволения явиться к нему. Каган уважил его просьбу, принял его с почестями и, подружившись с ним, выдал за него замуж сестру свою Феодору. С позволения кагана Юстиниан отправился в Фаногору и жил там с ней. Узнав об этом, Апсимар настоятельно просил предводителя хазар, обещая ему много денег и подарков, прислать Юстиниана

живым или его голову. Каган, уступая этим многократным просьбам, обещал их исполнить. Он послал воинов войти в состав стражи Юстиниана под предлогом, чтобы он не стал жертвой заговора со стороны его единоплеменников, а на самом деле отправил их стеречь, как бы он не ушёл. В тоже время приказал начальнику своих соплеменников, человеку, близкому к Юстиниану, и начальнику Воспора Скинского ожидать приказания убить его как можно скорее. Но об этом узнала Феодора от одного из служителей её отца и открыла заговор мужу. Юстиниан, призвав упомянутого близкого к нему хазара и оставшись с ним наедине, удушил его верёвкой, а потом точно также убил и начальника Воспора. Затем немедленно он отослал жену Феодору к её отцу, а сам удалился в прибрежное местечко, называемое Томи. Там взойдя на корабль с несколькими людьми, доплыл он до Символа вблизи города Херсона. Став на якорь в гавани, он послал одного из спутников в город и призвал оттуда Варасванурия, брата его Салову и некоторых других. Отплыв с ними и миновав так называемые Мёртвые ворота, вошёл в реку

—413—

Петр. Оттуда он послал одного из своих спутников Стефана к тогдашнему вождю Болгар Тервелису, прося помочь ему возвратить царский престол, причём обещал богатые дары и возвещал, что отдаёт ему в замужество свою дочь. Вождь Болгар охотно согласился на всё, принял Юстиниана с великой честью и, вооружив всех своих воинов, вместе с ним отправился к столице. Три дня он ожидал у Влахернской стены, требуя, чтобы горожане приняли своего царя. Но они с бранью отвергли его. Тогда Юстиниан ночью с небольшим числом людей вошёл в город через водопровод, захватил город и немедленно занял Влахернский дворец. Ираклия, брата Апсимара, предводителя восточного войска, и других начальников и оруженосцев Юстиниан повесил у стены на дереве. Апсимар, который царствовал седьмой год, был схвачен и вместе с Леонтием закован в железо и заключён под стражу. После этого во время конских состязаний он бросил одного направо, а другого налево, чтобы их в течение

некоторого времени попирали у ног его, а потом приказал в так называемом Кинигие отрубить им головы. В тоже время Тервелису, предводителю Болгар, расположившемуся за Влахернскими стенами, Юстиниан оказывал весьма большое благорасположение и наконец явился к нему, облачил его в царскую одежду, провозгласил кесарем, посадил вместе с собой, велел народу кланяться им обоим и затем, щедро одарив, отпустил восвояси. Патриарха Константинопольского Каллиника за то, что он поносил его при провозглашении Леонтия, Юстиниан ослепил и выслал в Рим, а на его место возвёл Кира, затворника в Амастриде, который во

—414—

время пребывания там Юстиниана предсказал ему вторичное царствование. Много убийств и зла причинил он подданным. Одних он возводил в начальники, а других немедленно ссылал и убивал, некоторых приглашал на обеды и умерщвлял коварно, а некоторых, завязав в мешки, бросал в бездну. Говоря вообще, в отношении к подданным он выказал великую жестокость и зверский нрав. Тем временем он вытребовал из Хазарии свою жену Феодору и родившегося от неё там сына Тиверия и венчал их на царство. После этого он нарушил мир с Болгарами и, переправив множество войск сушей и морем во Фракию, дошёл до города Анхиала с целью воевать с ними. Но когда воины неосторожно разбрелись по тамошним равнинам, отыскивая припасы, на них внезапно напали Болгары и многих из них перебили, а многих взяли в плен. Самого Юстиниана, захваченного в городе Анхиае, Болгары осаждали в течение трёх дней. Но он ночью сел на корабль, отплыл оттуда и возвратился в Византию. Между тем царь Сарацинский выслал большое войско, поставив во главе его начальников, именовавшихся на их диалекте Масалманом и Солиманом, для осады города Тиана. Прибыв туда, Сарацины дали много сражений, но, разрушив часть стены при помощи осадных машин, не в силах были более ничего сделать и хотели уже уходить домой. В это время Юстиниан приказал сделать набор во внутренних провинциях, собрал множество необученных земледельцев и приказал им идти к Тиану

защищать осаждённых, Сарацины, увидев их безоружными, бросились на них и одних перебили, а других взяли в плен. Ободрён-

—415—

ные этим, они продолжали осаду Тиана. Горожане, упав духом в виду отсутствия средств для борьбы, не получив помощи от царя, согласились отдаться врагам и перешли в Сарацинские пределы. С этого времени враги с величайшей смелостью стали опустошать римские земли, потому что никто не мог противостать им. Один отряд в тридцать человек дошёл до Хрисополя (прибрежного поселения, лежавшего против Византии на востоке), перебил тамошних жителей и зажёл корабли.

Между тем Юстиниан, помня, как жители Херсона клеветали на него Апсимару, собрал множество различных кораблей, посадил на них до ста тысяч человек войска, состоявшего из опытных солдат, а также из земледельцев, ремесленников, членов синклита и горожан, назначил начальником этого флота патриция Стефана, по прозванию Асмикта, и отправил его с приказанием перебить жителей Херсона, Босфора и других провинций, Илью, своего оруженосца, отправившегося с Стефаном, поставить правителем Херсона, и кроме того Вардана, родом Армянина, оставить там в изгнании. Стефан, прибыв морем в те страны, исполнил приказание, причём нескольких детей раздал своим солдатам в качестве пленников. Правителя Херсона Тондуна, старшину города Зоила и сорок других знатнейших лиц в оковах с жёнами и детьми Стефан отправил к Юстиниану, семь из главнейших граждан Херсона, привязав к деревянным столбам, сжёг на огне, а двадцать других начальников городов, поместив в лодку и привязав к ним камни, потопил в пучине. Юстиниан в виду того, что Стефан раздал детей, полагал, что он поступил более снисхо-

—416—

дительно, чем ему было приказано, и велел ему скорее возвратиться. Стефан согласно приказанию отбыл оттуда в октябре месяце, испытал сильную стужу и потерпел

кораблекрушение, причём утонуло семьдесят три тысячи человек и тела их были разбросаны по морю от Амастриды до Гераклеи. Юстиниан, нисколько не горюя об этом и даже радуясь, решил послать туда другой флот. Начальники тех областей, узнав об этом, приняли возможные предосторожности и отправили послов к Хозарам, чтобы они прислали войско для охраны страны и жителей. Узнав об этом, Юстиниан отправил патриция Георгия, ипарха столицы Иоанна с другими начальниками и тридцатью тысячами войска, передал им Тондуна и Зоила для восстановления их в должностях, а Илию приказал привести к нему. По прибытии их к Херсону жители допустили в город только Георгия и бывших с ним начальников. Когда это случилось, они заперли ворота и убили мечом Георгия и Иоанна, а солдат, остававшихся за стенами, а также Тондуна и Зоила они передали бывшим там Хазарам и отправили их к кагану, причём дорогой варвары их перебили. Жители Херсона ругали и поносили Юстиниана и приветствовали царём бывшего там в изгнании Вардана. Узнав об этом, Юстиниан в страшном гневе умертвил детей Илии на груди их матери, а жену его заставил выйти замуж за своего безобразного повара Индейца. Он послал опять большой флот, назначив начальником его патриция Мавра, и приказал разрушить город Херсон и беспощадно истребить его жителей. Прибыв к Херсону, Мавр взялся за дело. Но так как хазарское войско сделало внезап-

h6C (Продолжение следует)h6C .

**Соколов В.А. Папа Лев XIII: (Очерк его жизни и деятельности) [С портретом] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С. 601–639 (3-я пагин.).
(Окончание.)**

III.

Беневент и общее состояние Италии. Болезнь нового делегата; его заботы о представительстве и о чести рода. Деятельность Печчи как правителя области. Перевод в Перуджию. Встреча здесь папы. Деятельность Печчи как делегата Перуджии. Назначение нунцием в Бельгию и рукоположение в епископский сан. Приезд в Брюссель. Впечатления. Состояние страны. Полномочия нового нунция. Отношения к королевской семье. Участие Печчи в религиозно-политических событиях Бельгии: школьный вопрос, учреждение коллегии в Риме, дисциплина монастырей. Назначение епископом в Перуджию. Значение для Печчи пребывания в Бельгии.

Назначение молодого Печчи в Беневент на должность делегата свидетельствовало об особенном доверии высоких покровителей и церковной власти к его способностям, так как в этом случае для первого же опыта самостоятельной деятельности ему давалась нелёгкая задача, требовавшая такого административного искусства, какое редко можно предполагать у новичка.

Принадлежавшая к папскому государству Беневентская область представляла собой совершенно оторванный от него маленький клочок земли, всего лишь в две квадратных мили, расположенный, как остров, среди соседнего неаполитанского королевства и отстоявший почти на полтораста вёрст от границы остальных владений римского престола. Благодаря такому исключительному положению, во внутренней жизни области создались некоторые особенности,

–602–

доставлявшие немало забот и огорчений правительствам как Рима, так и Неаполя. Ближайшая правительственная власть

короля неаполитанского на Беневент не простиралась, папская же была далеко, а потому этот уголок и стал излюбленным приютом таких общественных элементов, которые стремились к возможно-большей свободе от какой бы то ни было власти вообще. Сюда укрывались из неаполитанского королевства всякого рода уголовные преступники, чтобы избежать угрожавших им суровых наказаний. Здесь, при слабости местного правительства, они находили полную возможность свободно продолжать свою преступную деятельность, составляли из себя целые шайки и с оружием в руках грабили мирных жителей, или по дорогам нападали на проезжающих. Покровителями этих шаек были даже некоторые из местных аристократов, укрепленные замки которых были таким образом явными гнёздами разбойников. Благодаря тому же исключительному положению внутри неаполитанского королевства, Беневент представлял редкие удобства для любителей контрабанды, которая и достигла здесь широкого процветания, сделав эту маленькую область, по всей её круговой границе, постоянно ареной смелых подвигов контрабандистов и складочным местом их богатой добычи. Обилие вредных элементов в населении, при отдалённости центральной власти и слабости её местных органов, создавало такую неурядицу, которая и среди мирных обитателей области вызывала нередко сильное недовольство существующим общественным строем. Это народное настроение представляло собой превосходную почву для деятельности политических агитаторов, а их в то время было великое множество, так как Италия переживала тогда тревожную пору. Вследствие неблагоприятно сложившихся исторических условий она сильно отстала в политическом отношении от других стран западной Европы. Когда повсюду давно уже сплотились и процветали крепкие национальные государства, итальянскому народу и Венским конгрессом 1815-го года по-прежнему предоставлено было жить в политическом раздроблении, так что Италия в начале XIX-го столетия, как и два-три века тому назад, представляла собой не объединённое политическое целое, а ряд

отдельных независимых владений, каковыми были: королевство Неаполя или обеих Сицилий, королевство Сардинское или Пьемонтское, Церковная область, герцогство Пармское, герцогство Моденское, Великое герцогство Тосканское и так называемое Ломбардо-Венецианское королевство, предоставленное чужеземному господству Австрии. Деспотическое и дурное управление большей части этих королей и герцогов сопровождалось ещё их непрерывными усобицами, следствием которых было утвердившееся, даже сделавшееся необходимым, постоянное и дипломатическое и вооружённое вмешательство во внутренние дела Италии иностранных правительств Австрии и Франции, причём в нескольких итальянских городах стояли их постоянные гарнизоны. Угнетаемая и бессильная в своей раздробленности Италия только в объединении видела своё спасение и с нетерпением ждала того вождя, который взял бы на себя вести её по этому пути. Передовые люди Италии, её учёные философы, историки и публицисты выступили проповедниками и истолкователями национальной идеи. Труды Мамиани, Пеллико, Бальбо, Джиоберти, Дурандо, д'Азелио находили себе живой отголосок в сердцах множества свободномыслящих итальянцев, увлекаая прежде всего юное поколение и молодёжь университетов. Вся Италия покрылась сетью тайных обществ, члены которых стали называться „карбонариями“, так как, спасаясь от преследований неаполитанского правительства, искали себе убежища в Калабрийских лесах и в гористых местностях Абруццов, где, наравне с местными поселянами, единственным средством существования было для них изготовление угля. Чтобы составить себе понятие о настроении и задачах этих тайных обществ, достаточно привести два первых параграфа устава того общества, которое под девизом „Молодая Италия“ учреждено было Мадзини. Здесь мы читаем: „1) Общество основывается с целью, сделавшейся необходимой, уничтожения всех правительств полуострова и основания единого итальянского государства с республиканским управлением. 2) Прийдя к убеждению, что абсолютная власть

является причиной ужасных несчастий и что конституционная монархия ни в чём не уступает в этом отношении абсолютизму, мы все должны стремиться осно-

–604–

вать единую и нераздельную республику“⁷⁵². Для достижения своей цели тайные общества решили прибегнуть к силе и организовали целый ряд вооружённых восстаний, которые в тридцатых и сороковых годах действительно и разразились во всех концах Италии. Существующие итальянские правительства, отстаивая свою неприкосновенность, жестоко преследовали и казнили заговорщиков, вынуждая их тем всячески скрывать свою агитацию и искать для неё возможно более безопасных убежищ. Одним из таких убежищ для них служила и Беневентская область, заброшенная внутрь того неаполитанского королевства, где правительственный деспотизм вызывал наиболее сильное народное недовольство и волнение. – Пресечь преступную деятельность злонамеренных и враждебных правительству людей и привести общественную жизнь провинции в возможно-больший порядок – такова была задача, выпадавшая на долю новоназначенного делегата.

Первый же шаг к самостоятельной деятельности сопровождался для Печчи бедой; его постигла тяжкая болезнь, которая едва не стоила ему жизни. К месту назначения он отправился в первых числах марта, т. е. в такое время, когда, по климатическим условиям Италии, стоит обыкновенно самая дурная, совсем не благоприятная для путешествий, погода. Путь его к Беневенту лежал через Террачину и Капую по трудным, почти непроходимым, дорогам, причём значительная часть этого пути проходила в переполненной вредными миазмами атмосфере Понтийских болот и окружающих Капую лиманов. Весьма вероятно, что слабый здоровьем и утомлённый трудностями пути Печчи легко подпал влиянию носившейся в воздухе заразы и именно здесь схватил жестокую, злокачественную лихорадку. Девятого марта он прибыл в Беневент, весьма сочувственно и торжественно принятый населением и сопровождаемый более чем

пятьюдесятью экипажей, в которых местная администрация и знать выехали к нему на встречу; но на третий день по приезде он уже слёг в постель, причём положение больного тотчас же при-

—605—

звано было весьма тяжёлым и даже почти безнадежным. Все усилия местных врачей не приводили ни к чему и страшный жар, не поддававшийся никаким средствам лечения, доводил больного до последней степени истощения. Тогда приглашён был из Неаполя придворный врач короля, доктор Вульпис, считавшийся тогда первой знаменитостью во всём государстве, и он применил к Печчи совершенно новый для того времени и казавшийся слишком смелым приём, посадив больного в холодную ванну. Одновременно с усилиями врачей, расположенные к делегату благочестивые люди старались помочь ему средствами религиозными. Хотя он ничем ещё не успел зарекомендовать себя на новом месте служения, население Беневента почему-то отнеслось к нему с замечательным сочувствием. Может быть причиной того были добрые вести о молодом прелате, дошедшие в Беневент из Рима, а может быть и то благоприятное впечатление, которое удалось самому ему при въезде в город произвести на население. Как бы то ни было, но большая толпа местных жителей устроила грандиозную процессию в загородный храм Пресв. Богородицы „Милостивой“ с молитвой об исцелении болящего, а ректор местной иезуитской коллегии, о. Тессандори, возложил на грудь его часть мощей особенно-чтимого в Неаполе св. Франциска. В первых числах апреля болезнь стала понемногу ослабевать, угрожавшая опасность миновала, а 11-го числа в Карпинето уже служили благодарственную миссу по поводу исцеления Иоакима, который, по словам дяди Антонио, „поистине воскрес из мёртвых“. Радость всей семьи в этом случае, конечно, понятна; но и высшая церковная власть Рима не была равнодушна к положению молодого делегата, очевидно, высоко ценя его и возлагая на него свои надежды. Сам папа Григорий XVI выразил желание ежедневно получать известия о ходе болезни Печчи,

что при тогдашнем состоянии путей сообщения и почтовых сношений было знаком совершенно необычного высокого внимания. Восемнадцатого апреля медленно поправлявшийся больной уже диктовал своему секретарю и другу, о. Салина, своё первое письмо к дяде. „Опасность“, говорил он, „была весьма серьёзная, почти отчаянная, как говорили врачи.

—606—

Я коснулся края могилы и стучался во врата вечности. Господь Бог, по Своему бесконечному милосердию, не дозволил им открыться. Благодарение Ему, а также и Пресвятой Деве, которые спасли меня почти что чудом“. Это письмо сопровождалось маленькими подарками: варенья для родных и табаку для монс. Синибальди; а затем усерднейшей и настоятельной просьбой о высылке денег, так как тяжёлая болезнь если не убила тело Печчи, то совсем доконала его финансы. Правда, цена докторских визитов в то время была много снисходительнее нынешней. Знаменитый неаполитанский лейб-медик, д. Вульпис, напр. дважды приезжал из Неаполя в Беневент; причём, благодаря тогдашним путям сообщения, каждая поездка, сопряжённая, конечно, с утомлением и разного рода дорожными лишениями, отнимала у него не менее пяти дней, и за весь свой труд он взял только 150 экю, т. е. 300 рублей на наши деньги. Цена совершенно ничтожная сравнительно с тем, что взяла бы за десять дней какая-нибудь современная медицинская знаменитость; но для Печчи и такая трата была весьма чувствительна, тем более что ещё столько же пришлось уплатить местным врачам, которые трудились над больным более месяца, и присоединить к этому весьма немалые расходы по аптеке. Тяжёлая болезнь была, конечно, случаем исключительным: но и вообще в первые годы общественной деятельности Печчи нередко приходилось обращаться к старшим братьям с просьбами о денежной помощи. На первых порах своей прелатуры в Риме он просил лишь маленькими суммами, напр. в четыре или пять экю; но сделавшись делегатом считал себя вынужденным требовать довольно крупных пособий, которые, при скудости средств семьи, приводили её в некоторое затруднение. Причиной этих

нередких и иногда довольно обременительных для семьи денежных просьб Иоакима была отнюдь не его личная расточительность, так как, напротив, в своих привычках и потребностях он всегда отличался большой скромностью. Не жалел он издержек лишь тогда, когда дело шло об интересах фамилии и о поддержании её чести и достоинства, вполне уверенный в том, что подобного рода расходы с избытком оправдаются в последствии. Вот по-

—607—

чему именно теперь, когда Пенни сделан был делегатом, его денежные просьбы у братьев стали особенно крупными и настойчивыми. По утвердившемуся обычаю, делегат, как высший представитель правительства в провинции, должен был иметь соответствующую своему положению обстановку: достаточный штат прислуги, хорошую сервировку, своих лошадей и экипажи, а также парадную упряжь и ливреи для торжественных выездов. Пять человек прислуги, уроженцев Карпинето, Печчи привёз с собой, но больше у него почти ничего не было и всё приходилось заводить вновь, а между тем и денег тоже не было. Предшественник Печчи по должности, уезжая из Беневента 8-го марта, предусмотрительно захватил своё жалованье за весь месяц, предоставив своему преемнику дожидаться следующего месячного срока, да и жалованье это состояло всего из 97 дукатов, т. е. около 300 рублей, в месяц, — сумма, на которую парадной обстановки не заведёшь и большой штат прислуги и лошадей не прокормишь. А тут ещё случилась болезнь, которая поглотила все скудные денежные запасы, привезённые с собой Печчи, и таким образом подорвала все его расчёты. Единственным источником, откуда новый делегат мог добыть необходимые ему деньги, была родная семья, а потому он убедительно просит старших братьев помочь ему в покупке лошадей, ливрей и упряжи и с величайшим нетерпением ожидает их присылки. Не принято, пишет он, чтобы делегат когда-нибудь появлялся пешком, а вследствие этого он, не имея лошадей, вынужден проводить все дни безвыходно дома к большому вреду для своего здоровья. Жители Беневента особенно щеголяют лошадьми;

это их слабость и нужно, чтобы лошади делегата не посрамили своего хозяина. Тем сильнее беспокоился и огорчился Печчи, что наступало 14-е число июня, когда должна была совершаться торжественная процессия Тела Господня и когда парадный выезд до такой степени представлялся необходимым, что, не имея его, делегату пришлось бы даже совсем уклониться от участия в торжестве. Все подобного рода настояния оканчивались, конечно, тем, что братья, ревнуя о чести фамилии, напрягали все свои силы и спешили выслать Иоакиму и денег и лошадей. – По тем-же

–618–

соображениям Иоаким убеждал своих братьев, чтобы они и в Карпинето не жалели расходов в тех случаях, когда это требуется для поддержания достоинства фамилии. Весной 1838 г. напр. задумал проездом посетить Карпинето местный верховный феодал, молодой князь Альдобрандини Боргезе. Дядя и старший брат Иоакима желали найти какой-либо благовидный предлог, чтобы уклониться от этой чести, зная, что она причинит великое множество хлопот и в особенности будет стоить больших денег; но делегат решительно восстал против их намерения. Первое письмо, которое имел возможность собственноручно написать Иоаким после своей тяжелой болезни, почти целиком посвящено было именно этому вопросу, очевидно весьма сильно занимавшему больного. Он писал брату, что уклоняться от приёма высокого гостя по экономическим соображениям значило бы идти наперекор взглядам покойного отца и всех своих предков, возбудить толки по всей провинции, уронить достоинство фамилии и в частности повредить лично ему, занимающему такой пост, который налагает на него обязанность представительства. Он усиленно настаивал, чтобы семья Печчи, при некотором содействии карпинетской общины, непременно устроила князю Боргезе возможно лучший приём с потешными огнями, триумфальными арками, оркестром музыкантов на специально для того устроенной эстраде и т. п. „Будьте уверены“, писал он, „что высшее правительство с одобрением отнесётся ко всем этим расходам“. Братья уступили настояниям Иоакима и князь

Боргезе был встречен в Карпинето так, что вполне остался доволен приёмом. – То же фамильное чувство внушало, наконец, Иоакиму и ещё одну заботу, которую он весьма близко принимал к своему сердцу. Это была забота о продолжении рода. Возлагая на себя самую задачу возвысить и прославить имя Печчи, Иоаким откровенно выражал уверенность, что в этом отношении он делает и уже сделал очень многое, ибо в молодых годах достиг такого положения, которое раньше не занимал ни один из членов его семьи⁷⁵³. Однако его сильно беспокоила мысль, что весь труд его

–609–

будет напрасным, так как само продолжение рода Пенни остаётся не обеспеченным. Из трёх старших братьев Иоакима последний, – Иозеф, был уже иезуитом, а двое первых, – Карл и Джиованни, доселе оставались не женатыми. Карла, которому было уже сорок пять лет, считали в этом отношении безнадежным. Всё зависело таким образом от одного Джиованни, но и он слишком медлил и достиг уже тридцатилетнего возраста. Фамилия Печчи таким образом, по словам Иоакима, „находилась в агонии“, „приближалась к гибели, к конечному уничтожению самого её имени“. Это глубоко тревожило делегата и заставляло его усиленно настаивать, и словесно, и письменно, на необходимости возможно-скорейшего брака Джиованни. Писал он об этом брату при своём отъезде в Беневент, убеждал его и оттуда в целом ряде писем, принимался сам сватать ему то ту, то другую невесту; но целых пять лет все усилия его не приводили ни к чему. Только в начале 1843 года Джиованни наконец женился на предложенной ему Иоакимом племяннице кардинала Белли, а затем вскоре появились на свет наследники и таким образом за существование рода своего, прославление которого было одной из главных целей его деятельности, Печчи мог теперь быть спокойным.

Как правитель области, Иоаким, лишь только оправился от болезни, с большим усердием принялся за своё дело. Он старался вникнуть во все стороны общественной жизни и везде оказать помощь и руководство своим вмешательством. Сферы

его деятельности в этом случае были весьма разнообразны: то он распоряжался посадкой табачных корней на место побитых градом; то спешно перестраивал казармы, которые грозили разрушением; то издавал правила, регулировавшие торговлю на рынках; то наблюдал за приезжими иностранцами, предписывая им обязательно запастись охранными документами и заставляя содержателей гостиниц строго следить за этим; то запрещал в кофейных играть в карты и в кости, как вредную для народной нравственности и нередко сопровождавшуюся драками и кражами; то запрещал оставлять ночью на окнах вазы и горшки с цветами, так как в случае ветра они могли падать на прохожих; то заботился

—610—

об истреблении бродячих собак; то запрещал полоскать белье в общественных бассейнах; то проводил новые дороги для усиления торговых сношений, как напр. к Кампобассо и Авеллино; то хлопотал пред высшим правительством об облегчении населению некоторых наиболее тяжёлых для него налогов. Но наибольшее внимание Печчи должен был приложить, конечно, к уничтожению тех главных общественных язв, которые чрезмерно усилились в Беневентской области благодаря особенностям её географического положения, а именно, контрабанды и разбойничества. Умным, энергичным и преданным помощником в борьбе с контрабандой он избрал себе М. Стербини, которому поручил главное наблюдение над таможнями и над всей линией границы. При его содействии изменён и усилен был состав пограничной стражи и организован самый строгий и бдительный надзор. Вместе с тем делегат занялся коренной реформой жандармерии, во главе которой поставил деятельного и способного капитана де-Доминицис. Усиленная и приведённая в должный порядок жандармерия направлена была прежде всего на борьбу с разбойничеством. Блестящей победой её на этом поприще было взятие укреплённой виллы Маскамбруни, где засела шайка из четырнадцати разбойников, давно уже безнаказанно совершавшая свои преступные подвиги и наводившая ужас на местное население. Вся эта шайка вместе с её знаменитым

атаманом Колетта была захвачена, приведена в Беневент и публично предана казни на городской площади при шумном ликовании натерпевшегося от неё народа. Энергичная деятельность делегата, направлявшаяся к водворению общественного порядка, вызывала, конечно, сильное недовольство тех, которым царившая доселе неурядица доставляла личные выгоды. Многие из местных аристократов тайно покровительствовали контрабандистам и разбойникам, за что и получали себе некоторую долю их преступных барышей. Понятно, что, при таких условиях, возбуждённое делегатом усиленное преследование контрабанды и разбоя причиняло им большой убыток, а потому они всеми мерами старались помешать его деятельности. Некоторые из них прибегали напр. к доносам, обвиняя Печчи в том, что

—611—

он часто распоряжается самовластно, не испрашивая должного разрешения у центральной власти. По поводу этих доносов и наговоров перед власть имеющими Печчи приходилось писать объяснения и были даже слухи о том, что ему грозит удаление от должности. Однако делегат этим не смущался и настойчиво продолжал действовать в принятом направлении. Тогда один из местных магнатов, какой-то маркиз; лично явился к Печчи для объяснений. Он резко выговаривал делегату за то, что полицейские агенты не оказывают никакого уважения его высокому положению, но настойчиво проникают в его замок, явно нарушая таким образом установленную обычаем привилегий его неприкосновенности. Маркиз угрожал делегату, что он сам поедет в Рим и не вернётся оттуда до тех пор, пока не добьётся его удаления. „Могу вас уверить“, смело отвечал ему Печчи, „что прежде Ватикана вам придётся побывать в замке св. Ангела“, т. е. в тюремном заключении, и, видя твёрдость делегата, маркиз предпочёл отказаться от осуществления своей угрозы. Общий результат деятельности Печчи по водворению порядка в Беневентской области очень скоро обнаружил себя в самом благоприятном смысле. Ещё в сентябре 1838-го года о. Салина свидетельствовал, что „управление провинции преобразовано и улучшено: грабежи

уменьшились, покушения на убийства и акты насилия почти совсем прекратились. Всё это достигнуто не без труда, бдительности и энергии“. „Монсеньёр (т. е. делегат) управляет делами провинции с величайшей аккуратностью; он привлекает к себе всеобщее расположение, и все стараются угодить ему“. „Дела провинции в порядке“, писал сам Печчи к родным в октябре того же года, „и общественное мнение большинства народа для меня благоприятно. В своих действиях я руководжусь чувством долга и постоянное моё правило: не связывать себя никакими личными обязательствами и держаться на стороже против всяких уловок и замыслов. Такая тактика не очень нравится дворянам и приверженцам противоположной системы; но она доставила мне прозвание „друга правды“ и удовлетворение как обществу, так и моей собственной совести“⁷⁵⁴.

–612–

Попытался было Печчи наложить свою руку и на политических агитаторов, но эта попытка окончилась ничем. При судебном следствии, производившемся по поводу одного убийства, между прочим, оказалось, что потерпевший был главой какого-то тайного политического общества. Это обстоятельство указало некоторые следы, по которым можно было бы разыскать и захватить многих других членов того же общества, о чём делегат и спешил донести высшему правительству, испрашивая у него разрешения приступить к арестам. Статс-секретарь папы, кард. Ламбускини, не нашёл, однако, возможным дать своё согласие и потребовал нового следствия, которое дало бы законные основания для ареста. На это требование делегат отвечал, что прямых и формальных улик против политических агитаторов добыть не представляется возможным. Свидетели против них показывать не станут, так как боятся их страшной мести. Выследить их собрания нет возможности, ибо они устрояют их в недоступных местах и на чужой территории. Никаких документов также захватить нельзя, так как все свои распоряжения и сношения руководители тайных обществ ведут только словесно. Между тем зловерность этих обществ, по мнению Печчи, не подлежит

сомнению, ибо девиз их: под предлогом либерализма покушаться на чужое имущество.

Пришлось, наконец, делегату оказать свою долю влияния и на ход дипломатических переговоров, которые велись между папским и неаполитанским правительством относительно Беневента. Дело шло об уступке Беневента неаполитанскому королевству путём обмена или продажи; но Печчи в особой докладной записке решительно восстал против этого проекта, главным образом по соображениям религиозным, доказывая, что переход Беневента под управление Неаполитанского короля губительно повлияет на религиозное состояние местного населения. По его ли доводам, или, быть может, по каким-либо другим причинам, дело об уступке было прекращено и Беневентская область осталась по-прежнему под властью папского престола.

Пребывание в Беневенте сопровождалось для Печчи не одними лишь трудами и заботами; но иногда и удоволь-

—613—

ствиями. Особенно приятные впечатления выносил он из тех поездок, которые выпали тогда ему на долю. В первое же лето своей делегатской службы он сопровождал напр. кардинала Бусси, архиепископа Беневентского, при его путешествии в монастырь Монте-Верджине, где монахи устроили высоким посетителям роскошный приём. При этой поездке молодому делегату первый раз в жизни пришлось принимать оказывавшиеся ему военные почести, которые привели его в восхищение. В марте 1840 г. Печчи, ради отдыха, предпринял поездку к берегам Салернского залива, где, живя в знаменитом капуцинском монастыре Кава, любовался несравненными красотами местоположения Амальфи. Всего же более памятна осталась ему поездка в Неаполь, которую он счёл долгом предпринять в апреле 1839 г., чтобы лично представиться неаполитанскому королю Фердинанду, так как к его владениям Беневентская область имела особенно близкое отношение. Папский нунций в Неаполе, монс. Асквини, доставил делегату аудиенцию у короля, который принял его весьма благосклонно и беседовал с ним четверть часа. За

королевским приёмом следовал для Печчи целый ряд разных торжеств и увеселений: то парадные обеды у министра иностранных дел или кардинала Караччиоли, архиеп. Неаполитанского, то торжество закладки нового храма, то посещения разных учреждений, как напр. госпиталей, или художественных мастерских; то поездки в какие-либо достопримечательные или живописные окрестности, как напр. в Позилиппо, или Помпею. В высшей степени приятен был молодому делегату тот почёт, с которым его всюду встречали, и о Неаполе он навсегда сохранил самое лучшее воспоминание, как о „городе великолепном и очаровательном, щедро наделённом красотами и природы и искусства“. Очень может быть, что эта поездка имела до некоторой степени и политическое значение, так как при непосредственном знакомстве с различными представителями неаполитанского правительства Печчи с удобством мог обсудить и уладить некоторые вопросы, касавшиеся напр. контрабанды или укрывательства преступников. – Гостеприимно встречаемый другими, делегат иногда должен был и сам устроить торжественный

–614–

приём, когда его посещали в Беневенте какие-либо почётные гости, как напр. князь Руффо и кардинал Пакка. При крайней ограниченности средств Печчи, подобные приёмы были для него весьма обременительны и как ни старался он после парадного обеда урезывать представленные ему поставщиками счета, расходы оказались всё-таки более ста рублей и потому опять пришлось писать брату с просьбой о субсидии и ещё раз доказывать, что эта трата не есть проявление его суетной расточительности; но необходима для поддержания фамильного достоинства.

Так в разных делах и хлопотах прошло три года, и молодой делегат начал уже подумывать о том, что пора ему сделать какой-либо дальнейший шаг на своём служебном поприще. Чтобы лучше напомнить о себе, он лично отправился в Рим, где его встретили очень благосклонно, в лестных выражениях отзывались о его деятельности и обещали скорое повышение. И

действительно, в конце июня 1841 г. получено было в Беневенте известие, что Печчи переводится делегатом в Сполето. Тотчас известив об этом брата, Иоаким ещё раз просил его о высылке некоторой суммы денег, которых, по обыкновению, ему не хватало, для уплаты пред отъездом небольших долгов и для покрытия издержек по поездке к новому месту служения. Впрочем, на этом месте служить ему не пришлось. Вскоре кардинал статс-секретарь Ламбрускини сообщил ему радостную весть, что он назначен на гораздо более важный делегатский пост не в Сполето, а в Леруджию, – главный город Умбрии. Простившись с Беневентом, Печчи заехал в Рим поблагодарить своих покровителей, повидался по дороге с родными и в начале августа выехал к месту назначения.

Старинный город, украшенный целой сотней храмов и башнями средневековых укреплений, живописно расположен на вершине высокой горы, откуда открываются роскошные виды на соседние горные цепи и расположенные у их подножия цветущие долины Умбрии, которая считалась одной из самых богатых и плодороднейших областей папского государства. При красивом местоположении и превосходном климате Перуджии, пребывание в этом городе могло бы быть весьма приятным для слабого здоровьем

–615–

Печчи, если бы не особенные политические обстоятельства данной местности, предвещавшие ему и здесь не мало усиленных забот, и трудов. Народное настроение области не было благоприятно папскому владычеству. Здесь ещё не умерли предания того времени, когда Перуджия пользовалась политической независимостью и республиканскими вольностями, после которых ей сильно были не по вкусу абсолютистические приёмы римского правительства. Подавляемые годами и обстоятельствами свободолюбивые стремления получили могучее возбуждение в недавнюю пору революции и Наполеоновских переворотов. Перуджия радостно встречала французских солдат, как своих освободителей, и с восторгом слушала, как они толковали ей о „правах человека“ и издевались над „поповским владычеством“. После всего этого,

местное население с большой неохотой вынуждено было снова подчиниться власти римского престола и господствовавшее здесь недовольство существующим порядком, ревностно поддерживаемое агитацией тайных обществ, особенно сильно утвердившихся в соседней Романье, не раз готово было выразиться в попытках к вооружённому восстанию. Повиновение папскому правительству здесь, как и в других ближайших провинциях, поддерживалось преимущественно страхом. Люди, обвинявшиеся в политической неблагонадёжности, особенно если они выдавались по своим талантам и влиянию, немедленно присуждались к ссылке или тюремному заключению; а самой главной опорой власти Григория XVI были гарнизоны австрийцев, постоянно занимавшие Болонью и готовые при первой надобности беспощадно подавить всякое проявление народного недовольства. Само собой разумеется, что подобные репрессивные меры улучшить положение не могли; а к этому присоединился наконец ещё голод, явившийся результатом нескольких лет неурожая. Голодная толпа, не видя ниоткуда помощи, принялась грабить уцелевшие у богатых людей хлебные запасы, а усмирять её оружием стали присланные из Романьи батальоны папских швейцарцев. Таковы были те условия, при которых приходилось начинать свою деятельность Иоакиму Печчи, в качестве делегата Перуджии.

Тотчас же по приезде, делегату пришлось усиленно хлопотать по поводу совершенно-неожиданного, экстренного события.

Папа Григорий, путешествуя по нескольким провинциям своего государства, задумал, между прочим, посетить и Перуджию. В распоряжении Печчи было только двадцать дней для всех приготовлений к торжественному приёму папы – государя; а между тем даже сам подъезд к городу был довольно затруднителен. Извивавшаяся по краям обрывов горная дорога, которая, отделяясь от большого торного пути через долину, поднималась в горы к Перуджии, страдала многими неудобствами и даже совсем не доходила до городских ворот. Печчи созвал всех, имевшихся у него под руками,

инженеров и рабочих и, благодаря их спешной напряженной работе, ко дню папского приезда вся дорога до самых ворот города приведена была в полную исправность и, после благополучного проезда по ней папы, навсегда получила наименование „via gregoriana“. Одновременно с этими работами, было приготовлено для папы великолепное помещение, роскошь и изящество отделки которого приводили современников в изумление. Прибывшему первосвященнику устроена была торжественная встреча; во всё время его пребывания в городе делегат окружал его самым тщательным уходом: а при отъезде провожал до Чита делла-Пиэве, где папа, прощаясь с Печчи, вручил ему много подарков и знаков отличия для должностных лиц Перуджии. Оказанным ему приёмом папа остался весьма довольным и говорил делегату: „при моём путешествии, в иных местах меня принимали как простого монаха; во многих других – вполне прилично, но как кардинала; в Анконе же и в Перуджии – истинно как государя“. При прощании папа сказал Печчи: „вернувшись в Рим, я о Вас вспомню“, и эти слова, конечно, давали делегату довольно твёрдое основание надеяться, что пребывание в Перуджии не будет для него долговременным.

Проводив державного посетителя, Печчи ревностно принялся за благоустройство вверенной его управлению области. Здесь, как и в Беневенте, его правительственная деятельность была весьма разнообразна. Прежде всего, он поспешил принять какие-либо меры для облегчения тяжёлого положения, в каком находилось страдавшее от голода на-

–617–

селение. По его инициативе и заботам были устроены в Перуджии общественные хлебные магазины, откуда семьи голодающих бедняков могли получать себе достаточное продовольствие в качестве ссуд под какие-либо незначительные залогов, которые притом впоследствии почти всегда им возвращались. При его же деятельном участии была учреждена для народа сберегательная касса. Для непосредственного ознакомления с своей провинцией он предпринял поездку по всем городам её, присматриваясь и прислушиваясь к местным

потребностям и желаниям. Он обратил внимание на её санитарное состояние, издав напр. подробную инструкцию относительно оспопрививания, в которой тщательно внушал населению самые точные сведения о том, как нужно добывать и применять к делу оспенную материю. Инструкция Печчи имела тогда тем большее значение, что в Италии того времени и особенно в папском государстве оспопрививание принималось и распространялось ещё весьма неохотно и медленно. Он обратил внимание на судопроизводство в провинции и, чтобы сделать его более скорым и доступным для недостаточных классов населения, сосредоточил в одном центральном здании все судебные учреждения Перуджии. Он вникал в дело просвещения, позаботившись напр. о благоустройстве коллегии Розы в городе Спелло. Благодаря его заботам о материальных средствах, ходе преподавания и дисциплине этой коллегии, она скоро приобрела себе лучшую репутацию и стала привлекать всё большее и большее количество питомцев из всех ближайших окрестностей. Он следил, наконец, по возможности и за нравственным состоянием провинции, регулируя напр. увеселения карнавала: запрещая маскарадные процессии во время совершения богослужений, а также употребление неприличных и безнравственных костюмов, или таких, которые представляют пародию на правительственных и духовных лиц. Только полтора года пробыл Печчи делегатом Перуджии; но и в это короткое время, благодаря ревностной деятельности, явно направленной ко благу населения, ему удалось достигнуть весьма существенного результата, а именно ослабить господствовавшее дотоле в народе недовольство существующим порядком и в зна-

—618—

чительной степени примирить его с папским управлением. Благотворная перемена не замедлила обнаружиться и на общем строе жизни провинции: не слышно было о каких-либо угрожающих общественному порядку волнениях, количество преступлений заметно уменьшилось и тюрьмы почти совсем опустели. Когда Печчи вскоре пришлось покинуть Перуджию, представители местного населения и устно и письменно

выражали ему „живейшую и искреннюю признательность“ за его деятельность и глубокое сожаление о том, что провинция должна лишиться правителя, близко узнавшего её потребности и преисполненного самыми лучшими намерениями и предположениями относительно её благоустройства⁷⁵⁵.

Папа Григорий исполнил данное Печчи обещание вспомнить о нём при возвращении из своего путешествия. В первых числах января 1843-го года Иоакима вызвали в Рим и там он получил известие о своём назначении в Брюссель на пост папского нунция в Бельгийском королевстве; а так как, по установившемуся обычаю, этот пост соединялся с епископским саном, то папа в заседании консистории 27 января назначил и Печчи титулярным архиепископом Дамиэттским. – Родственники Иоакима встретили весть о его новом назначении с величайшей, особенной радостью, так как он был для них не только любимым и близким человеком, но и предметом фамильной гордости, и на его успехи они смотрели как на прославление своего рода, ради которого всегда готовы были приносить и приносили всевозможные для них жертвы. Настоящую радость свою они выражали подчас в несколько грубоватой форме, весьма характерной для подобных им наивных провинциалов. Джиованни Печчи писал напр.: «„Нунций“ и „архиепископ“ – вот две вещи, чтобы переварить которые нужен хороший желудок» ... „При столь великом счастье, в котором принимает участие вся семья, одно лишь нас печалит, – это большая отдалённость поста, благодаря которой нам теперь более трудно будет видаться с Иоакимом“... Сестра Катарина писала: „представляется совсем невозможным, чтобы в

–619–

столь немногие годы вы могли получить такое быстрое повышение, которое другим стоило бы великих усилий“. Нашёлся и поэт в Карпинето, правда невысокой пробы, – аббат Джесси, который, в высокопарных стихах восхваляя некоторых своих славных сограждан, превознёс и Иоакима Печчи, „как солнце среди звёзд“. Он пророчествовал ему в будущем „долгую жизнь“ и „кардинальский пурпур“ и говорил, что „наступит пора, когда Всемогущий Бог соделает его пастырем

Христова стада и будет он восседать на высоком престоле со скипетром, с крестом на груди и тиарой на челе“. По этому поводу один из биографов Печчи, ссылаясь на Ляфонтэна, замечает, что иногда и глупцы источают премудрость, что, очевидно, имело место и в настоящем случае, так как предсказания Карпинетского пророка сбылись впоследствии с буквальной точностью⁷⁵⁶. Сам Печчи встречал происшедшую с ним перемену, по-видимому, не без некоторого смущения. „Это назначение“, писал он кардиналу Бусси, архиеп. Беневентскому, „хотя очень почётное и для других весьма желательное, причиняет мне беспокойство, так как я сознаю своё несовершенство в виду тех многочисленных обязанностей, какие это назначение на меня возлагает. Я еду не с чувством гордости, но лишь из сыновнего послушания верховному пастырю и преклоняясь пред таинственными предначертаниями неба“⁷⁵⁷. Очень может быть, что эти слова Иоакима не были одними лишь обычными в подобных случаях фразами, но выражали его действительное настроение, так как некоторое беспокойство и смущение с его стороны вполне понятны. Выпадавшая на его долю перемена была слишком серьёзна, чтобы можно было относиться к ней с полным спокойствием. Его ставили теперь совсем на новый путь и притом путь скользкий и опасный. Человеку, никогда доселе не выезжавшему из пределов родной страны и имевшему дело только с соотечественниками, приходилось теперь жить и действовать на далёкой чужбине, среди неведомых людей и совершенно новых для него условий жизни.

—620—

Администратору, шедшему до сих пор по испытанной общественной дороге, знакомой всякому итальянцу и подданному папского государства, приходилось теперь становиться дипломатом и считаться с тонкими, нередко щекотливыми, вопросами международных и межцерковных отношений. Задача, очевидно, предстояла нелёгкая, а потому и было от чего почувствовать некоторое беспокойство. Однако люди сторонние, хорошо знавшие Печчи, за него не беспокоились, выражая твёрдую уверенность в том, что он

сумеет стать на высоте того положения, которое выпадает теперь ему на долю. Переведённый в Париж предшественник Печчи по бельгийской нунциатуре, монсеньёр Форнари, учеником которого был Иоаким по римской академии, в одном из частных писем делает напр. такой отзыв о своём преемнике: „нельзя сомневаться, что монс. Печчи – прелат высокого благочестия, с большим талантом и многими познаниями. Быть может, он немножко робок по характеру, или скорее его чрезвычайная скромность похожа на робость; но это вознаграждается его высокопросвещенным умом и благоразумием, благодаря которым он никогда не сделает ложного шага. Я не знал, что он совсем не говорит по-французски. Конечно, это может затруднить его деятельность, ограничивая сношения с теми лицами, до которых он будет иметь дело; но мало по малу он с этим языком освоится и получит возможность говорить со всеми... Кроме того, у него так много ревности, что она вознаградит недостаток языка. Поверьте мне: это человек настолько добросовестный и благонамеренный, что не пренебрежёт никаким средством к тому, чтобы должным образом исполнить все свои обязанности и быть полезным доброму делу“⁷⁵⁸. Бельгийский поверенный в делах в Риме, м. Нойэ, писал о новом нунции кардиналу Уайзмэну: „монсеньёр Печчи – это человек превосходного характера, нрава спокойного и рассудительного и благочестия примерного... Я не сомневаюсь, что, при его способностях и великом стремлении к добру, он удовлетворит всем требованиям своего положения“.

–621–

Девятнадцатого февраля 1843 г. совершено было рукоположение нового нунция в епископский сан. Священнодействие происходило в древнем храме S. Lorenzo in Panisperna, построенном на вершине виминальского холма, на том самом месте, где, по преданию, претерпел мученическую кончину Св. Лаврентий; а рукополагал Иоакима сам статс-секретарь папы Григория, кардинал Ламбускини, причём его ассистентами были: секретарь конгрегации епископов и монахов, монс. Асквини, титулярный архиепископ Тарсский, и

папский ризничий (sacrista), монс. Кастеллани, титулярный епископ Порфирский. Бельгийское посольство в полном составе своём присутствовало при торжественной церемонии, после которой всем участникам и приглашённым лицам предложено было от нового епископа установленное обычаем приличное случаю угощение. Пробыв в Риме ещё месяц после хиротонии, Печчи, 19-го марта, сел в Чивита-Веккии на французский пароход „Сезострис“, чтобы отправиться к месту своего нового служения и через два дня был в Марсели. На дорогу он взял с собой французскую грамматику и прилежно изучал её во всё продолжение своего путешествия, причём случай оказал ему в этом деле неожиданную помощь. Нездоровье задержало его дней на десять, и даже более, в Ниме и этой остановкой он поспешил воспользоваться, чтобы взять здесь несколько уроков французского языка. В результате этих настойчивых, хотя и торопливых, усилий оказалось, что по приезде в Бельгию Печчи мог настолько удовлетворительно объясняться по-французски, что не имел необходимости прибегать к услугам переводчика. Оправившись от болезни, он без задержки продолжал свой путь и, не заезжая в Париж, через Реймс и Мезьер 7-го апреля прибыл в Бельгию. Вступление нового нунция в столицу королевства совершилось по совсем необычному церемониалу. Когда Печчи приближался к Брюсселю по дороге, идущей около Вильвордского канала, взбесившиеся лошади понесли его экипаж и едва не опрокинули вместе с седоком в воду, если бы не предотвратило угрожающую катастрофу самоотверженное вмешательство проходившего здесь патера из ближайшего сельского прихода. Спасшись таким образом от почти неминуемой гибели,

—622—

архиепископ — нунций с необычной для его сана скромностью пешком вступил в свою новую резиденцию.

Пребывание в чужой стране для любознательного, но никогда ещё доселе не выезжавшего из Италии, прелата было, конечно, полно новых впечатлений, которыми он в письмах охотно делился с близкими ему людьми. Слабому здоровьем южанину прежде всего пришлось довольно тяжело

почувствовать на себе перемену климата. Он жаловался на те неудобства, какие ему приходится испытывать благодаря сырости и недостатку солнца. „Прохлада и изменчивость температуры“, писал он, „требуют больших предосторожностей; в июне и в июле у нас были в Брюсселе такие суровые дни, которые не отличались от самого дурного римского ноября“. „Предстоящая зима будет для меня пробным камнем, так как известно, что она бывает здесь весьма сырая и суровая. Правда, дома здесь так хорошо приспособлены, что в них можно вполне защититься от холода. Двери и окна вделаны с такой точностью, что ни одна струя воздуха не может через них проникнуть, а все полы и ступени лестниц деревянные“, что, очевидно, весьма удивляло итальянца, привыкшего видеть у себя на родине повсюду лишь камень и мрамор. С особенным интересом описывал Печчи и большие каменные печи с теплопроводными трубами, которых он никогда дотоле не видывал на своей благодатной родине, всегда пригреваемой ласковым солнышком. Внешний вид страны в общем произвёл на Печчи благоприятное впечатление. Бельгийские поля показались ему „хотя несколько монотонными, благодаря совершенно плоской поверхности почвы“, но тем не менее живописными и весьма плодородными; а город Брюссель, с его готическими памятниками и новейшими постройками, как напр. театр, которые „своими портиками и колоннами подражают древним греческим и римским сооружениям и представляют внушительный вид“, Печчи нашёл красивым и приятным. Но всего более интересовала его и нередко приводила в изумление высокая степень развития бельгийской промышленности и культуры, в особенности же такие выдающиеся нововведения того времени, как газовое освещение и железные дороги. Тем более удивлялся всему этому Печчи, что

—623—

его родная Италия во многом тогда отстала от других стран Европы и никаких ещё газов и железных дорог не видывала. Понятно, что эти чудесные новинки особенно привлекали его внимание и он тотчас же спешил рассказать своим

соотечественникам, как в Брюсселе по ночам на улицах висящих железных канделябрах сияют газовые фонари и какого вообще высокого развития культуры достигла Бельгия. „Промышленность и торговля этой страны“, писал он, „достигли высшей точки и Брюссель, стоящий на полдороге к Лондону и Парижу, своим коммерческим движением напоминает эти две великие столицы мира. Этим он обязан главным образом грандиозным средствам сообщения и в особенности железным дорогам, которые проходят по королевству со всех сторон и с чрезвычайной быстротой перевозят массы и людей и товаров. Нужно заметить, что эти железные дороги установились в Бельгии весьма легко, как благодаря великому обилию железа, доставляемого копиями этой страны, так и потому, что бельгийцы искусны и неутомимы в самых тяжёлых работах“ ... „По случаю открытия железной дороги в Намюр я пожелал сопровождать Их Величества, короля и королеву, так как здесь существует обычай устроить в подобных случаях торжества и приглашать на них королевскую фамилию и дипломатический корпус. Нет ничего приятнее этих поездок, при которых делают более двадцати миль в час. На возвратном пути мы в три с половиной часа прибыли из Намюра в Брюссель, проехав расстояние около шестидесяти четырёх миль. Приятнейшие на взгляд картины, виллы, усадьбы, деревни мелькали у нас направо и налево, как оптический обман“.

Народ бельгийский удивлял Печчи, как итальянца, своим замечательным хладнокровием. „Характер здешних жителей вообще добрый и гостеприимный; но во всех случаях, даже при самых шумных торжествах, заметна отличающая фламандцев флегматичность“. Их доброта и глубокая религиозность произвели на нунция самое благоприятное впечатление. „Католическое настроение“, писал он, „к счастью, ещё господствует и в народе, и в палатах парламента; министерство не противодействует этому,

—624—

а король, хотя и протестант, — покровительствует“. Скоро однако оказалось, что этот светлый взгляд на религиозное

состояние Бельгии, в особенности по отношению к её правительству, не вполне соответствовал действительности.

Обстоятельства, при которых Печчи начинал свою дипломатическую карьеру, были для него не особенно благоприятны. Условия жизни того государства, с которым ему приходилось теперь иметь дело, были не только совершенно новы и необычны для него, но нередко стояли даже в прямом и резком противоречии с теми понятиями и убеждениями, в которых сам он был воспитан. Юное бельгийское королевство было плодом революции 1830-го года и таким образом только что вступило тогда лишь во второе десятилетие своего политического существования. Народ бельгийский, соединённый по определению Венского конгресса вместе с голландским под властью одного Нидерландского короля, не вынес этого искусственного и во многих отношениях для него невыгодного и неприятного союза и, восстав против своего государя, вооружённой рукой добился независимости, которая на Лондонской конференции признана была и великими державами Европы. Решением бельгийского национального конгресса новое государство провозглашено было конституционной монархией и на его престол призван был герцог Леопольд Саксен-Кобург-Готский, который 21 февраля 1831 года торжественно въехал в Брюссель и принёс присягу на верность конституции. Эта конституция, с сенатом и палатой депутатов, имела весьма либеральный характер. Она провозглашала равенство всех граждан пред законом, отменяла всякое различие между сословиями, устанавливала свободу ассоциаций, собраний, слова, печати и обучения и, при полном отделении церкви от государства, предоставляла свободу всем вероисповеданиям. Все эти принципы и события совершенно не мирились с воззрениями папского нунция. Воспитанный в иезуитских школах, выросший в абсолютистическом папском государстве и получивший первые уроки самостоятельной политической деятельности под влиянием той крайней реакции, которая царила после революционных и наполеоновских переворотов, и которой папа Григорий XVI был одним из самых типичных представителей,

Печчи привык благоговеть пред наследственной и неприкосновенной властью государей, ненавидеть революцию, смотреть на всякие народные вольности, как на повод к мятежу и источник общественных беспорядков, и с ужасом относиться к той свободе, которая католическую церковь ставит наравне со всякими еретическими сектами. И вдруг, человека таких воззрений судьба поставила деятелем в том государстве, которое самым существованием своим обязано удачной революции, утверждённой всеобщим признанием, — в государстве, где народная воля признаётся верховной и, выражаясь в простом количестве голосов, распоряжается и королевским престолом и всеми законами страны, — в государстве, где и католическая религия вынуждена мириться с равенством и свободой, предоставленными всем вероисповеданиям, — где, наконец, возведена в закон свобода и слова, и печати, и ассоциаций, и обучения, т. е. все те народные вольности, которые в папском государстве всякому администратору предписывалось преследовать, как опасные проявления мятежного духа. Трудность положения нового нунция увеличивалась ещё тем, что во внутренней жизни бельгийского королевства между разными враждующими элементами шла борьба, в которой и ему, как представителю римско-католической церкви и папы, неизбежно приходилось принять деятельное участие. Борьба эта велась главным образом между двумя партиями: католиков и так называемых либералов. На первых порах самостоятельной жизни королевства партия католиков, благодаря своему сильному численному превосходству, имела решительный перевес над противниками, а потому располагала большинством в парламенте, настроению которого соответствовал, конечно, и состав министерства. Но с течением времени либералы, дружно и ревностно пропагандировавшие свои идеи, стали приобретать всё бóльшее и бóльшее влияние, особенно в больших городах и главным образом в столице. Ко времени прибытия Печчи в Бельгию влияние либералов возросло здесь уже до такой степени, что и в состав находившегося у власти министерства

вошло несколько представителей этого направления, причём к их числу относился и сам глава министерства – Нотомб. Такой обо-

–626–

рот событий не много предвещал здесь хорошего для римско-католической церкви и задача блюстителей её интересов была тем затруднительнее, что между папским престолом и Бельгией не существовало никакого конкордата, который с возможной точностью предусматривал и определял бы взаимные отношения между духовной и светской властью; а потому, при неопределённости этих отношений, церковные интересы нередко должны были стоять в зависимости от случайных настроений парламентского большинства. Испытывать эти затруднения и так или иначе считаться с ними выпадало теперь на долю новому нунцию.

При отправлении в Бельгию, Печчи, не смотря на его молодость, облечён был от папы особенным доверием и широкими полномочиями. Об этом свидетельствует папское бреве, которое, при приезде, он должен был вручить бельгийскому примасу, кардиналу Стерксу, архиепископу Мехельнскому. Папа писал здесь: „с настоящей грамотой явится к Вам Наш достопочтенный брат, Иоаким, архиепископ Дамиэттский, нунций Наш и святого престола. Мы настоятельно рекомендуем его вам, дражайший сын Наш, и Нашим достопочтенным братьям. Во всех делах, о которых он станет рассуждать с вами от Нашего имени, оказывайте ему такую же веру, как Нам Самим, если бы мы говорили в вашем присутствии. С тем же уважением и преданностью, какие вы оказываете Апостольскому престолу, содействуйте и ему везде, где он будет иметь нужду в вашем совете и вашей помощи для успешного осуществления того весьма важного служения, которое ему поручено. Вы найдёте в нём человека, замечательного по своему благочестию, непорочности, благоразумию и умственным качествам, и Мы не сомневаемся также в том, что он приобретёт ваше особенное благоволение. Мы будем помнить ваши ему услуги и будем признательны за них, как бы за оказанные Нам самим“⁷⁵⁹. – Из этих слов

документа можно, по-видимому, заключить, что папа в данном случае смотрел на своего нунция не как только на дипломатического агента,

–627–

аккредитованного при иностранном дворе государем церковной области; а как на полномочного представителя главы церкви, к которому и все местные иерархи должны потому относиться с особенным уважением и во всём оказывать ему своё содействие, как будто не нунцием только был Печчи, а легатом.

Вполне сознавая, конечно, всю трудность и ответственность своего положения, Печчи прежде всего постарался не опустить представлявшейся ему возможности воспользоваться советами и указаниями его предшественника по нунциатуре и бывшего наставника по академии, монс. Форнари. Советы этого опытного и уже хорошо знакомого с Бельгией дипломата могли иметь тем большую ценность, что Форнари пользовался в этой стране весьма широкой популярностью и так искусно сумел себя поставить, что к нему одинаково относились с расположением и король, и духовенство, и обе парламентские партии, т. е. люди различных воззрений и требований. По приезде в Брюссель Печчи мало имел возможности видаться и беседовать с своим предшественником, который уже спешил в Париж, к месту своего нового назначения; но, по взаимному соглашению, между ними завязалась деятельная и весьма интересная переписка, причём Форнари с полной откровенностью высказывал свои мнения о различных вопросах внутренней и внешней политики, характеризовал тех или других бельгийских общественных деятелей, рекомендуя своему преемнику одних и предостерегая от других, и почти с отеческой нежностью преподавал бывшему ученику свои советы. Полная коллекция писем Форнари доселе хранится в архиве Карпинето, как документальное свидетельство о том, какого ценного руководителя приобрёл себе Печчи на первых шагах своей дипломатической карьеры.

Следуя одному из первых советов Форнари, Печчи, прежде всего, постарался заручиться благоволением короля и

королевы, что и удалось ему в полной мере. Молодой и представительный по наружности, изящный в обращении, с большим тактом и умением держать себя, любезный, остроумный и интересный собеседник; но, вместе с тем, основательно образованный, чутко и вдумчиво относившийся

—628—

ко всем серьёзным вопросам, искренно-религиозный и благочестивый, он произвёл наилучшее впечатление на королевскую чету. У Леопольда, хотя он и был протестантом, папский нунций скоро стал постоянным гостем и даже почти другом, с которым он советовался по разным делам и затевал иногда беседы о самых щекотливых вопросах, говоря, что видит в нём „столь же хорошего политика, как и превосходного прелата“. Ещё большее расположение приобрёл Печчи у ревностной католички, королевы Луизы-Марии, которая с готовностью следовала его советам относительно воспитания своих детей. Много лет спустя, уже будучи кардиналом, Печчи, в беседе с одним бельгийским епископом, с любовью вспоминал о своих сердечных отношениях к королевской семье, — о том, как он на руках держал маленького принца, теперь уже находящегося на престоле, и как мать-королева просила его благословить её наследника, чтобы ему выпало на долю счастье стать хорошим королём. — Частые свидания и дружественные беседы с королём имели для Печчи весьма существенное значение, так как давали ему нередко возможность оказывать на короля своё влияние и приобретать его могущественную поддержку в тех случаях, когда деятельность бельгийского правительства близко касалась интересов римско-католической церкви, защищать которые составляло задачу папского нунция. Потребность такой защиты оказалась очень скоро, причём в разгоревшейся борьбе Печчи пришлось принять деятельное участие.

Основным пунктом, на котором сталкивались соперничествовавшие между собой партии католиков и либералов, был главным образом вопрос о школьном обучении, так как преобладание в этом отношении, подчиняя идеям той или другой партии юное поколение, тем самым наиболее

обеспечивало им конечное торжество. Отсюда особенная резкость борьбы по этому вопросу, которая в тех или иных формах давала себя чувствовать и в высшей школе, и в правительстве, и в палатах парламента.

В июле 1843 г. Печчи получил приглашение посетить Лувенский университет по случаю предполагавшегося там торжества присуждения учёных степеней. Этот универси-

—629—

тет имел особенное значение для бельгийских католиков. Он лишь недавно восстановлен был с папского благословения стараниями епископов и духовенства на добровольные пожертвования всего католического населения страны, причём имелось в виду создать в нём для Бельгии надёжный оплот церкви и папского престола, в противодействие столичному университету Брюссельскому, в котором господствовали либералы. На учёное торжество своего университета собрались все бельгийские епископы, с кардиналом Стерксом во главе, а папскому нунцию устроен был почётный приём, причём ректор и студенты встречали его приветственными речами. Отвечая на приветствия, Печчи, конечно, выражал своё сочувствие этому учёному учреждению и восхвалял ту „истинную мудрость и преданность церкви“, которые его одушевляют⁷⁶⁰. Такие похвалы скоро однако нужно было признать несколько преувеличенными. Лувенский университет, долженствовавший быть твёрдой опорой католицизма и папства, сам оказался несвободным от влияния новых идей и тому же Печчи, два года спустя, пришлось принимать участие в устранении резкого столкновения между университетом и отцами-иезуитами. В философском преподавании Лувена обнаружилось тогда направление, которое с строгой римско-католической точки зрения не могло быть терпимо, а именно, — так называемый традиционализм, блестящим и наиболее влиятельным представителем которого был в то время Ламеннэ, приобретший себе последователей и в Бельгии. По своим основным положениям эта религиозно-философская система не была враждебна католицизму и, мало того, — Ламеннэ явился даже одним из основателей того ультрамонтанства, которое

привело к догматизированию папской непогрешимости; но по многим частным пунктам она, при дальнейшем развитии, стала проповедовать такие идеи, к которым Рим мог отнестись только с осуждением. Ламеннэ отвергал напр. учение о первородном грехе и говорил, что познание добра и зла не грех, а первый шаг человека на пути прогресса. Он требовал свободы совести, свободы печати и свободы обучения; провозглашал

—630—

народный суверенитет, полное отделение церкви от государства и необходимость для папы отказаться от светской власти. Когда подобные идеи стали проповедоваться с кафедр Лувенского университета, и высшая церковная власть и католические ревнители в обществе, конечно, обратили на это своё внимание. Сочинения некоторых профессоров, считавшихся подозрительными, были потребованы в Рим на рассмотрение конгрегации индекса, а по возможности ограничить круг влияния университетского преподавания задумали отцы-иезуиты. У них была своя коллегия в Намюре, обладавшая большим количеством питомцев и пользовавшаяся расположением бельгийского католического общества. Оо. иезуиты стали хлопотать теперь о том, чтобы устроить при этой коллегии полный философский факультет, где молодые люди могли бы получать и учёные степени. Преподавание на этом факультете было бы, конечно, в строгом соответствии со всеми требованиями католической науки, а потому поступающая сюда молодёжь была бы застрахована от той опасности соблазна и заблуждения, какая угрожала ей в университете Лувена. Против этой затеи сильно восстал, конечно, лувенский университет: а его сторону приняло и большинство бельгийских епископов, которые были главными строителями университета, а потому близко принимали к сердцу его судьбу. Защитники интересов университета доказывали, что конкуренция намюрской коллегии может сопровождаться для него весьма вредными и даже губительными последствиями. Не говоря уже о том, что открытие соперничающего факультета налагало некоторую тень на репутацию лувенского университета, оно неизбежно должно было причинить ему и существенный материальный ущерб.

Намюрская коллегия, обладая правом присуждения учёных степеней, конечно, отвлечёт от университета значительное количество молодёжи, а это обстоятельство может сильно подорвать финансовые средства недавно устроенного и ещё недостаточно окрепшего учреждения. Начавшееся таким образом столкновение угрожало внести серьёзный разлад в партию бельгийских католиков, что было бы совершенно несвоевременно в виду постоянно возраставшего влияния враждебных им либералов. Благодаря своевременному и удач-

–631–

ному вмешательству папского нунция, это щекотливое дело было благополучно улажено и не сопровождалось какими-либо, опасными для церкви, последствиями. Печчи убедил обе враждующие стороны предоставить решение их спора на усмотрение апостольского престола; а папа и курия в данном случае действовали соответственно тем сведениям и указаниям, какие получали от того же Печчи. По его совету напр. папа потребовал от каждого из бельгийских епископов в отдельности, чтобы все они представили ему письменно своё мнение относительно средств, при помощи которых можно было бы уладить затеявшееся столкновение. Окончательное решение спора последовало в таком смысле, что более или менее удовлетворило и успокоило обоих противников. С одной стороны, намюрской коллегии не было предоставлено права присуждения учёных степеней и её преподавание должно было иметь характер приготовления к курсу университета; но, с другой стороны, лувенским профессорам конгрегация индекса, не прибегая к каким-либо резким и оскорбительным мерам, сделала серьёзное предостережение с увещанием отказаться от допущенных ими заблуждений, а в постановке университетского преподавания Печчи постарался добиться должных изменений, которые и были ему обещаны⁷⁶¹.

На почве того же вопроса о школьном обучении Печчи пришлось столкнуться с тогдашним бельгийским правительством, т. е. с министерством Нотомба. Действовавший в то время закон о первоначальных школах был составлен ещё под преобладающим влиянием католического

большинства, а потому предоставлял в них довольно широкий простор религиозному обучению и участию духовенства. Но в министерстве Нотомба получило господство иное направление, которое стремилось изъять школу из-под церковного влияния и придать ей, как говорили тогда „нейтральный“, т. е. без-конфессиональный, или даже без-религиозный характер. Изменить с этой целью саму букву закона правительство было, конечно, не в праве; но оно старалось перетолковать его смысл и придать ему совсем иное значение при его практическом применении.

—632—

Епископы Бельгии, конечно, не сочли возможным беспрепятственно допустить такой образ действий правительства и настаивали на том, чтобы школьный закон применялся в смысле, наиболее соответствующем интересам церкви. В январе 1843 г. они обнародовали свои инструкции приходским священникам, где духовенству внушалось, чтобы оно было опорой для школы и для учителей. Священникам предписывалось как можно чаще и продолжительнее посещать школы, поддерживать наилучшие отношения с учителями, стараться о том, чтобы школьное преподавание было проникнуто христианским духом, и чтобы сама внешняя обстановка классов имела религиозный характер, благодаря присутствию распятия и чтению молитвы. Эти инструкции совершенно не соответствовали желаниям министерства и Нотомб никак не соглашался допустить, чтобы школьному закону придавалось такое явно-католическое освещение. Когда Печчи прибыл к месту своего служения в Бельгии, Нотомб поспешил обратиться к нему за содействием по школьному вопросу. Он желал, чтобы нунций употребил своё влияние на епископов и побудил их более сообразоваться с намерениями правительства. Однако расчёты министра в этом случае совершенно не оправдались. Печчи со всей решительностью принял сторону епископов и даже, по-видимому, постарался повлиять в том же направлении и на короля. Барон де Голльвилль рассказывает, что однажды нунций вступил с министром в оживлённый спор по школьному вопросу в

присутствии короля и после этого спора Нотомб вышел из залы весьма расстроенным. – Столкновение Печчи с правительством получило ещё более явный и резкий характер, когда министерство Нотомба задумало провести законодательным порядком новый проект относительно организации экзаменационных комиссий. По существовавшему до сих пор закону, эти комиссии составлялись так, что одна треть членов назначалась от правительства, а две трети избирались парламентом. Составленный Нотомбом проект изменял этот закон в том смысле, что все члены комиссии отныне должны быть назначаемы правительством. Если принять во внимание, что в парламенте большинство голосов принадлежало ещё тогда партии ка-

–633–

толиков, а министерство, напротив, явно склонялось на сторону либералов, то не трудно понять, что проект Нотомба очевидно направлен был к тому, чтобы в деле руководства просвещением дать преобладающее влияние партии либералов, в ущерб католикам. Так именно поняли смысл министерского проекта бельгийские католики, а потому, предводимые епископами, постарались составить ему энергичную оппозицию, горячим участником которой выступил и Печчи. Завязалась оживлённая парламентская борьба, причём довольно подробный и интересный отчёт о ходе её Печчи представлял в Рим в особых докладах статс-секретарю папского престола, кардиналу Ламбускини⁷⁶². Дело это настолько привлекало к себе всеобщее внимание, что не только папский нунций, но и посланники других европейских держав: Пруссии, Франции и Австрии, следили за ним с напряжённым интересом, присутствовали на парламентских заседаниях и путём частных переговоров старались расположить некоторых депутатов к голосованию в пользу министерского проекта. Восемь дней продолжались прения, отличавшиеся столь оживлённым характером, что, по отзыву Печчи, никогда ещё до того палаты бельгийского парламента не были свидетелями чего-либо подобного. Католическая партия обнаружила при этом необычайную твёрдость и единодушие, так что в конце концов

проект министерства потерпел от парламентского большинства решительное поражение. Таким образом по школьному вопросу Печчи всецело становился на сторону католической партии и выступал явным противником либеральничавшего правительства. И нельзя сказать, чтобы такой образ действий был обязательным и заранее определялся для него самим его положением, как папского нунция. Прежний бельгийский нунций, монс. Форнари напр. признавал более благоразумным держаться по данному вопросу иной политики, что и высказывал в своих письмах к Печчи⁷⁶³; но последний на этот раз не внял голосу своего советника и совершенно самостоятельно занял в начавшейся борьбе враж-

—634—

дебное правительству положение. Кто из них был в настоящем случае более проникательным политиком, — это, конечно, должны были показать последующие события; но что касается Печчи, то он, судя по его собственным заявлениям, руководствовался лишь твёрдым убеждением в том, что в деле просвещения религии и церкви должно принадлежать господствующее положение, а отстаивать неприкосновенность этого положения составляет неременную задачу представителя папского престола. Но само собой разумеется, что при таком образе действий он неизбежно ставил себя с членами министерства в натянутые отношения и несколько не удивительно, если Нотомб говорил впоследствии: „отъезд монс. Форнари был большим несчастьем; его преемник заставил меня в особенности сожалеть о том, что не был прислан монс. Гарибальди“⁷⁶⁴, т. е. тот кандидат, который ранее Печчи предполагался в преемники Форнари, но был отклонён почему-то бельгийским правительством. С точки зрения такого католика, каким был Печчи, этот неблагоприятный отзыв о нём Нотомба служил, конечно, для него скорее похвалой, чем порицанием.

Забота Печчи о религиозном просвещении ясно выразилась и в том ревностном содействии, какое оказал он устройству в Риме бельгийской коллегии. Вопрос об этом учреждении, возбуждённый по инициативе монс. Эртса, ректора бельгийской церкви св. Юлиана в Риме, стал предметом обсуждения на

общем годичном собрании бельгийских епископов в Мехэльне, в августе 1844 г., где присутствовал и нунций. Вполне разделяя ту мысль, что кандидатам бельгийского духовенства наиболее полезно получать высшее богословское образование под ближайшим руководством и влиянием папского престола, Печчи признавал весьма желательным для Бельгии иметь в Риме свою коллегия подобно тому, как уже имеются там такие у других государств Европы. На мехэльнском собрании он горячо ратовал за это дело, после чего вскоре же было послано в Рим ходатайство о разрешении устроить коллегия с содержанием её на средства бельгийского клира.

—635—

Осуществление этого предприятия, как с формальной, так и с материальной стороны, велось при самом близком и деятельном участии нунция, через которого происходили и все сношения по этому делу с папским престолом. В начале следующего, 1845 года коллегия была устроена. С разрешения папы, местом для нового учреждения избран был покинутый монастырь кармелиток на квиринальском холме, вблизи квиринальского дворца, а высшим покровителем коллегии папа назначил кардинала Меццофанти, — одного из тех трёх кандидатов, на которых указывал Печчи в своём представлении, как на наиболее желательных бельгийскому епископату. Устроенная таким образом при ближайшем сочувствии и содействии Печчи, бельгийская коллегия и в последующие годы всегда оставалась предметом его особенного расположения. Будучи впоследствии епископом Перуджии и кардиналом, он, приезжая по делам в Рим, постоянно останавливался в этой коллегии, а её питомцы в вакационное время всегда находили себе радушный приём и приют у епископа Перуджии. Сделавшись папой, наконец, Печчи не раз оказывал бельгийской коллегии свои особенные милости.

Из остальных фактов деятельности Печчи за время его служения в Бельгии следует упомянуть ещё о его заботе относительно утверждения монастырской дисциплины. Благодаря недавним смутам революционной эпохи монастырская жизнь тогда далеко не отличалась особенным

благоустройством, чему до некоторой степени благоприятствовало и то обстоятельство, что монастыри Бельгии подчинены были юрисдикции особого апостолического викария. Этот пост занимал монс. Корселис, – прелат высоких нравственных достоинств и пользовавшийся всеобщим уважением, но достигший уже восьмидесятилетнего возраста, а потому не имевший возможности проявить ту энергию, которая представлялась необходимой по обстоятельствам времени и задачам его положения. Печчи счёл своим долгом возбудить пред папским престолом ходатайство о том, чтобы наблюдение и власть над монастырями предоставлены были нунцию и таким образом ему дана была бы возможность заняться их преобразованием. Монс. Форнари не советовал Печчи поднимать это дело. Правда, он

–636–

признавал, что старец-Корселис не стоит уже на высоте своего призвания и что для осуществления желаемой реформы требуется на этом посту человек „глубоких познаний, весьма большой энергии и чрезвычайной силы характера“; но в то же время он внушал Печчи, что это дело слишком щекотливое и может вызвать немало затруднений и неприятностей, как с епископами, благодаря недостаточной определённости их отношений к монастырям, так и с самими монастырями, которых реформа ближе всего должна коснуться. Однако Печчи не устранился этих предостережений и, получив от папы требуемые полномочия, ревностно принялся за дело. Он призывал к себе для бесед монастырские капитулы, а затем предпринял визитацию, т. е. лично объезжал монастыри, знакомился непосредственно с их жизнью, призывал к порядку и водворял в них поколебленную дисциплину. Вопреки предсказаниям Форнари, эти меры не сопровождались, по-видимому, никакими печальными столкновениями, так как следов чего-либо подобного мы не находим, и Печчи, очевидно, оказался в настоящем случае именно тем человеком „глубоких познаний, весьма большой энергии и чрезвычайной силы характера“, какой требовался предпринятой им задачей.

Местные журналы того времени свидетельствуют, наконец, и о том, что нунций Печчи принимал весьма деятельное участие в тех разного рода событиях, которые служили обнаружением религиозно-нравственной жизни бельгийского народа. То он оказывал своё покровительство и содействие тем или другим благотворительным обществам; то посещал различные религиозные учреждения: то председательствовал на собраниях благочестивых союзов; то совершал богослужения в соборных или приходских церквях; то принимал участие в торжественных религиозных процессиях. Так среди разнообразных трудов и забот провёл Печчи в Бельгии всего лишь два с половиной года; но оказалось, что этим кратким сроком его дипломатическая карьера должна была закончиться, так как в сентябре 1845 г. дошла уже до Брюсселя весть, что папа назначает бельгийского нунция на епископскую кафедру в Перуджию.

—637—

Новое назначение Печчи с точки зрения установившихся в Риме служебных отношений представлялось несколько странным. Прежде всего, это был перевод совсем в другое ведомство. В качестве нунция Печчи стоял на дипломатической дороге, а теперь, назначая на епископскую кафедру, его переводили с дипломатической службы на епархиальную. Кроме того, это назначение совсем не имело характера повышения. Для нунция такого второстепенного пункта, как Брюссель, прямым путём служебного повышения было обыкновенно назначение на первоклассную нунциатуру, т. е. в Лондон, Париж или Вену, а затем уже в близкой перспективе виднелась и кардинальская шляпа. С этого блестящего пути Печчи сводили теперь на положение рядового епархиального епископа, где он легко мог во всю жизнь не дожидаться кардинальства. Где же причины такого необычного назначения? — Мы видели, что с бельгийскими министрами Печчи находился далеко не в дружественных отношениях. Он так мало соответствовал их желаниям, что удаление его предшественника Нотомб откровенно признавал большим несчастьем и выражал своё сожаление о том, что вместо Печчи не был прислан в Бельгию другой. Правда, в июне 1845 г.

Нотомб удалился из министерства; но его влияние осталось там, по-видимому, надолго. Новый министр Дэшамп относился к Печчи с тем же предубеждением и заявлял, что для Бельгии нужен такой нунций, который был бы человеком „государственным“⁷⁶⁵. На взгляд бельгийских министров Печчи таким государственным человеком не был, т. е. он не хотел так приспособляться к их желаниям, как они того требовали, и часто выставлялся скорее епископом, чем дипломатом. В результате такого образа действий отношения между нунцием и министерством стали довольно натянутыми, что, конечно, хорошо было известно в римской курии, где зародилась даже мысль об отозвании Печчи из Бельгии. В это самое время умер епископ Перуджии, монсен. Читтадини, и население этой епархии, в лице клира и городского магистрата, возбудило пред папским престолом ходатайство о том, чтобы на вакантную

—638—

кафедру к ним назначен был именно Печчи, бывший у них прежде делегатом и, очевидно, сумевший приобрести себе тогда их большое расположение. Папа Григорий, расположенный к Печчи, охотно воспользовался таким благоприятным для него случаем, чтобы, исполняя единодушное, лестное для него, ходатайство паствы, назначить его на Перуджийскую епископскую кафедру. А чтобы придать этому назначению возможно более почётный характер, Печчи даны были уверения в том, что оно будет считаться как бы переводом его на первоклассную нунциатуру⁷⁶⁶. Этим, а также и некоторыми другими подобными соображениями, как будто утешал себя сам Печчи, очевидно несколько сожалея о том, что ему приходится проститься с заманчивой дипломатической карьерой. В таком смысле писал он напр. своему брату, 9 ноября: „со стороны почётных прав моей карьеры я буду находиться в Перуджии, как будто бы был в Вене или Париже. От этого мне будет польза и для здоровья, и для кошелька. Карьера нунциатур прекрасна и блестяща; но, чтобы с блеском поддерживать себя на ней, нужно, чтобы наше правительство давало лучшие оклады, или лучше умело сообразоваться с потребностями в каждой стране“.

Покидая Бельгию, Печчи с разных сторон получал выражения сочувствия и сожаления по поводу предстоявшей разлуки, причём во главе этих расположенных к нему людей был сам король. При прощании он наградил его большим крестом ордена Леопольда и, вместе с тем, вручил ему своё собственноручное письмо для передачи папе. В этом письме король писал: „я считаю долгом рекомендовать архиепископа Печчи благосклонному покровительству Вашего Святейшества; он заслуживает его со всех точек зрения, ибо мне редко приходилось видеть более искреннюю преданность своим обязанностям, более чистые намерения и более правильные действия. Пребывание в этой стране будет для него весьма полезным, дав ему возможность оказать Вашему Святейшеству добрые услуги. Прошу Вас спросить у него полный отчёт о тех впечатлениях, какие выносит он от церковных

—639—

дел Бельгии; он весьма здраво судит о всех делах и Ваше Святейшество можете отнестись к нему с полным доверием“⁷⁶⁷.

Король был несомненно прав, говоря о пользе для Печчи пребывания в Бельгии. Как ни было кратковременно это пребывание, оно неизбежно должно было оказать немалое влияние на весь строй его воззрений. Сама сущность и все условия жизни бельгийского государства были до такой степени несходны с тем общественным строем тогдашней папской Италии, в котором родился и воспитался Печчи, что Бельгия во многих отношениях должна была казаться ему каким-то совершенно новым, неведомым ему дотоле, миром. О чём в папском государстве говорили тайком и с ужасом, здесь совершалось открыто, на глазах всех, и считалось обычным. Питомец иезуитов и искренний приверженец папского абсолютизма попал теперь в страну свободы и конституционного порядка, причём ему приходилось не только созерцать и наблюдать необычные для него взгляды и явления, но и считаться с ними, принимать в них подчас самое деятельное участие. На его глазах, даже те самые итальянские политические эмигранты, которых на родине преследовали как опасных заговорщиков и мятежников, — в Бельгии находили

себе свободный приют, а с одним из них, именно с Джиоберти, сам нунций имел личные, почти дружественные, сношения⁷⁶⁸. При подобных условиях, два с половиной года пребывания в стране политической и религиозной свободы не могло пройти для Печчи бесследным. Не побывав на службе в Бельгии, может быть, конечно, он всё-таки сделался бы папой; но едва ли можно сомневаться в том, что он был бы не таким папой, каким мы знаем его теперь.

В. Соколов

**Глаголев С.С. [Ислам:] Шариат // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С. 640–662 (3-я пагин.).
(Продолжение.)**

–640–

Коран есть книга принципов, но не книга правил. Он даёт ответы на важнейшие вопросы о бытии и деятельности, но он не говорит, как действовать в той бесконечной сумме неважных случаев, из которых слагается повседневная жизнь и как должны быть караемы и исправляемы отступления в подобных случаях от закона. Говорят, что Коран не может быть законом, потому что он противоречив. Не обращаясь более к вопросу о противоречиях в Коране, скажем: несомненно, что если Коран и противоречив, то не более, чем некоторые своды действующих законов. Не противоречия воспрепятствовали Корану стать действующим правом, а то обстоятельство, что в нём нет изложения такового права. Коран определил дух мусульманского права, но не дал для него буквы. Зато дух Корана, его принципы определили все стороны жизни мусульман: религиозную, политическую, международную, общественную, семейную, личную. Так как обязанности личности в сфере религиозно-нравственной обыкновенно в малом отражают в себе обязанности общества, то поэтому изложение религиозно-нравственных требований ислама лучше всего начинать в их отношении к индивидууму – к каждому отдельному мусульманину⁷⁶⁹.

–641–

Каждый мусульманин обязан во 1) содержать в чистоте и неповреждённости исповедание веры ислама, во 2) совершать молитвы по установившимся правилам и с соблюдением определённых церемоний, в 3) держать установленный пост, в 4) творить предписанную милостыню, в 5) совершить один раз в жизни хадж – паломничество в Мекку.

Символ веры, исповеданием которого многократно приобретали благополучие и за отказом прочитать который нередко следовала смерть, заключается в краткой формуле: нет

Бога кроме Бога и Магомет – пророк Его. За этой короткой формулой скрывается богатое содержание. Однако это содержание в общем никогда не достигало полной и неподвижной определённости. Если секты ислама различались между собой тем, что каждая принимала или отрицала какое-нибудь особое определённое положение, то сближались они между собой большей частью в области верований остававшихся неустойчивыми и неясными. За всем тем вера в Бога, признание божественного происхождения Корана, посланничества Магомета, исповедание личного бессмертия и мздовоздаяния не допускают исламом ни колебаний, ни сомнений. Божественность Корана сама по себе делает несомненным целый ряд истин, и, если бы кто вздумал усомниться в последнем, мусульманские законы немедленно бы рассеяли его сомнения. Так, за хулу на Моисея и на Христа, согласно этим законам, полагается смертная казнь. Почему? Потому, что согласно учению Ко-

–642–

рана они были великими пророками. Смертная казнь полагается за богохульство. Тоже упрощённое возмездие грозило и отпавшим от ислама. Однако произнесение формулы исповедания, т. е. возвращение в ислам могло спасти их жизнь. Какие чувства по идее ислама – идее может быть и не всегда ясно сознанной должен был соединять мусульманин с своим исповеданием веры? Сознание своего ничтожества перед безмерным величием Божиим, сознание своего бессилия перед Его всемогуществом и сознание совершенной невозможности отплатить Ему хотя чем-либо за то, что он дал – а Он дал всё – должны были наполнять правоверного двумя чувствами: безпредельного смирения и безпредельной благодарности. Коран хотя и не философски, а в образах, но слишком стремится выяснить человеку абсолютную бесконечность Божества и бесконечную задолженность перед Ним человека.

Человек может отдавать Божеству свои молитвы. Из понятия о Боге следует, что молитва должна служить выражением чувств безпредельного благоговения, смирения, благодарности. Элемент просительный не должен занимать

много места в молитве: во 1) Бог знает всё, во 2) и грешно много занимать Бога своей особой. К молитве должно приступать чистым. Человек вообще должен стремиться быть чистым, избегать осквернения и нечистых прикосновений, а если таковые случились, очищать себя от них. Но перед молитвой омовения необходимы всегда для уничтожения даже возможной нечистоты. Иногда омывают всё тело, но перед каждой молитвой вообще омываются лицо, руки по локоть и ноги до лодыжек. Вместо воды в случае её отсутствия при омовении, как средство очищения, может быть употреблён песок. Предложение такой замены практически явилось весьма полезным для многих мусульман, проводящих большую часть жизни в странствиях по пустыням. Ежедневно мусульманин обязательно должен творить молитву пять раз: 1) при рассвете перед восходом солнца; 2) в полдень; 3) перед закатом; 4) после заката; 5) на ночь, (это – пять намазов). Молящийся обращается лицом по направлению к Мекке. Это называется *Кебла*. Как сообщалось выше, первоначально Магомет велел молиться с лицом, обращённым к Иерусалиму и за-

–643–

тем вместо Иерусалима пунктом обращения провозгласил Мекку. Насколько мистицизм был чужд духу первоначального мусульманского ритуала, видно из того, что Магомет обращение к Мекке мотивировал не какими-либо мистическими соображениями – он прямо развил мысль, что для Бога всё равно, куда молящийся не обратит своё лицо, – а тем, что по этому признаку мусульмане будут отличаемы от последователей других религий. Произнесение молитв соединяется с определёнными движениями тела. Первое, с чего начинается дело молитвы, это – изутие обуви. Затем вместе с словами молитвы молящийся постоянно сообщает своему телу всё новые и новые позиции, он протягивает руки по швам, приставляет к коленам, складывает на животе, растопыривает пальцы около ушей, одновременно с этим он то стоит прямо, то наклоняет голову, садится на колена, падает ниц, обращает лицо направо и налево. Все эти телодвижения строго регламентированы. Произносимые молитвы состоят из

нескольких кругов, из которых каждый называется ракатом. Вот как описывает Мюллер по Lane'у молитву мусульманина. Молящийся тихо определяет, что он произнесёт столько-то ракатов и что теперь предстоит такая-то молитва: утренняя, вечерняя. Затем возглашает: Аллаху-Акбару – Бог велик. Этот возглас, равно как и другие подобные формулы (совершенство Бога моего) многократно произносятся во время молитвы. 1. Хвалу Богу, Господу вселенной, милосердому, милостивому, царю дня воздаяния Тебя, мы обожаем, Тебя мы умоляем о помощи. Направь нас на путь правый, на путь тех, которых мы осыпали своими благодеяниями, но не на тех, которые заслужили твой гнев, не на тех, которые заблуждаются 112. Скажи: Бог един; это Бог, к кому все существа обращаются в своих нуждах. Он не родился и не был рождён. Он не имеет себе равного в чём бы то ни было. Вместо 112 могут быть прочитываемы стихи и из другой суры. Чтение молитв по идее не должно быть нигде прерываемо. Рассказывают, что один мулла, когда читал 57 суру (железо), увидел, что кошка подбирается к его пище. Бросить молитву и прогнать кошку было нельзя, потерять пищу жалко. Мулла продолжил чтение суры. Дойдя до 13

–644–

стиха, он слова: да заимствуем от света вашего – накта быс мын нуриком – произнёс с могучим ударением на быс (брысь), и кошка убежала. После произнесения сур опять следуют возгласы о величии и совершенстве Божиим, и этим заканчивается ракат. Следующий ракат начинается без перерыва. Прочитываются новые суры. Всё это окружается молитвенными формулами. Только перед самым концом молитвы допускается обращаться к Богу с личными просьбами. Самое большее число ракатов (18) полагается в полдень.

Полдень пятницы назначается для общественной молитвы. Уже при Магомете около дома Аиши было выстроено здание с такой целью. Собравшиеся произносят два раката каждый про себя, – затем один из прислужников читает хотбу – речь, имам – предстоятель произносит проповедь. Далее следует общая глухая молитва. Имам вступает на кафедру и произносит

другую хотбу. Молитва заканчивается исповеданием веры, прославлением главных деятелей ислама, прошениями за правоверных и за царствующего владыку. Трудно решить вопрос, почему для молитвенных собраний Магомет выбрал именно пятницу? Скорее во всяком случае для того, чтобы отличить мусульман от евреев, чем по какому-либо побуждению не имеющему в виду еврейских обычаев. За всем тем пятница не есть праздничный день у мусульман. День общей молитвы не выделяется из будничных дней праздничным торжеством или прекращением работы. Днём отдыха и в настоящее время мусульмане нередко выбирают тот, который празднуют люди, окружающие их. Даже в Бейруте мусульмане закрывают свои лавки не в пятницу, а в воскресенье, как это делают христианские купцы.

Дальнейшей обязанностью мусульманина по отношению к Богу является пост. Ему должен быть посвящён месяц Рамадан (по арабскому произношению, Рамазан – по турецкому). „Луна Рамадана, в которую Коран сошёл свыше, чтобы служить людям направлением, ясным изложением правил и различием между добром и злом, это – время, в которое должно поститься. Кто заметит эту луну (девятую в лунном магометанском календаре), тотчас при-

–645–

готовься поститься. Кто будет болен или в дороге, будет поститься после равное число дней. Бог желает вашего расположения, он не хочет вашего стеснения. Он хочет, чтобы вы исполняли добровольное число, и чтобы прославляли Его за то, что направляет вас на путь правый. Он хочет, чтобы вы были признательны“ (2:181). „Те, которые в состоянии перенести пост и нарушат его, пусть дадут под видом очищения пищу бедному“ (2:181). Пост, собственно, называется *орудж*. Но так как он приурочен к месяцу Рамадану, то слова пост и рамадан часто употребляются, как взаимозаменяемые. Пост у мусульман состоит не в постоянном воздержании от пищи или некоторых видов пищи, а в воздержании в течение дня. Лишь только начнёт распространяться утренний свет так, что белую нитку можно отличить от черной и до того момента, когда солнце

скроется за горизонтом (сур. 2:183), мусульманин не должен вкушать пищи, принимать какое бы то ни было питье, иметь сношения с женой, целовать женщину, наслаждаться благоговониями курить, проглатывать слюну, купаться, запрещается даже ставить клизмы, только лекарства могут принимать больные и то по выздоровлении они, как и другие, нарушающие пост по каким-либо причинам, должны выполнить пост в другое время. Кроме этого, нарушение поста вообще должно компенсироваться милостыней бедным (принявши пищу не во время, накорми голодного во время). Так как мусульманский календарь лунный, и год заключает в нём 354 дня, то понятно, что одни и те же месяцы в различные годы падают на различное время: рамадан приходится и летом, и зимой, в 1904 г. рамадан падает на 27 октября – 26 ноября нашего (юлианского) стиля. Если рамадан приходится в зимнее время, то выполнять его гораздо легче: зимой не мучает жажда, которая так даёт себя знать во время летнего зноя. Вообще потребность в питье и для курильщиков потребность в курении более всего мучают постящихся. Пищи можно сколько угодно употреблять ночью. Люди, имеющие достаток и не имеющие нужды в работе, исполняют закон о посте с наименьшим трудом для себя, превращая день в ночь и ночь в день: они стараются спать днём и бодрствуют ночью. На рамадан па-

–646–

дают воспоминания о послании Корана (4-го), о ниспослании с неба торы (7). Особенно священной считается ночь на 27 рамадана – лейлет-ал-кадр – ночь всемогущего или ночь установления. Тогда вспоминается первое откровение Магомету (Ыкра – изложенное в 96 суре). В той форме, которую рамадан принял практически, он едва ли может особенно содействовать очищению и возвышению духа: рамадан – не время постоянного воздержания, а время – лишений днём и излишеств ночью. И те и другие могут угнетать дух и расстраивать тело. Вот почему окончание поста является великим праздником у мусульман. Оно носит имя малого байрама (у турок, у арабов – малого праздника) и им начинается следующий за рамаданом месяц Шевал. Его празднуют весело

и шумно. Наступает день разговенья – ид-аль-фытр, но в некоторых странах празднование не ограничивают днём, а продолжают целые три дня. Через два месяца после малого байрама бывает большой байрам, но малый обыкновенно празднуется оживлённее и веселее, чем большой и может быть поэтому произошла путаница в энциклопедич. словаре Брокгауза и Эфрона, где малый байрам назван большим, а большой малым (см. энциклоп. словарь, 4-й полутом, стр. 722). Кроме поста обязательного для всех пост у мусульман имеет значение довольно частой епитимьи. Если мусульманин отправит в Мекку какую-нибудь жертву или сам отправится туда и раньше, чем жертва достигнет места назначения или он совершит путешествие, он обреет себе голову – что запрещается Кораном, сур. 2, 192 – то он должен будет подвергнуть себя посту. Если какой пилигрим в Мекку убьёт какое-либо животное, если кто совершит невольное убийство, даст ложную клятву, нарушит обет, выразит желание развестись с женой и потом не разведётся, при допущении всех подобных грехов обязан выполнить пост. Затем мусульманам рекомендуется налагать на себя и выполнять посты в форме обета. Гораздо важнее этих временных постов в нравственном отношении являются предписания постоянного воздержания от вина и азартных игр. Запрещение пить опьяняющие напитки и играть в азартные игры простирается не на часы, как пост рамадана, но на всю жизнь мусуль-

–647–

манина от колыбели до могилы. Собственно выражения Корана не содержат в себе строгого запрещения. „Они спросят тебя о вине и игре. Скажи им: в том и другом есть зло и выгоды для людей; но зло превосходит выгоды, которые они доставляют. Они спросят тебя также, на что нужно расточать щедроты. Отвечай им: давайте ваш излишек“ (2 сур. 216–217). Для любителей вина и азартных игр эти стихи представляют возможность широкого и свободного толкования, но мусульманская практика издавна истолковала их в том смысле, который явно отвечает их духу. Так как зло превосходит выгоды, доставляемые вином и играми, то безусловно не должно

употреблять вина и допускать игр. Магомету было сказано в ночи видений, когда перед ним между прочим был кубок с вином, что если он выпьет этот кубок, то заблудится со всей своей общиной. Мусульмане не должны пить никакого опьяняющего напитка. Преступающий это повеление должен быть по мусульманскому закону наказываем плетьюми. Запрещение игр впоследствии было смягчено. Теперь мусульмане, напим., татары в России часто очень легкомысленно относятся и к запрещению употреблять вино. Но всё-таки сила, с которой действует это запрещение среди мусульман и доселе, представляется замечательной. Может быть эта трезвость доселе спасала их от гибели и порабощения.

Уже в правилах говорящих о посте неоднократно говорится о милостыне. Милостыня представляется искупающей в некоторых случаях нарушение поста. Но, помимо этого, милостыня устанавливается как прямая обязанность мусульманина. Милостыня должна служить для двух целей: 1) для помощи нуждающимся – бедным, путешествующим, на выкуп рабов, 2) для дела Божьего – для воюющих с неверными, так милостыня назначалась совсем не для милостивого дела побиения врагов. Сначала милостыня была более или менее произвольной, но очень рано она была урегулирована. Был установлен *зекят* (значит; очищение, очистительная милостыня): с имущества, которым мусульмане владели в течение года, взималась одна сороковая часть или 2,5% как бы в пользу бедных, но, в сущности, это был налог в государственную казну.

–648–

Но там, где правительство не магометанское, понятно, такой налог не может быть взимаем. Поэтому рядом с *зекят* существует *садакат* – добровольная милостыня бедным. Обычай определяет приблизительно её характер, размеры и даже время, когда она подаётся. Как у нас особенно помогают бедным перед праздником, так и у мусульман принято делами милостыни особенно заниматься в конец рамадана. Бедным в мусульманских странах, как и у нас в подобных случаях, помогают натурой, дают жизненные припасы – зерна, муку,

финики, рис. Конечно, только эта милостыня является утверждающеюся на религиозно-нравственной основе и устанавливающей добрые чувства и отношения между благотворителем и благотворимым. Что касается до зекята, то его взимали насильно и притом, как это всегда бывает в странах с неурегулированным государственным механизмом, часто взимали недобросовестно; взятки, прижимки, неправильная оценка имущества – всё имело место при получении зекята. Вследствие этого зекят из религиозно-нравственной обязанности превращается в государственную повинность.

Ещё за столетия до Магомета у арабов было развито паломничество к священным местам. Магомет канонизовал этот обычай, признав обязанностью каждого хотя бы раз в жизни совершить паломничество в Мекку. Это паломничество называется хадж. Тот, кто совершил его, получает звание хаджи (Хаджи-Абрек, Хаджи-Мурат). Характер и обряды паломничества мало изменены Магометом. Праздничное торжество, к которому собирались пилигримы к каабе, падало на десятый день двенадцатого месяца, почему этот месяц и назывался Зюль-хадж – месяц паломничества. Так как год у арабов был лунный, то понятно, что каабский праздник по солнечному счислению ежегодно справлялся на 11 дней раньше, чем в предыдущий год (12 лунных месяцев немного более 354 дней) и в течение 33 лет он проходил все времена года и затем опять проходил по этому кругу. Зюль-хадж считался священным месяцем, и во время него должны были прекращаться войны и распри между различными племенами. Зюль-хадж был для древних арабов тем, чем был мир Божий для средневековых евро-

–649–

пейцев. Этот мир должен был устанавливаться ещё в предшествовавший месяц – месяц открытия. Лишь только пилигрим, начавший хадж, вступал на священную землю, ему давали ирам – священную одежду. Эта одежда состояла из двух кусков: один обёртывался вокруг чресл, а другой набрасывался на шею и плечи так, что оставалось свободной часть правой руки. И в настоящее время мусульманские

пилигримы в Мекку обязаны сменять своё платье на этот ирам. Перед этим пилигрим должен был совершить омовение, подстричь волосы, после облачения в ирам он уже не мог делать этого, не мог также покрывать головы, надевать обувь и обязан строго блюсти целомудрие. Прибывши, пилигрим совершал поклонение каабе, благоговейно целовал её и затем совершенно обнажённый семь раз обходил вокруг каабы. За поклонением каабе следовало посещение других священных мест (омра) и поклонение другим священным предметам. Поклонялись священной роще и двум священным горам Софа и Марвах, где находится священный источник Замзам. Существует легендарное сказание, что здесь блуждала Агарь с Измаилом, и Замзам был ей указан ангелом. Священной обязанностью считалось поклонение горе Арафат, которая в древности рассматривалась, по-видимому, как особенное проявление божества. Коран представляет, что здесь соединились Адам и Ева после долгого разделения. У Арафата богомольны слушают *хотбу* – поучение длящееся 3 часа до солнечного заката. Затем бегут к мечети Мяздаляж, отстоящей на 3 мили от Арафата и там слушают 4-ый и 5-ый намазы и после этого взаимно поздравляют друг друга с получением звания хаджи. После Арафата посещают минскую долину, в древности здесь стояло семь священных камней – образы планетных божеств. Каждый пилигрим бросал к подножию каждого из камней три камешка и это повторялось три раза в два дня. Магомет оставил только три из семи камней и установил взгляд, что они указывают три места, на которых диавол являлся Адаму. Но только теперь каждый пилигрим к подножию этих трёх камней бросает не три, а семь камней так, что сумма камешков бросаемых арабом мусульманином осталась та-же,

—650—

какую бросал и араб язычник ($3 \times 7 = 21$). После обряда бросания камешков в минской долине приносили торжественные жертвы в воспоминание того, что здесь Авраам хотел принести в жертву сына своего Измаила. Жертва, как и бросание камешков, теперь рассматривается, как воспоминание

того, что здесь Авраам побил камнями дьявола. В пальмовой роще, окружавшей каабу пролитие крови и значит, принесение жертв – было запрещено с глубокой древности. Окончивши жертвоприношения, пилигрим возвращался к каабе, совершал опять семикратное обхождение святыни, слагал ирам и надевал своё обыкновенное платье. В этом обыкновенном виде он должен посетить в Медине гробницу Магомета и затем уже может отправляться к месту своего постоянного жительства. Паломничество в Мекку должен совершить каждый мусульманин по достижении совершеннолетия. За откладывание мусульманин должен приносить жертву, но она имеет характер лишь штрафа за неисполнение обязанности, а не освобождает от этой обязанности. Позднейшие мусульманские правоведы ослабили ригористическое первоначальное требование хаджа. Отдалённость места жительства, бедность, болезненность, опасности путешествия считаются достаточными причинами для того, чтобы не совершать хаджа. Явилось у некоторых мусульман по отношению к хаджу и нечто в роде теории индульгенций: вместо того, чтобы ходить в Мекку самому, можно послать туда за себя другого. Теперь очень много умирает мусульман, не повидавши Мекки. И на магометанских кладбищах в России редко можно встретить памятники, зелёная краска на которых говорит, что покоящиеся под ними совершали паломничество в Мекку. Но, как бы то ни было, хадж всё-таки считается обязательным. А благочестивая ревность кроме хаджа создала для паломничества ещё много священных мест. Совершаются паломничества в Иерусалим (у арабов: худсу). Побывавший в Иерусалиме паломник называется макдуси или мукаддис. Паломничают в Кербелу, отсюда – кербелаи, паломничают в Мешед, отсюда – мешеди. Священными для магометан вообще являются места погребения святых. Замечательно, что кроме своих святых мусульманские массы, оказывается, во многих местах почитали

–651–

и почитают святых иудейских и святых христианских и даже места и принадлежности культа последних. В Палестине

магометанами почитались многие иудейские гробы. Так, по свидетельству XIII века мусульмане посвящали масло и обетные жертвы гробу Ионафана, сына Уззиела, в Амуке, точно также гробу Елиезера, сына Гиркана, не далеко от Гискалы. В каждую пятницу в знак почитания мусульмане вместе с иудеями украшали его гробницу цветами. Порой магометане проявляли более ревности в почитании иудейских гробов, чем иудеи, и даже порицали последних за равнодушие к своим святым. Саломон Мейнстерль в самом начале XVII века свидетельствовал, что между прочим магометане воздают почитание гробам святых таннаитов (еврейских учёных) и святых синагоги, они зажигают священные лампы перед их гробами и доставляют масло для синагог. Завоеватель Тимур пожертвовал большие суммы денег для построения часовен над гробами пророка Ионы и христианского святого Сергия, и он совершил к их гробам благочестивое паломничество. Несмотря на то, что у магометан запрещены священные изображения, они, говорят, приносили цветы и свечи к образу Антония падуанского на острове Сцио. Они делали это, когда их постигала какая-либо печаль, в надежде на чудотворную помощь святого, которому приписывались многочисленные чудеса. Фальмерейер, говоря о чудесном образе девы Марии в сумельском монастыре, рассказывает, что он собственными глазами видел трёх турецких женщин, пришедших с своими родственниками в монастырь. Они распростёрлись перед образом и слушали Богослужение, их вывели только во время совершения евхаристии, но евангелие читали прямо над ними. Естественно, что гробы еврейских патриархов должны были стать предметом магометанского культа, почитают гроб Авеля около Дамаска, гроб Сима – около Каира. Но почитание собственно еврейских и христианских святых и притом даже изображений последних, понятно, есть уже извращение ислама, проникновение в него чуждых элементов. Это, однако, удел всех религий. В каждую из них профильтровываются верования с ней не согласные и даже ей противоречащие, проникающие обыкно-

–652–

венно в массу, плохо знающую и понимающую своё исповедание, склонную к суевериям, к вере в чудеса и в магическую силу культовых действий. Наклонность простецов искать святынь и святых и спешить почитать их породила в самом мусульманском мире анекдотические сказания о том, к каким комичным злоупотреблениям прибегала корысть, эксплуатируя эту наклонность. Так Джон Броун передаёт следующую историю. Один дервиш – нечто в роде мусульманского монаха, о дервишах мы будем говорить далее, – жил около могилы святого дервиша, т. е. он сам распространил слух, что в могиле погребён святой, он воздвиг памятник над могилой, по ночам зажигал в нём лампаду, её зажигал в день рождения умершего и по пятницам. Благочестивые люди из окрестных мест стекались и возлагали свои приношения на памятник. У него был прислужник Алий. Согласно правилам, послужив известное время дервишу, прислужник должен совершить паломничество к разным священным местам, чтобы через это самому из слуги возвыситься до звания господина. Дервиш отпустил Алия, давши ему только осла никуда негодного по причине его старости. В один жаркий день осел издох в дороге. Алий оказался в ужасном положении. Он был среди безлюдной песчаной равнины. Но вот – он заметил на горизонте облако пыли. Очевидно, ехали люди. Алий оттащил своего покойного товарища от дороги, выкопал в песке неглубокую яму, зарыл его туда и сел около свежей могилы с своей скорбью. Скоро показалась кавалькада людей. Когда они проезжали мимо того места, где сидел Алий, последний из чувства почтения поднялся и приветствовал их. Те ответили на приветствие и начальник кавалькады, оказавшийся потом местным беем (бей, бег, бек – значит господин, князь, глава кочевого племени, теперь это наименование присваивается определённым должностям и лицам) послал спросить, кто это оказался здесь одиноким в таком пустынном месте. Оказалось, что это дервиш, который объяснил, что он только что похоронил своего товарища. Бей спросил: долго ли дервиш жил с своим

товарищем? С самой ранней юности, ответил Алий (он был его ровесником). Не

—653—

вдаваясь в дальнейшие расспросы, бей задумался над странной судьбой, которая завела одного святого в это пустынное место, чтобы умереть, а другого, чтобы его похоронить. Около не было ни святынь, ни святых и бей в свежей могиле и охраняющем его дервише увидел то, в чём так нуждалось благочестие его и его племени. Он предложил Алию охранять останки умершего брата, сказал, что немедленно над могилой воздвигнут памятник и жилище для Алиа и ему будут доставлять всё нужное. Вскоре были ему присланы люди для постройки и припасы для него лично. Алий понял, что возникло недоразумение, что осла сочли за святого дервиша, но отступить было уже поздно и он стал бдеть над могилой усопшего, к которой притекали с молитвами и дарами. Прошло много лет. Об Алиа распространилась далёкая и громкая слава, как о святом, бдящем над могилой святого. К нему стекались пилигримы из отдалённых селений. Слава его дошла до ушей его прежнего дервиша господина. Тот недоумевал, какой это святой появился, а — главное — какой святой похоронен на новоявившемся священном месте. Он решился съездить туда. Сначала он не узнал Алиа, о котором естественно полагал, что тот должен был погибнуть где-нибудь в пустыне вместе с никуда негодным ослом. Но потом он его узнал, и когда они остались наедине, между ними скоро установилось дружественное сближение. В конце концов старый дервиш спросил Алиа, какой святой погребён у него? Сначала Алий отказывался дать объяснения, но потом, когда старик дал торжественное обещание хранить тайну, Алий рассказал, как останки осла были канонизованы народной любовью. После этого Алий спросил у своего учителя, кто похоронен у него, к кому он, Алий, в своё время обращался с частыми молитвами. Старый дервиш обнаружил было нежелание вести разговор на эту тему, но когда Алий стал настойчиво просить об этом и дал торжественную клятву сохранять тайну, старик сознался, что святой, останки которого он хранит, был родным отцом того святого, у останков

которого Алий нашёл своё благополучие. Должно полагать, что вся эта история есть чистый вымысел, да в деталях её слышится неправдоподобие, но возникновение та-

—654—

кой анекдотической истории несомненно обязано тому факту, что в мусульманских массах существовала сильная склонность к почитанию святынь и охота совершать паломничества к этим святыням. Почитание святых есть общечеловеческая религиозная потребность и приурочивание представлений о святости к определённым местам и предметам есть требование чувственной природы человека. Удовлетворять эту потребность по-своему и пытаются мусульмане. Но главный объект для её удовлетворения – Мекка и Кааба – был дан им их до-магометовскими предками. Там, где подвизался ганиф Авраам, где страдала Агарь, где жил Измаил, где встретились после грехопадения Адам с Евой, где вообще совершились величайшие события из истории патриархов и даже из мировой истории, туда наиболее направляется благочестивая мысль мусульман и это религиозное стремление она воплотила в религиозную обязанность хаджа.

Правое содержание веры, молитва, пост, милостыня, хадж, таковы пять столпов ислама. Они были установлены изначала и содержатся доселе. Но ислам налагает ещё и иные обязанности и запрещения, которые однако не соблюдаются так строго и неизменно. Такова обязанность священной войны (джихад). Коран, как мы видели, высказался относительно неё двойственно и если его толковать гуманно, то выходит, если неверные не трогают мусульман, то и мусульмане не должны трогать неверных. Но практика скоро установила иной порядок вещей. Идолопоклонников должно преследовать войной вообще, евреев и христиан, в том случае, если они после троекратного предложения принять ислам, будут упорствовать в сохранении своей веры. Разумеется, здравый смысл подсказал мусульманам ещё правило: не воевать в том случае, когда победа сомнительна или даже невозможна. Затем, исторический опыт должен был научить их, что нельзя и даже невыгодно все немусульманские страны превращать в пустыню.

Во всяком случае с течением времени требование священной войны против неверных утратило свой острый характер. И теперь, когда мусульмане воюют с иноверцами, они трактуют войну, как священную, но са-

–655–

мый факт существования иноверцев теперь уже не трактуется, как обязательный повод к войне.

Некоторые религиозные обычаи и обряды мусульмане унаследовали от до-магометовских времён. К числу таковых должно быть отнесено обрезание. Оно не предписывается Кораном и представляет собой только суннат (обычай, предание). В различных мусульманских странах обрезание совершают над мальчиками в различном возрасте. – Персы обрезают 3–4-летних, турки – 8–13-летних, мусульмане Малайского архипелага – 10–18-летних, арабы, живущие в городах – 5–6-летних, деревенские арабы – 12–14-летних. До-магометанским обычаем является также принесение в жертву животных. Приносят овцу или ягнёнка (сур. 5:98). В мечетях это совершают духовные представители религии, в частных домах – главы семейств. Принесение совершается раз в год в праздники великого байрама (курбан байрам – праздник жертвы). Праздник этот совершается тогда, когда участники хаджа находятся в Мекке и таким образом этот праздник как бы представляет некоторую возможность духовной радости и духовного общения с паломниками тем, которые не принимают участия в хадже. Но заметно стремление мусульман в Мекку и их способность к чисто духовным восторгам ослабела. Великий байрам празднуется вяло и совсем не так, как байрам малый, которым оканчивается пост рамадана. Турки христианскую пасху зовут байрамом, по всей вероятности они сближают её с байрамом малым, а не великим. В связи с хаджем и праздниками хаджа стоит древнеарабское запрещение войны в четыре священные месяца. Но это запрещение утратило свой смысл и значение. Его можно было исполнять воюющим между собой древне-арабским племенам, потому что они все признавали его обязательность, но оно не может быть соблюдаемо при войне

мусульман с иноверцами, так как последние ему не подчиняются.

Утверждая веру в единого Аллаха, Магомет боролся с идолопоклонством, с идолами, развивая учение о духовности Аллаха, он был против всякой попытки изображать его в искусстве тем или иным способом. Отсюда

—656—

ислам является враждебным живописи и скульптуре. Но Магомет пошёл далее и запретил вообще изображение живых существ. В общем это его запрещение имело такой же успех, как и запрещение не пить вина. Только в Персии оно не соблюдалось строго. Теперь оно более и более теряет силу. В мусульманские страны проникла фотография. Теперешний марокканский султан Абдул Азис сам занимается рисованием, хотя по свидетельству руководившего его французского живописца, он приступил к этому занятию, по-видимому, с теми чувствами, с какими верующий еврей принимается есть свинину. Однако то обстоятельство, что у мусульман не развились живопись и скульптура, не помешало развиваться у них строительному искусству на религиозной почве. Мусульманам нужны были храмы для общественных молитв. Естественно стремление устраивать эти дома Божии, как можно лучше, отсюда архитектурные заботы и усовершенствование архитектуры. Мусульманские храмы у нас обыкновенно называются мечетями, от арабского *мицдид* – дом молитвы, но это имя у мусульман, собственно, усваивается небольшим деревянным храмам с одним минаретом (башней), храмы большие в Турции называются *джами* или *куллийет*. Устройство мусульманских храмов в общем таково. Внутренность мечети представляет большую залу, в той стороне её, которая обращена к Мекке, делается ниша или фальшивая дверь. Этой нишей указывается кебла, куда молящийся должен обращаться лицом. Называется эта ниша михраб. Обыкновенно в ней хранится один или несколько Коранов. В юго-восточной части мечети устраивается кафедра (мимбер), с которой духовный предстоятель читает Коран произносит проповеди и общественные молитвы. Стены внутри мечети окрашиваются в белый цвет. Как украшения на

них допускаются арабески и изречения из Корана. При каждой мечети имеется минарет (минарет – значит маяк, световая башня) или даже несколько минаретов. Это – башня с балконом и с лунным серпом на шпиге. С балкона муэдзин – нечто соответствующее нашему звонарю, но пускающий в дело не колокола, а свой собственный голос – пять раз в день призывает мусульман к молитве. В праздники минареты освещаются лам-

–657–

пами, отчего они особенно приобретают сходство с маяками, от которых получили своё название. Мечеть должна помещаться среди просторного двора (харам), который окружён крытыми галереями, где богомольцы могут спастись от жара и отдыхать. На дворе находится фонтан или водоём для омовений. Обыкновенно при больших мечетях устраиваются медресе – школы, столовые для бедных и больницы. Первоначально мечети строились без всякой претензии на художественность и красоту, имелись в виду лишь практические цели и важнейшая мусульманская мечеть каабы, перестроенная при Магомете коптском является зданием совершенно примитивным, лишённым всякого стиля. Но при своих завоеваниях мусульмане обращали в мечети христианские церкви – иногда прекрасной архитектуры. А раз явились мечети с такой архитектурой, явилось стремление создавать таковые новые. В разных странах мусульманская архитектура приняла различный характер. Наивысшего процветания она достигла в Испании и здесь наилучшим религиозным памятником её является большая мечеть в Кордове, теперь превращённая в католический собор.

Магомет создал теократическую общину. Объединяющим центром такой общины должен быть храм. При Магомете это была мединская мечеть близ дома Аиши, после него, с распространением ислама, такими связующими центрами стали многие мечети. Со дней Магомета и до ныне в мусульманских общинах не произошло обособления религиозных и государственных прав и обязанностей. Незыблемым основанием для всех видов права у мусульман служит Коран.

Магомет называется шарием – законодателем (шариат – закон, корень этого слова значит готовить путь, начинать). Дух Корана восполняется буквой *сунны*. Сунна – собственно значит обычай (*usus*). Каждое древнеарабское племя имело свою сунну, которая и служила для них обычным правом. Приняв ислам, арабы, понятно, не могли сохранять свои сунны в неизменном виде, так как Магомет запретил многое ранее дозволенное и установил многое новое. Должна была возникнуть новая обще-мусульманская сунна – совокупность преданий о суждениях, постановлениях и решениях Магомета

–658–

по всевозможным частным случаям жизни. С точки зрения, которую устанавливает сам Магомет, только Коран есть божественное откровение, он – Магомет человек способный ошибаться и его решения и суждения не имеют непогрешимого значения. Но эта точка зрения Магомета скоро стала игнорироваться, и сунна, в которую прокралось многое совсем не принадлежащее Магомету, приобрела высокоавторитетное значение. Сунна синонимична с хадис – преданием о делах и словах Магомета. Когда предстоит решение какого-либо случая, справляются, как в подобных случаях поступал Магомет. Требуется рассказ – хадис – о решении Магомета. Эти рассказы – хадисы – сообщали сначала сахабы – лица, жившие и действовавшие вместе с Магометом. Потом, когда они перемёрли, рассказчики хадисов должны были указывать, от кого они их слышали и возводить цепь предания до лица, непосредственно обращавшегося с Магометом. Такая цепь предания называется *иснадом*. Без сомнения иснад должен был препятствовать возникновению ложных преданий, но вполне устранить их он, конечно, не мог и много их прокралось в сунну. Но затем и сунна не могла охватить всех случаев жизни. В деле решения недоумений должен помогать ещё фик (фык – знание, понимание), который к Корану и сунне присоединяет мнения авторитетных законоведов и принцип аналогии. Существуют различные редакции сунны, так как различные мусульманские учёные далеко несогласны между собой в вопросе о подлинности тех или иных хадисов. Во многих мусульманских

общинах – например, у наших кавказских горцев – кроме шариата – писанного закона имеет важное и порой даже преобладающее значение – адат, обычное право. Всякий закон можно толковать различным образом. У мусульман считаются четыре важнейшие правоверные юридические школы: ханефитическая (сравнительно гуманная и либеральная), малекитическая (суровая и консервативная), шафиитическая (золотая середина), ханбалитическая (по отзыву некоторых европейских учёных характеризуется особенной жестокостью и нелепостью заключений). В разных странах руководятся учением различных школ, у рус-

–659–

ских татар, в Индии и Турции действуют принципы ханефитические.

Мусульманские сочинения по праву делят на три рода: 1) озуль – сочинения о принципах закона, 2) саннан – предания, 3) фетва – сборники судебных решений. Наибольшей своеобразностью характеризуется у мусульман семейное и земельное право. Семейное право похоже на ветхозаветное еврейское. Жена почти бесправна в сравнении с мужем. Муж всегда имеет право развестись с женой, только обязан в таком случае уплатить ей вено. Для выяснения положения женщины в исламе характерен тот аргумент, во имя которого величайший мусульманский авторитет по семейному праву Хидая считает обязанным мужа содержать жену. Эту обязанность Хидая утверждает на аналогии: муж обязан содержать жену, как государство обязано содержать находящихся в тюрьме арестантов. Земля с мусульманской точки зрения есть собственность Бога. Имам, глава общины, тень Бога на земле может передавать её во временное пользование частным лицам. Эти лица уплачивают разные налоги: зекят, о котором мы уже говорили, ушр (десятину), харадж (поземельную подать) и джезие (поголовную подать с не-мусульман). Мекка и её область считается священной землёй, жители её уплачивают лишь ушр. На земли, завоёванные у неверных, налагается харадж, который не снимается, если владельцами этих земель становятся и мусульмане. Такие земли принадлежат к вакуфам

(по-арабски вакф – установление надзора), они не могут быть предметом частной собственности и только могут быть переданы их временными владельцами навсегда каким-либо мусульманским богоугодным или благотворительным учреждениям. Затем, землями пользуются у мусульман на самых различных началах – общинном, личном, временном, наследственном и т. д.

Право и богословие в исламе связаны неразрывно. Мусульманские толкователи, блюстители закона и каратели его нарушения суть богословы и духовные. Высшим лицом в исламе является имам (значит: предстоятель). Он предстоятель общины, её духовный вождь. Имамами называются Авраам. Магомет, четыре основателя четырёх правовер-

–660–

ных юридических школ, имамами называли халифов. Но рядом с таким высоким значением наименование имама усваивается у мусульман и лицам соответствующим нашим обыкновенным священникам – именно заведующим мечетью, совершающим общественное богослужение, благословляющим браки и выполняющим религиозную часть погребения. Они носят белый тюрбан и имеют белые рукава. Гораздо ниже имама в смысле вождя всей общины и гораздо выше имама в смысле будничного священнослужителя стоит кади (арабское: кадый – судья), он совмещает в себе функции судьи, нотариуса, опекуна и порой имама. Он имеет помощников и при нём иногда создаётся нечто подобное нашему институту присяжных заседателей. Рядом с кади стоит муфтий, изрекающий фетву. Из среды муфтиев выбирается великий муфтий – шейх-уль-ислам (старейшина ислама, шейх-старец, старейшина, глава), его значение очень высоко. Кади и муфтии выходят из улемов (учёных). Они получают образование в медресе, где в качестве софтов-студентов изучают грамматику, риторику, логику, право, мораль, философию, богословие. Они получают от шейх-уль-ислама дипломы с званием кандидатов (мулазим) и могут потом занимать должность кади. Для получения высших должностей должны ещё в течение семи лет заниматься законоведением и богословием. Тогда они получают учёное

звание мездерриса. Таков порядок образования в Турции, в других странах иной, а в некоторых совсем и нет школьного образования; но кади и муфтии существуют. Далее в государственной и церковной иерархии мусульманских стран следует мулла (арабское: мевла – господин). Мулла тоже, что будничный имам, но как из муфтиев выделяется верховный муфтий, так могут быть мулла – ахунд (в Персии), мулла-эффенди (в Турции), имеющие уже большие права и полномочия. Вообще говоря, названия в исламе не всегда точно определяют иерархическое положение лица, мулла может оказаться и выше кадыя и муфтия и муллой порой зовут муэдзина, лицо совершенно соответствующее по своим правам и обязанностям нашим звонарям. Ряд этих служителей мечети и государства завершают каимы – сторожа и прислужники при мечетях.

–661–

Устройство мусульманских общин не везде имеет тождественный характер, но в общем оно сходно, так как утверждается везде на одних и тех же основаниях, и немусульманским государствам, в которых живут мусульмане, приходится управлять ими не на основании общих государственных законов, а на основании специального мусульманского права. Так это происходит у нас в Крыму, на Кавказе, в восточной России, так это имеет место у англичан в Индии, у французов в Алжире. Ислам охватывает всего человека и для правоверного мусульманина всегда будет крайне трудно жить в стране, которая игнорирует религиозные убеждения своих граждан. Вот почему даже во Франции, где на юридических факультетах не считают нужным изучать церковное право, существует и изучается мусульманское право.

Неся всюду свои законы, мусульмане всюду несут и своё время. У них своё летосчисление от геджры Магомета – 622 г. по Р. Х. и так как точно день геджры неизвестен, то перевод многих древнейших мусульманских дат на христианское счисление возможен лишь только приблизительно. Год у магометан лунный. Он состоит из 12 лунных месяцев, нечётные из них (1, 3 и т. д.) заключают в себе по 30, а чётные (2, 4 и т. д.)

по 29 дней. Таким образом в их году содержится 354 дня. Месяцы их следующие. Мохаррем (в 1904 г. первое мохаррем, т. е. новый год – 1322 – падает на 5 марта нашего юлианского календаря), сафар. Реби-эль-авель (Реби 1), Реби-эль-Ахир (Реби 2), Джем-эль-Авель (Джем 1) Джем-эль-Ахир (Джем 2), Реджеб, Шаабан, Рамадан, Шевал, Зюзь-кяда, Зюль-хадж. По этой системе каждый лунный месяц равен 29,5 суток, но на самом деле он равен 29 д. 12 час. 44 минут. Вследствие этого если бы мусульмане не внесли какой-либо поправки в своё летосчисление, у них очень скоро первые числа месяцев перестали бы совпадать с новолуниями. Чтобы избежать этого, мусульмане в течение тридцатилетнего цикла вставляют 11 дней, именно они делают Зюль-хадж состоящим не из 29, а из 30 дней в следующих годах цикла: 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26, 29. Таким образом их тридцатилетний цикл включает в себе 10631 день. На са-

–662–

мом деле 360 лунных месяцев, из которых состоят их 30 лет, содержат в себе на 16 минут и почти 50 секунд более. В течение 44 циклов, протёкших с года геджры это даёт уже более полсуток. Это ведёт к тому, что новую луну могут увидеть тогда, когда по теории приходится не первое, а последнее число месяца. Между тем по законам ислама начало счисления нового месяца ведётся с того момента, когда появление луны засвидетельствовано двумя достоверными свидетелями. Очевидно такое свидетельство может явиться раньше, чем о нём возвестит календарь. Это – затруднение от неточного определения лунного месяца. То обстоятельство, что солнечный год совсем не принимается во внимание, влечёт за собой новые затруднения. 33 лунных года равны 32 солнечным. Поэтому в течение 33 лет каждый месяц мусульманского календаря проходит по всем временам года, постепенно отступая. Если теперь Мохаррем падает на март, то потом он передвинется на февраль, январь, декабрь и т. д. и через 33 года снова будет падать на те же числа марта. Неудобство от этой подвижности месяцев по временам года то, что какие-либо постановления оказываются удобоисполнимыми в одни годы и крайне

неудобоисполнимыми в другие. Так, напр., хадж удобно совершать в прохладное время и крайне трудно в знойные месяцы. Но месяцы хаджа в различные годы падают на различное время. Мусульмане подчинили себя луне, а не солнцу. На их минаретах, на кафедрах в мечетях красуется лунный серп и за это предпочтение луны солнцу им приходится платиться многими неудобствами. Но, как бы то ни было, они возложили на себя это иго закона. Мы определили теперь и их религиозно-нравственные принципы, и практические законы и требования, утверждающиеся на этих принципах. Теперь обратимся к рассмотрению того, как мусульманские общества в истории усвоили и истолковывали эти принципы и как относились они к законам, которые вывел из этих принципов ислам.

С. Глаголев

Кононов Н. Разбор некоторых вопросов, касающихся Стоглава⁷⁷⁰: [Реферат в Славянской комиссии Московского Археологического Общества] // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С. 663–701 (3-я пагин.)

–663–

Настоящая статья является попыткой ответить на следующие четыре связанные с изучением Стоглава вопроса: 1) кому можно приписывать послание к ц. Ивану IV, известное под именем первого Сильвестровского и содержащее в существенных чертах основные мотивы речи, которой Иван IV открыл собор 1551 г. и которая указывает на причины созыва этого собора с точки зрения идеологии известного рода? 2) какое отношение так называемых наказных списков к тому памятнику, который носит название Стоглава? 3) в чём значение редакции Стоглава, описанной Л. И. в сентябрьской книге Богословского Вестника за 1899 г.? и 4) как смотреть на отрывок Стоглава, на который обратил внимание Жданов в Ж. М. И. Пр. за июль 1876 г. и который говорит, между прочим, не только о церковных предметах, но и о земских делах?

I

Два из так называемых Сильвестровых посланий в первый раз были изданы Н. Барсовым в 3 кн. Христ. Чтения за 1871 г. по рук. к. XVI в. № 1281, принадлежавшей прежде библиотеке Новгород. кафедр. собора. Издатель не сомневался в принадлежности посланий Благовещенскому попу Сильвестру и адресатом их считал одного и того же Казанского воеводу А. Б. Шуйского-Горбатого, хотя только данные первого послания уполномочивали на такое

–664–

заключение, а о втором можно было поставить лишь весьма гадательное предположение, не писано ли и оно Сильвестром и не адресовано ли оно к тому же Шуйскому-Горбату, что и первое послание, так как определённых указаний ни об авторе, ни об адресате во втором не имеется.

В 1874 г. те же два послания с присоединением третьего, писанного к ц. Ивану IV, были напечатаны в I кн. Чтений Общ. Ист. и Др. Р. в качестве приложения к исследованию, начатому Голохвастовым в 1849 г. и dokonченному Леонидом в 1873 г., под заглавием: „Благовещенский иерей Сильвестр и его писания.“ Послания здесь изданы по тому же сборнику Новг.-Соф. б. № 1281, которым пользовался и Н. Барсов. К изданию присоединена записка о Новг.-Соф. сб. № 1281, писанная Н. Коншиным ещё в 1848 г. Из последней видно, что рукопись когда-то принадлежала самому Сильвестру, так как имеет пометку: „сборник селивестровский,“ и что он состоит из двух частей, по-видимому, соединённых механически между собой. Первая часть сборника писана на бумаге с одним водяным знаком, имеет по 25 строк на странице и заключает лишь поучения м. Фотия, тогда как вторая писана на бумаге с другим водяным знаком, на странице имеет по 22 строки и содержит послания м. Даниила вместе с тремя посланиями, усвояемыми Сильвестру. Последние идут непосредственно за посланиями м. Даниила, отделяясь от них отсутствием заглавий и нумерации. Эти признаки и навели Голохвастова и Леонида, при несомненной принадлежности одного послания Сильвестру, на мысль, что Сильвестр есть автор и двух других, неизвестно кому принадлежащих, посланий рукописи, т. е. письма к Ивану IV и утешительной отписки какому-то опальному боярину, хотя прямых указаний на Сильвестра ни в письме, ни в утешительной отписке нет. Леонид относит послание к ц. Ивану IV к 1547 г., т. е. к године известного Московского пожара, основываясь на следующей фразе: „не збыша ли ся вся сия гнева Божия наказания над нами, и над грады Твоими и над имением Твоим, грех ради наших?“ Относительно же отписки утешительной Леонид, вместе с Барсовым, думает, что лицом, которому она послана, может быть А. Б. Шуйский-Горбатый, и что отписка эта

—665—

относится к 1553 г., когда Шуйский-Горбатый был смещён с Рязанского наместничества вследствие постигшей его опалы.

В 1875 г. Замысловский во II т. Сборника государственных знаний, в рецензии на исследование „Благовещенский иерей

Сильвестр и его писания“ высказал сомнение в том, что послание к Ивану IV действительно принадлежит Сильвестру, но никаких оснований, почему его нельзя считать Сильвестровским, не привёл. В 1876 г. Уединов в Ж. М. Н. Пр. выразил пожелание, чтобы были приведены более убедительные доводы относительно принадлежности того же послания Сильвестру, хотя и продолжает цитировать его под именем Сильвестровского, следуя в этом случае, по собственному заявлению, „благому примеру“ предшественников. Тогда же Уединов сделал два важных наблюдения над посланием, приурочив его к 1550 г., а не к 1547 г., как это сделал, напр., Леонид, и указав, что оно имеет ближайшее отношение к Стоглавому собору и к той речи, в которой царь перед отцами собора излагал побудившие его на такое предприятие причины⁷⁷¹.

В таком положении вопрос о Сильвестровых посланиях находился до недавнего времени, когда вышло исследование В. Малинина „Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания“ (Киев. 1901). Здесь исследователь нашёл возможным в Филофее видеть автора третьего послания, приписывавшегося раньше Сильвестру, т. е. утешительной отписки к неизвестному опальному боярину. Единственным довольно веским основанием для этого служит наблюдение Малинина о буквальном сходстве по-

—666—

слания Филофея 1521–1522 г. к находившимся в беде Псковичам с утешительным посланием Сильвестровского сборника. При этом отношение между тем и другим посланиями таково, что письмо к опальному боярину имеет кое-что лишнее против послания к Псковичам, тогда как в послании к последним нет почти ничего, чего бы не было в письме к опальному боярину. При общности темы, такое отношение посланий находит естественное объяснение в тех частных условиях, в коих находился неизвестный опальный боярин и которые могли служить предметом особой речи Филофея. Кроме указанного аргумента, Малинин приводит ещё некоторые другие, на коих он и останавливается иногда с довольно

большей подробностью, но последние не имеют уже той положительной силы сравнительно с первым. Напр., Малинин старается доказать, что лицом, к которому писано послание, не мог быть Шуйский-Горбатый, так как „по-видимому, не играл той выдающейся государственной роли, которая усвоется опальному, не подвергался и тем превратностям счастья, опасениям смертной казни, о которых говорит то же утешительное послание“. Всё это сказано по поводу следующих слов утешительного послания „в прежній времена и великое страшное царьское наказаніе было, втлоученіе црѣских очей и всакого ближнего совѣта. и отнатіе дом и взатіе всакого ст жаніа. и отосланіе (въ) далечныхъ страны. тебе же, любимиче, впадшемъ в такую великую неизреченную скорби, ни единю ж(е) ни дважды. но и оу смерного чсѹ в наказаніи оу казни бывающу. но и потомъ ноипаче въ бл҃гочестивыхъ сіающе. ꙗко в велицей слѣве всѣми вбладающу. и ꙗже прмде на тоба великое искушеніе вт Б҃га и црѣское великое страшное наказаніе, втлучение дому, и пратеческое стажание и всакого имѣніа восхищеніе“. Между тем из данных, приведённых только у самого Малинина, видно, что Шуйский-Горбатый подвергался великим превратностям судьбы: с одной стороны два раза был в опале и кончил жизнь на плахе в 1565 г. „за великие изменные дела“, с другой – принимал выдающееся участие в Казанской войне и по завоевании Казани был назначен на важный пост Казанского наместника. Особенно удивительно замечание Малинина о том, как объяснить то, каким об-

–667–

разом послание, писанное в Пскове, т. е. послание Филофея 1521–1522 г. к находящимся в беде Псковичам, сделалось известным Сильвестру на Москве, если видеть в Сильвестре автора утешительной отписки. Это замечание тем более странно, что сказано решительно вопреки всем историческим данным. Да разве Сильвестр не был родом Пскович и не жил долго в Новгороде, прежде чем переселился в Москву? Разве утешительная отписка сохранилась где-нибудь, кроме *Сильвестровского* сборника? Если она принадлежит, по

Малинину, Филофею, то неужели читатель вместе с названным исследователем должен ещё сказать; „не совсем легко объяснить и то, каким образом послание, писанное в Пскове, сделалось известным Сильвестру в Москве?“

Не удовлетворится читатель и определением времени, когда написано утешительное послание неизвестному боярину, если оно принадлежит Филофею, как думает Малинин. Названный исследователь говорит следующее: „не случайно, быть может, и то, что неизвестный опальный обратился с просьбой о ходатайстве не перед самим царём, а лишь перед лицами, близкими к нему“. В послании сказано: нѣе же прошеніе твое гѣдине мон. и рѣч ѡт тебе прїиде ко мнѣ за скорѣь нашедшюу тебѣ. хоцеши ѡт мнѣ нѣкаѡ помощи и ходатайства к (нап: и) нѣким нмѹцимъ ко гѣдрю дерзновеніе еже о твоеи скорби къ гѣдрю печаловати(а). „Из послания, продолжает Малинин, решительно не видно, что оно писано несомненно в царствование Ивана Грозного; оно могло быть написано в пору княжения Василия III , как возможно, наконец, и то, что оно явилось в пору малолетства Грозного. Тогда стало бы понятным, почему неизвестный опальный просит ходатайства не перед самим царём, а перед его приближёнными, от которых тогда зависела судьба отдельных лиц“. Но дело в том, что те же самые слова с просьбой ходатайствовать не перед царём, а перед его приближёнными, читаются и в послании Филофея к находящимся в беде Псковичам: „прошеніе ваше гѣдїе мон и рѣч ѡт вас прїиде ко мнѣ. за скорѣь пришедшюу вам нїѣ без правды. и хоцете от нас нѣкїа помощи и ходатайства к нѣким нмѹцимъ къ гѣдрю дерзновеніе. еже о вашей скорби къ гѣдрю

—668—

печаловати(а)“, а между тем, по определению Малинина, послание к Псковичам писано в 1520–1522 г.

Итак, относительно исследования Малинина по поводу так называемого Сильвестровского утешительного послания можно прийти к выводу, что существует довольно веское основание

против того, чтобы считать это послание за несомненно принадлежащее Сильвестру, хотя нет совершенно решительных данных, чтобы оно уже совсем не могло быть произведением Сильвестра, если только не стоять на совершенно предвзятой и безосновательной мысли, что послание писано к Шуйскому-Горбатову, и именно во время опалы, постигшей последнего около 1553 г. Приписывая послание Сильвестру, нельзя его считать и таким жалким плагиатом, как выставляет дело Малинин, так как, почти буквально повторяя Филофеево послание 1521–1522 г., утешительная отписка представляет много нового и есть довольно умелое пользование чужим источником. Далее, она могла быть писана и к последнему, только не в 1553 г. Но, как бы то ни было, исследование, произведённое Малининым над утешительной отпиской, позволяет несколько скептически относиться к другому приписываемому Сильвестру посланию, именно к посланию к царю Ивану IV. Укажу здесь же, что Голубинский в I пол. II т. Ист. р. церкви заявил, что автором указанного послания он не считает Сильвестра, доказательства чему и собирается представить во 2 пол. II т.

Что послание действительно имеет в виду Ивана IV, а не Ивана III, это видно из приведённого в нём для царя исторического примера борьбы Ивана III с Ахматом, результатом коей явилось то, что „места (татар) и до ныне пусты, и память их погипе с шумом, и имя их потребил есть Господь во веки, и не помянути их ни в коих землях, без памяти рассыпашася и погибоша“ На Ивана IV указывает и следующая параллель, проводимая автором послания между царём и Давидом: „яко же малый *юнейший* Давид в дому отца своего помазан пророком Самоилом, тако же и ты *в юности* на царствии Богом утвержден еси“. Главную и значительнейшую часть послания составляет обличение порока содомства. По мысли автора, царю, возлюбившему правду и возненавидевшему

–669–

беззаконие, утверждающему свой престол правдой, крепостью и истинным судом, обличающему татей и всяких

лихих людей, достойно обратить своё внимание на содомство, это грустное явление русской жизни, и принять против него соответствующие меры. Такое отношение, говорит автор, будет подвигом любви к человеческому роду, той любви, по которой Христос пришёл в грешный мир, причём учение о любви, жаждущей спасти брата до положения за него своей души, в послании развивается с особенной обстоятельностью. Распространение греха описывается в следующих красках: „И ныне малым неким небрежением поколебася, и всяко ослабе и распадеся, велико некое беззаконие внезапно восташе, и мнози помрачашася безумием и обюродеша пьянством и всякими грехи. И изнемогоша совестию, житие свинское уллучиша, прелюбодеяние Содомское постигоша, и таково прелюбодеяние, яко ни в языцех именуется, ни во всей поднебесней, ни в поганных верех нигде того не чинят. То и шутка, тем и поношаютца безстыдно... Доброе хулят: женитву, а злое хвалят: прелюбодеяние, Содомский грех; тмою зовет жену, а светом зовёт детину; горькое помышляет жену, а сладкое зовет прелюбодеяние, Содомский грех“. Царю тем более следует пойти против такого беззакония, что оно, по словам автора, связано с существованием самого царства и может, не будучи искоренено, повести к его гибели, чему и приводятся примеры, начиная с Содома. „И кая польза тебе, продолжает автор послания, Великому Государю и которая честь и твоему царству который сан, и которое величество, и которая корысть, разве гнев Божий воздвизают, при твоей области, православнаго Государя, таков студ содевающе: прелюбодеяние Содомское среди многих людей и раб твоих; понеж, в котором царствии ни буди таково безстыдие явитца, не может вечно быти то царство, и не может крепко стати против недруги, и мнози недрузи о том возрадуются... Понеже ближнии твои, Государски люди, бояре и воеводы ратные и избъне люди в таково безстыдие уклонятца. и начнут таков неподобный студ содевати, и с ним начнут о всем прележно любовь держати; и в таком лихом безстыдии подобает

—670—

всякому злу изъявитися, и великому твоему Государскому уделу не крепку быти, и тайны твоим речем в поношение быти, и во иных землях обнажатца, понеже ныне стоиши со многими, изымався за руку“. Всё это взыщется на царе, как главе царства. „И верую Богу моему“, считает возможным сказать автор, „аще сотвориши се, искорениши злое се беззаконие, прелюбодеяние, Содомский грех, и любовников отлучити, без труда спасешися, и прежний свой грех оцыстиши, и великий дар от Бога получиши, яко же разбойник при кресте... и все царствие свое изнова просветиши, и твое царствие славно превознесетца, и во веки не подвижитца... враги твои падут под ногами твоими, и не возмогут встати“. Сравнительно незначительную часть послания представляет перечень других пороков. Между ними указание на бритье бороды и усов, т. е., по словам автора, изменение образа Божия и уподобление женщинам, очевидно, стоит в связи с тем, что в послании обличается содомство. Менее отношения к теме послания имеет указание на ложные клятвы, на нехождение в церковь и на бесчинство в крестном знамении. В заключении послания перечисляются казни, постигшие русскую землю за эти грехи: разорение церквей и попрание святыни, пленение от поганых, беспрестанные сечи и кровопролития, частые пожары, насилиства со стороны власть имущих по отношению к слабым и беспомощным.

Кроме Сильвестровского сборника, изложенное послание сохранилось ещё в сб. XVI в. Синод. библи. № 321/925. Здесь оно имеет следующие отличия. Прежде всего послание в Синод. сб. надписано так: „Сказаніе маѣма гтаца грека, горы инайскна.“ (л. 308), но уже составители описания Синод. рук. заметили, что послание „писано не Максимом Греком, а кем-то из Русских“. Далее в Синод. р. отсутствует меньшая половина послания, как оно читается в Сильвестровском сб., т. е. указание на бритьё бороды и т. п. Наконец, в Синод. р. есть маленькое введение, не имеющееся в Сильвестр. сб., где автор, приступая к писанию, высказывает несколько мыслей по

этому поводу: считая задуманное дело тяжёлым, он подкрепляет себя примером мучеников, не убоявшихся страда-
—671—

ний за проповедь слов Христовых⁷⁷². В остальном текст Синод. р. почти буквально схож с текстом Сильв. сб. за немногочисленными исключениями. Напр., в Синод. р. отсутствует имя Ивана Васильевича, коему, по Сильв. сб., отправлено послание. Из других отличий Синод. р. укажу только отсутствие в ней след. слов, из коих Леонид выводил, что послание писано в 1547 г.: „не збышася ли ся вся сиа гнева Божия наказания над нами, и над грады Твоими, и над именем Твоим, грех ради наших?“

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос об авторе нашего послания, я перейду к разбору одного послания старца Артемия, относящегося к 1553 г. и представляющего ответ последнего на какое-то царское писание. Указанное писание Артемия имеет в виду два его предыдущие письма

—672—

к царю, из коих одно сохранилось до нас в известной р. Ундольского, где собраны произведения старца Артемия. Именно, с первым посланием Артемия к царю находится в теснейшей связи та часть послания 1553 г., которая говорит о книжном почитании и которая представляет ответ на казуистический вопрос Ивана IV: „како божественная писания прочитающе, прелщают мнози, ови житие растленно проходяще, неции же в различные ереси уклонишася?“ Напр., слова послания: „и будет, господар, якоже мнози глаголют, еже не мощно ныне жити по писанию, вину да укажут нам чего (нап. ино) дея немощно“ представляют ближайшую параллель к первому письму, где приводились образцы отношения со стороны некоторых к писанию: „не тебе ныне по евангелию жити... не съидется дей ныне по евангелию жити: род ныне слаб!... грех простым чести апостол и евангелие... не чти много книг, да не в ересь впадеш... зашелся есть в книгах!.. многия тя книги в неистовство прелагают!..“

Другая часть послания 1553 г. имеет в виду письмо Артемия, писанное им „на собор“, т. е., по-видимому, на собор

1551 г. Исследователи, определяя содержание этого послания, обыкновенно думают, что здесь говорилось о монастырских имениях. Так, Жданов, Голубинский и Садковский говорят, что в не дошедшем до нас послании к царю Артемий развивал свой идеал на иноческую жизнь, по коему инокам не полагалось держать сёл. На деле, кажется, Артемий в послании на собор вовсе не вёл речи о том, нужно ли инокам владеть сёлами или нет. Вот подлинные слова Артемия: „ А все ныне согласно враждуют, будьтось аз говорил и писал тебе – села отнимати у монастырей, друг другу сказывают. А от того мню, государ, што аз тебе писал на собор, и(з)вещая разум свой, а не говорил есми им о том, ни тебе не советую нужению и властию творити что таково. Разве межи собя говорили есмо, как писано в книгах быти инокам. И се наше мудрование, яко же и святии отцы уставляют жити, яже к Великому Василию. А говорил есми тогда явственню, коли звали мене в Корнилиев. А потребного не скудно было и в братии любовь к Богу и друг другу, и у всех слово Божие в устех посилося всегда слышати. А иным

–673–

есмы не говаривал. Разве межи собою говорим, чтобы нам жити своим рукоделием, и у мирских не просити. А и то есми, государ, писал аз и говорил тебе о истиннем и непрелестнем пути Христовых заповедей, и о том, Господа ради, не ускори съблазнитися, будет бо время, егда просветит тебя Господь разумети сия, аще взыщеси всем сердцем волю его. А аз в том виноват пред Богом, занеже без времени ино глаголах. Пишет бо: рече Господь вдати сребро мое торжником, а не прилучшимся пометати святая бисера честнейша словеса. А оплошился есми, государ, притчею оною, еяже глаголах некогда: Аще цар земный поручиши некоему имение, повелевая дати сия, имже восхотел еси дати, той же приемый отдаст имже сам восхоте, а не по твоему приказу, не будеши ли бранити? И ты, господа, вскоре отвещал еси, яко не токмо бранити, но и мучити хошу его. И от того мнел есми, яко мощно разумети тебе, яко достоит хранить заповеди Господня, якоже повеле, а не якоже мы хощем, умышляем человеческими помыслы. И ныне же, якоже познаваю, дай разум твой от тогдашня речи,

еяже глаголах еси. Но аз истину глаголах, яко хочет Бог мучити презелно за повеления его, своя хотения предпочитающих, и силы словесы Господня не взыскающих, и в помышление не приходящих о преступлении Христовых заповедей. Ни бо иного чесо ради положи нам Господь божественная заповеди, разве да исцелит злобу приближшуюся от греха нашим душам, и причастницы будем любви, не сам сеа требуя, но нас велми благодетельствуя пребогатыя ради своего милости. Но аз сам преступник обретохся всем заповедем его, понеже не взысках сия смирением и страхом Божиим сътворити тако, якоже повеле, но якоже сам въсхотех и умыслих, мнел есми своею волею Божию влю сътворити. еже есть немощно двема господином работати“⁷⁷³.

Итак, из приведённого отрывка видно, что Артемий писал царю какое-то послание на собор, извещая в нём свой разум. Некоторые клеветники, имея в виду это присланное Артемием на собор писание и, очевидно, не зная

—674—

сами хорошо его содержание, распускали про Артемия слухи, будто бы он в послании к царю побуждал последнего поставить на соборе 1551 г. вопрос об отобрании монастырских имуществ. Имея в виду эти наветы, Артемий в своём возражении и говорит, что он никогда ничего подобного не советовал царю, и, чтобы объяснить, почему возникли такие клеветы, указывает на свою точку зрения, которая и породила все указанные выше сплетни об Артемии. Последний не считал совместным с иноческими обязанностями владение имуществом, признавая, что инок должен жить своим рукоделием и у мирских не просить, но и не считал возможным, а даже, напротив, весьма греховным делом, как это мы знаем из других сочинений Артемия, насильственное отнятие каких бы то ни было церковных и монастырских имуществ. Свой идеальный взгляд на монашество, который не допускал для инока возможным владеть имением, а тем паче сёлами и т. п., Артемий высказывал явно перед всеми, когда его звали в Корнилиев монастырь, а также развивал в кругу своих учеников и друзей. Это разъяснение на точку зрения по вопросу, в

котором об Артемии ходили ложно составленные клеветы, со ссылкой на то, где и когда по данному поводу Артемию приходилось развивать свои мысли, кажется, достаточно ясно показывает, что содержанием послания Артемия к царю на собор не был вопрос об владении монахов сёлами, так как в таком случае, если бы послание говорило о сёлах, на мой взгляд, Артемию было бы вполне достаточно сослаться на это же самое писание, чего, как мы видим, он не делает, вместо того, чтобы сослаться на Корнилиев монастырь и на то, что говорилось в тесном кругу братии. О содержании послания к царю дают некоторое представление следующие слова Артемия: „А и то если, государь, писал аз и говорил тебе о истиннем и непрелестнем пути Христовых заповедей, и о том, Господа ради, не ускори съблазнитися; будет бо время, егда просветит тебе Господь разумети сиа, аще взыщеша всем сердцем волю его“. Артемий писал об истинном пути Христовых заповедей, а на деле, по его замечанию, серебро его слов уподобилось бисеру, пометанному пред свиньями. Дальнейшие слова

—675—

показывают, что до отправления послания в душе Артемия был тягостный вопрос: быть или не быть посланию? Он употребил следующий приём, в котором, впрочем, оплошался: спросил Ивана IV иносказательно, в форме притчи: что сделает земной царь с тем, кто будет обращаться с порученным от царя именем, как сам захочет, а не как ему поручит царь? Когда Иван ответил, что земной царь будет бранить и даже мучить такого ослушника, то Артемий пришёл к заключению, что Иван может разуместь, что должно хранить заповеди Божьи, как Господь повелел, а не как мы хотим, умышляя от человеческих помыслов. В виду ответа Ивана IV Артемий и решился послать ему писание об истинном и не-прелестном пути Христовых заповедей, причём в нём указывал, что за исполнение заповедей Господь будет мучить „презельно“ тех, кто, преступая Его повеления, предпочитает им свои хотения и не ищет силы словес Господних. В заключении Артемий высказывает упрёк на

свой счёт, так как он через послание замыслил „своею волею Божию волю створити“.

Если обратить внимание на то, что Артемий писал на „собор“, что писал он об истинном пути Христовых заповедей, что в послании Артемий указывал на мучения, коими Бог карает за неисполнение Его слов, что в послании читалась фраза: „будет бо время, егда просветит тебе (т. е. Ивана) Господь разумети сия, аще възыщеши всем сердцем волю его“, и сопоставить это с заключительными главами так называемого Сильвестр. послания к Ивану IV, тоже писанного на собор 1551 г., также обширно толкующего о казнях за преслушание Божьей воли, со словами: „сие убо писание прочет, и рассуди себе, и умолчи до времени. Благоволит Бог в духовне совете, о Бозе откровенно ти будет на радость души твоей“, то мы можем прийти к предположению, не есть ли Артемий автор так называемого Сильвестровского послания к Ивану IV и не об этом ли послании говорит Артемий, когда упоминает в письме 1553 г. о писании на собор, по-видимому, 1551 г., которое неверно перетолковывали враги Артемия, не будучи знакомы с содержанием этого послания. Далее можно поставить вопрос, не имел ли в виду данное послание Артемий в

—676—

своём первом письме к царю, когда говорил следующее: „хотех же и некия обычая явственнo написати иже безсловесно прившедшая на пакость жития от невидения божественных писаний, но за еже не дати вины, вем бо некия туне враждующих, иже не точию писмена, но и просто словеса грубости наша инако сказуют, в претыкание беззловивым. Господь же да исправить нас!“ И затем Артемий объясняет, почему уклонился от писания против бессловесно живущих: „сему бо и Господь наш научил еси: не вметати себе в напасти“. Можно было бы думать, что слова писания Артемия от 1553 г.: „будет бо время, егда просветит тебе Господь разумети сия, аще възыщеши всем сердцем волю его“ имеют в виду первое письмо к царю, где, между прочим, сказано: „Темже, о царю, аще просветит тебе Господь разумом истинных заповедей, тогда познаеши много съпротивна тем предания, ихже на(ка)зании

якоже исправления ищут“. Но в первом письме нельзя видеть послания, писанного для собора 1551 г., так как оно представляет главным образом рассуждение о божественном писании и его чтении, а также советы царю, какие книги полезно ему прочесть, да в нём нет и указаний на те „презельные“ мучения, коими хочет Господь мучить не исполняющих его заповедей. Далее, первое письмо к царю, на мой взгляд, писано Артемием ещё из пустыни, до прибытия в Москву в 1550 г., что можно вывести из упоминания о Кирилловских старцах, не довёзших до царя книгу и забывших её у Семёна, попа Благовещенского, каковую книгу Артемий и просит царя, по прочтении, „к нам паки возвратити“. А между тем слова Артемия о притче, которая ввела его в оплошку, указывают на устные, а не письменные сношения с царём. Ещё следующие слова послания Артемия 1553 г. можно сопоставить с так называемым Сильвестровским посланием к Ивану IV: „О наших ложных клеветах, Господа ради, обыщи праведно, понеже, православный царь, еси правду любити обещался еси Богу. Того ради и писал есми, изъявля разум свой“. Припомним, что так называемое послание Сильвестра к царю на разные лады повторяет мысль о правде Ивана IV, указывая, что, при этой правде, не достаёт только одного искоренения содомства.

—677—

Самым ближайшим образом мысли неизвестного автора послания к царю Ивану IV о мученичестве, как они читаются в предисловии р. Син. Б., напоминает следующее место послания Артемия от 1553 г.: „Подобает, рече, пострадати Сыну человеческому, обаче горе человеку тому, имже предается. Также и аз грешник, вем себе достойна всякого томления, занеже съгреших Господеви. Но тебе, православному царю, несть достойно предати неверных ради клевет и ложно съставленных. Ныне то, государ, быти мнится неведомо, а временем тое то явственно будет. И ныне разумнии разумевают. Несть бо тайно, еже не явлено будет, рече Господь“... Последние слова – буквальная параллель к тому, что читается в предисловии, коим предварил своё послание автор в Синод. сб. Слова об неписанном законе в предисловии послания по рук.

Синод. б. также вполне подходят к кругу идей Артемия. Далее обширно развитое в так называемом Сильв. послании к царю учение о любви есть повторение одной из излюбленных идей Артемия. Сравните, напр., его слова о том же предмете в одном из наиболее ранних писаний Артемия, в „послании к просившему слова Божия“, как из того же послания взгляды на брак близко подходят к мыслям так назыв. Сильв. послания. Наконец, в так называемом послании Сильвестра ссылки приводятся главным образом из Библии с довольно точным указанием цитируемых мест, что так гармонирует с известными взглядами Артемия на Божественное писание, как самый важный и непосредственный источник поучения для христианина⁷⁷⁴. Пожалуй, можно ещё сопоставить слова послания, что отсутствие любви есть такой грех, за который не подобает молиться, с известным мнением Артемия, что молитва, приносимая за нераскаявшихся грешников, не приносит последним пользы. Почему Артемий в письме 1553 г. не говорит прямо о предмете послания 1550–1551 г., если оно было о содомстве, это станет совершенно ясно,

—678—

когда мы вспомним, что Артемий вообще не любил вводить себя понапрасну в напасти. К этому можно прибавить, что так называемое первое Сильвестр. послание заканчивается просьбой к Ивану молчать о том, на что обратил его внимание неизвестный автор послания.

Разобранное послание, как известно, сохранилось в Сильвестр. сборнике. Присутствие его здесь, если послание принадлежит Артемию, находит хорошее объяснение из известных отношений Сильвестра к Артемию около 1551 г. перед поставлением последнего в Троицкие игумены, когда Сильвестр, по приказу царя, навещал Артемия и вёл с ним часто духовные беседы, чтобы разузнать хорошенько нрав Артемия.

Из наибольших трудностей, если признавать рассмотренное послание за Артемьево, представляет то место, где говорится о том, как следует совершать крестное знамение: „первие на челе, потом на персех, на сердцы, таж на правую плещу и на

левую, ино, по существу крест воображен, телу на здравие, а душе на спасение, рукою себя перекрестити, а телом поклониться Господу Богу, а умом молиться от всея души и от всего помышления: близ Господь боящихся его, и уповающих на милость его“. Припомним, что на суде 1554 г. против Артемия бывший троицкий игумен Иона говорил, что „он (т. е. Артемий) говорил хулу о крестном знамении: нет деи в том ничево, преже деи сего на челе своем знамение клали, а нынеча своим произволением болшие на себе кресты кладут, да и на соборе деи о том крестном знамении слово было да не доспели ничего“. Обвинение в хуле на крестное знамение, которая, как видно из слов Ионы, трудно сказать, в чём состояла, Артемий отверг, а относительно собора сознался, что, действительно, что-то говорил. „И Артемей сказал“, читаем мы в грамоте в Соловецкий монастырь, „что про крестное знамение Ионе не говаривал, а про собор Артемей сказал, что он говорил“. Но приведённое не может совсем говорить против принадлежности послания Артемию, так как о последнем всё-таки доподлинно ещё не известно, чтобы он отвергал крестное знамение, Иона, может быть что-нибудь напутал, почему Артемий на суде и заявил, что он никогда ничего подобного

—679—

не говорил: но во всяком случае, как признаёт и Артемий, у Ионы был разговор с Артемием о форме крестного знамения и о том, как рассуждали по этому поводу на соборе 1551 г. Добротворский и некоторые другие думают, что под большими крестами разумеется двуперстие. Более верно комментирует слова В. Малинин, разумея под большими крестами – полное крестное знамение, т. е. крест на челе, груди, правом и левом плечах, чему в словах Артемия в формулировке Ионы противопоставляется крестное знамение „не челе“, т. е. полагаемое на одном лишь лице. В Стоглаве в 32 гл. читается: „мнози неразумнии чловецы *махают* рукою *по лицу* своему творят крестящиеся и всуе тружующеся, тому бо маханию беси радуются“. Далее указывается, как нужно совершать крестное знамение: на лбу, груди и обоих плечах. „Аще ли кто *леностию*, продолжается в Стоглаве, или *невежеством* не исправляет

креста *на лице* своем той отмещается креста Христова и предается дьяволу“. Из приведённых слов видно, что Стоглав запрещает небрежность в совершении крестного знамения. Небрежность эту он называет „маханьем“, а причиной указывает леность с невежеством. Но данные слова ещё не говорят, чтобы ими запрещалось крестное знамение на одном челе. С некоторой возможностью можно было бы это выводить из первой фразы: „мнози... *махаяще* рукою *по лицу* своему творят крестящиеся“, но вторая фраза: „аще... кто... невежеством *не* исправляет креста *на лице* своем“ совершенно ясно указывает, при наличности соборного определения совершать крест на лбу, груди и плечах, что слова „крест на лице“ не обозначают ещё крестного знамения именно на одном челе, но что и полный крест на лбу, груди и обоих плечах может выражаться этим термином⁷⁷⁵.

Можно ещё добавить, что слов о крестном знамении не находится в тексте Синод. рукописи, и что в таком случае они могли быть внесены по желанию не самого Артемия, а кого-нибудь другого, напр., Сильвестра, через кото-

—680—

рого Артемий, может быть, и подал своё „послание на собор“. Во всяком случае из речи царя, имеющей своим источником это послание, видно, что Иван IV получил послание в том цельном виде, как оно читается в Сильвестр. сборнике.

Напомню, наконец, что Голубинский, отрицая принадлежность послания к царю, кажется, не склонен видеть в авторе и Артемия, так-как он, как мы видели выше, считает, что Артемьево послание на собор говорит о монастырских сёлах⁷⁷⁶.

II

Перехожу теперь к поставленному выше вопросу об отношении наказных списков к Стоглаву. С того времени, как в науке стали известны наказные списки соборного уложения 1551 г., взгляд на Стоглав изменился существенным образом. Одни из исследователей (напр., Беляев, Лебедев, Голубинский) стали считать Стоглав подлинным и официальным актом собора 1551 г. Другие (напр., Добротворский; отчасти Жданов), указывая на незначительные разницы между Стоглавом и наказными

списками, продолжали смотреть на Стоглав, как на черновые записки собора, кои были утверждены и обнародованы не целиком, а в виде извлечений в форме наказных списков. Но и последние должны были признать, что на соборе 1551 г. были изданы такие постановления, как двуперстие, запрещение брадобрития и т. п. И те, и другие, расходясь во взглядах на Стоглав, как акт собора 1551 г., считали, что наказные списки представляют извлечение именно из Стоглава.

В настоящее время изданы главным образом наказные списки к приходскому духовенству. Из них И. Беляевым в 1863 г. было издано два: один по рук. XVI в. во

–681–

Владимир от 10 ноября 1551 г. (Писано на Москве лета 7060, месяца ноября в 10 день); другой по рук. XIX в. – в Каргополь от 2 февраля 1558 г. (лета 7066-го, февраля во 2-й день). Один из них был переиздан в Правосл. Собеседнике за 1863 г. Наконец, третий наказ приходскому духовенству напечатан А. Павловым в IX т. Зап. И. Новорос. Унив. Последний отличается от двух первых, почти буквально сходных между собой, пропуском некоторых мест, хотя материал в нём расположен в одном и том же порядке с первыми. Пропуску подверглись места, где говорится о святительском суде, преимущественно, с участием десятильников, а также некоторые постановления о соборных, ружных и придельных священниках и диаконах, хотя и в третьем наказном списке, представляющем наказ в Вязьму и Хлепен, вообще говорится о святительском суде, равно как есть и постановления относительно ружных и придельных священников (см. начало и 31 стр. печат. изд.). На других, более мелких пропусках, я не буду останавливаться. Наказной список в Вязьму и Хлепен отличается от первых ещё тем, что в нём за наказом приходскому духовенству читается наказ монастырям, хотя А. Павлов почему-то не издал его. Именно, в конце приложены постановления, коим в Стоглаве соответствуют 49, 50, 51, 52, 66, 67, и 68 главы и 31 царский вопрос, трактующие о монастырском быте, т. е. почти те же главы, которые предполагались выписать из „соборной книги“ для рассылки по

монастырям, как это видно из напечатанного в Казан. издании Стоглава начала митрополичьей грамоты в Симонов монастырь от июля 1551 г. Также не издан и другой наказной список в монастырь, находящийся в р. XVI в. Волок. б. № 517, о чём имеется заметка в V кн. Летописей Тихонравова. Наказной список р. Волоколом. б. по-видимому, в общем сходен с говорящей о монастырях частью наказа в Вязьму и Хлепен. Время Вяземско-Хлепенского наказа относится не к 1552 г., как определяет Голубинский, а, по-видимому, к сентябрю-ноябрю 1551 г. Он отправлен Сарским архиепископом, викарием Московск. митрополита, и о времени его написания сказано следующее: „Писано на Москве лета 7060-го, месяца“, а какого месяца, не ука-

—682—

зано. Но упоминание дочери ц. Ивана Марьи, умершей в декабре 1551 г., указывает, что наказ писан ещё в 1551 г. Наконец, особый вид наказного списка, по-видимому, отправленного, подобно Вяземско-Хлепенскому, сразу к приходскому духовенству и в монастыри, представляет одна рукопись М. Д. Ак. XVI в. из библиотеки Горского, с коей в Рум. М. хранится современная копия, сделанная А. Викторовым (№ 1429). О последнем наказном списке речь будет ниже.

Наказные списки приходскому духовенству обыкновенно заканчиваются обращением к священникам, чтобы они радели обо всём сказанном, надеясь получить от царя хвалу и честь, от Бога великую хвалу в том царствии, от собора благословение, а от всего народа благодарение и хваление за свои священнические труды и подвиги. Слова эти следующие: „И выб о всем о том з Божьею помощью потщались совершити и исправить, елика ваша сила; и за то от Господа Бога великую мзду восприимете, и от Благочестивого Царя хвалу и честь, а от нашего смирения соборное благословение; а от всего народа благодарение и хваление за ваши священническия труды и подвиги. И аще ся со благодарением и хотением сердечным исправить потщитесь, то с радостью ожидайте сугубы мзды от Бога и царства небесного, по реченному Христову словеси; „добрый мой рабе, благий и верный, о мале ми бысть верен, над

многими ты поставлю, вниди в радость господя своего“, и прочее. *И сия убо до zde Священству вашему написахом*⁷⁷⁷. Далее идёт совет, чтобы „сие... послание списывали слово в слово, да раздавали поповским старостам и десятским священникам градским и сельским и волостным, и всем священником (такого-то) уезду, и они их у себя держат и о всем том брегут и ходят, как в сей грамоте писано“. Следуют подписи. Любопытнее всего, что приведённые выше слова представляют заключение 28-й гл. Стоглава о „книжных писцех“. Здесь читается следующее: „и вы бы о всех о тех предиреченных церковных

—683—

чинех и о честных иконах и о святых книгах и о всем о том потщались совершити и исправить елика ваша сила и за то от Господа Бога велику мзду восприимете и от благочестиваго царя хвалу и честь и от нашего смирения соборное благословение, а ото всего народа благодарение и хваление за ваши священнические труды и подвиги, и аще сия со благодарением и хотением сердечным исправить потщитесь, то с радостию ожидайте сугубы мзды от Бога и царства небесного по реченному Христову словеси: добрый мой рабе благий и верный мале бысть верен надо многими ты поставлю, вниди в радость Господа своего и прочее *и сия убо дозде священству вашему написахом*⁷⁷⁸. Слова 28-ой гл. Стоглава „и сия убо дозде священству вашему написахом“, являющиеся заключительными в наказных списках и читающиеся во всех известных изданиях Стоглава – в Казанском, Субботинском, Кожанчиковском и в сокращённой ред. Архива Колачова (в последней с пропуском слова; „вашему“), – кажется, с достаточной ясностью показывают, что не наказные списки извлечены из так называемого Стоглава, а что Стоглав имеет свой источник в наказных списках. В Стоглаве, долженствующем представлять в себе свод постановлений относительно практики всей русской церкви, такие слова прямо не уместны, тем более, что 28-ая глава не является заключительной для Стоглава и даже не заканчивает собой его глав, трактующих о постановлениях, всего ближе относящихся к

приходскому духовенству, так как в 29 и 30 гл. Стоглава даются постановления о соборных, ружных и придельных священниках, в 31–32 гл. о крестном знамении, в 33 о содомском грехе, в 34 о церковном чину и т. д.

Если мы обратимся к главам Стоглава, всего более касающимся приходского духовенства, то, к нашему удивлению, вместо безличного: „пусть делают то-то и так-то“, мы встретим приказания, начинающиеся словами; „а вы бы делали то-то и так-то“, опять подтверждающими, что не в Стоглаве источник наказных списков, а что Стоглав черпал, кое-что из последних. Приведу под стро-

–684–

кой несколько примеров из Стоглава, сравнивая их с наказными списками⁷⁷⁹.

–685–

Этих примеров, кажется, достаточно, чтобы убедиться, что не наказные списки извлечены из Стоглава, а что в Стоглав, напротив, вошли наказные списки. При этом выясняется, что редактор Стоглава, группируя материал, часто совершенно механически сливал отдельные его части. Напр., вторую половину 40-ой главы Стоглава, содержащей в себе запрещение брадобрития, как-то нескладно составляет обширное поучение к священникам, чтобы они наставляли свою паству блюстись от всяких пороков, тогда как все эти слова вместе с приведённым выше концом 28-ой главы Стоглава такого же содержания представляют вполне естественное заключение наказных списков, обращённых к приходскому духовенству⁷⁸⁰.

Перехожу теперь к наказному списку особого вида, сохранившемуся в рук. XVI в. М. Дух. Акад. из библиотеки А. В. Горского, коим я пользовался в современной копии Рум. М. (гл. 85–134 р. М. Д. А.). Заканчивается он словами; „и вы въ цѣніи архимандриты и игоуменны и цѣйницы наже ѿ хрѣте з братъею и всѣмъ о томъ потщайѣ совръшати и т. д... ѿ сие оубо до зде вѣлюбїю вашему написахомъ“ (в нак. сп. по_изд. Беляеву_стр.

35¹⁶⁻¹⁷; 35⁵⁻¹⁶). Далее идут слова: „а м. ѿ бжїа и прч ѿ тыа бца велики чюдотворцовъ млтвы и блгословенїе нашего смиренїа миръ и блгословенїе. да есть с вашимъ боголюбство и нѣ. и напрѣдъ. идоущїа вѣки аминь. Се ѿ бы есте списокъ дръжалїи в монастырѣ в соборные црковѣ бережно и вы читали его по част и внимали. с него бы есте списывали словъ въ словъ. да раздавали по монастыремъ архима ѿ дритомъ и иг мено . Писанъ въ Смоленскѣ. Лѣта 7330. олмаго написана кйга

—686—

мцъ иноуриѣ. днь на памѣ прѣнаго ѿца нашего макаріа егуптанина. а писалъ ю книгу вгословъскїй попъ миѡанна доминъ ѿнъ поповъ. при блгочернымъ цри великомъ кнзи їване васильевичи. и при епкпѣ селивестрѣ смоленскомъ і брянскѣ. Итак, мы имеем дело с наказным списком в Смоленск, с коего в 1580 г. была снята копия.

Первая часть этого наказного списка представляет наказ приходскому духовенству, но не полный и не оконченный. Начинается он концом VI гл. Стоглава (стр. 40²²–41¹⁶). Далее идут: XXXIV гл. Ст. о церковном чину с небольшим пропуском по середине (стр. 68²–69⁶; 69⁴–70⁸. Казан. 2 изд.); почти вся XXXVII гл. о том, чтобы на живые креста не целовали (стр. 74¹⁰⁻³²); кусок XL гл. о брадобритии (апостольское правило; стр. 77¹⁶⁻²¹); вся LXXXI гл. о вдовых попех и о дияконех; вся XCI гл. ответ о кровоядении и удавлении не ясти; начало XXXI гл. о крестном знаменїи (стр. 64¹⁻²⁶), кончающееся несколько обрывисто: „то ѿ истинное вѣображенїе крѣтнаго знамени. и почѣ поклонитисѣ дшю и тѣло . умо и ср цмъ и всѣмъ помышленїе прч ѿ том вбраз . и животворящем кр ѿ га бга и спса наше їса ха. и преч ѿ теи бцѣ. і всѣмъ стмъ. и вы бы сщєннии протопопы и поповские старосты. и деса цкїе и все сщєнники. в всѣ тѣ прер еченныхъ наказанїи по сщєннымъ правила дѣтей своихъ дхѣовны всѣ православ...“ Начало

данного наказного списка таково: „Црѣ и велинѣ кнзѣ їѡа васильевичѣ всеѣ рѣїи. и пресщєннаго макаріа митрополита. и вѣлюбивѣї

ѣпкѣ соборное оуложение в ѿтвѣщающемъ градѣ москвѣ. і по всѣмъ градомъ ѿценны проторопѣ. старостѣмъ и деѣцкѣ ѿценникомъ. по всѣмъ црквамъ дозираѣти по частову. ѿ то бы оу нѣ было по стѣмъ бѣимъ црквамъ правило црковное и звонъ. по оуставу и по преданію“ и т. д. Если сравнить Смоленский наказ с другими наказными списками приходскому духовенству, то мы увидим, что в нём читаются такие постановления, коих нет в других наказных списках или о коих в последних сказано очень коротко, а между тем те же постановления есть и в Стоглаве. Так, в последних совсем нет 34 гл. Стоглава о церковном чину, которая здесь читается почти целиком. Из 37 гл. в последних приведена только одна фраза: „такожь бы есте поучали и

—687—

наказывали всех православных христіян, чтобы накриве креста не целовали“, а здесь 37 гл. читается тоже почти целиком. Из 40-ой гл. в Каргоп. читается: „и бород не брили“, в Вяземско-Хлепенском: „и бород не брили и усов не подстригали“, во Владим. совсем нет такого постановления, тогда как в Смоленск. приведено апостольское правило по этому предмету. Но и текст 34 гл. Стоглава, имеющий только в Смоленск. наказн. списке, показывает, что он в Стоглаве идёт из наказа, так как в нём читается: „и того ради *вам* священником подобает... и к *вам* на покаяние приходили“. Далее, переходы в наказном Смоленском списке более естественны, чем в Стоглаве. Например, чин многолетия царскому семейству здесь оканчивается словами: „и о тишинѣ и о зрѣвїи и о ѿпсении всего православнаго Хрѣтіанства како да человеколюбѣ гѣ бѣ видѣ(вѣ) всѣхъ на обращенїа. і чисто покаяніе избавитъ на належащїи всегда праведнѣи своихъ преценїи.“ и т. д., тогда как в самом Стоглаве слова: „и о тишине и о здравии и о спасении всего православнаго хрестьянства“ составляют конец многолетия VI-ой главы, после чего идёт такая фраза: „такоже б по вся дни пели часы и обедни служили како где совместно и мочно и звонили бы в подобное время по церковному уставу“, а слова

„яко да человеколюбец Господь Бог“ и т. д. приставлены к началу 34-ой главы: „Священным протопопом по соборным церквам и старостам священником и десяцким по всем церквам дозирати по часту, чтобы у них было по чину и по уставу, великого нашего православия везде чинно по церковному чину, яко да человеколюбец Господь Бог видя всех нас обращение и чистое покаяние избавит нас належащих всегда праведных своих прещений и отвратит всякого своего гнева“ и т. д. 34-ая глава Стоглава в Смоленском наказном списке соединена самым тесным образом с 37-ой. 34-ая Стоглава кончается словами: „а развее бы жен своих не знали иных и наложниц не держали и чад своих наказывали и учили страху Божию“, а 37-я начинается: „Такожде бы есте своих детей поучали и наказывали и страху Божию, чтобы промеж себя и в соседстве жили любовно не крали и не разбивали“... В Смоленском наказн. списке чтение такое:

—688—

„а развѣ бы жены свои не знали иноу. а наложницы не держали. а ча своих наказывали и учили страху бжїю. чтобы промежь себя соусѣдствѣ жили любовно не крали и не разбивали“ и т. д. Замечу здесь, что и 36 гл. Стоглава представляет образец поучения со стороны пастырей к своим духовным детям, между тем как 35-ая гл. Стоглава есть известный „указ соборным старостам поповским“.

Когда же писан Стоглав? В наказных списках, Владимирском, Каргопольском и Вяземско-Хлепенском, в известном многолетии полагается поминать след. лиц: Ивана Васильевича, его супругу Анастасию, дочь Марию, брата Георгия Васильевича и кн. Владимира Андреевича. В Смоленском наказном списке имён нет. В Субботинском и Казанском изд. Стоглава и в некоторых рук. Стоглава Рум. М. XVI–XVIII в., просмотренных мной, читаются след. имена: Иван Васильевич, Анастасия и Георгий Васильевич (6 гл.). Из пропуска имени Марии, кажется, следует заключить, что редакция Стоглава была совершена уже после декабря 1551 г., но во всяком случае до 1560 г., года смерти Анастасии. Если мы

припомним, что 2-ое действительное Сильвестровское послание, представляющее инструкцию Казанскому наместнику А. В. Шуйскому-Горбатову, писано около марта 1553 г. и что в этом послании повелевается поступать, „якоже святыми отцы предано по соборному оуложению, а та книжка соборная есть списана в новом городе Свияжском у протопопа“, то можем прийти к выводу, что Стоглав, т. е. та книжка соборная свияжского протопопа, о коей упоминает Сильвестр, уже существовала в начале 1553 г. Так смотрит на дело и А. Павлов. „Конечно, ни у кого не отнималось право употреблять на практике – говорит он – и целый Стоглав непосредственно. Так на другой год после собора, царь и митрополит, отправляя в Свияжск архангельского протопопа Тимофея для устройства церковных дел, дали ему в руководство полный список соборной книги, а не простую наказную грамоту по новому соборному уложению. Современное свидетельство об этом факте, чрезвычайно важном для решения вопроса о каноническом значении Стоглава, находится в недавно изданном послании известного священ-

–689–

ника Сильвестра к царскому воеводе в Казани князю Шуйскому-Горбатову“⁷⁸¹. Даже, помимо этого указания, припоминая, что в октябре 1552 г. родился царевич Дмитрий, который умер в июле 1553 г., что в марте 1554 г. родился царевич Иван, который остался жить⁷⁸², что ни Дмитрий, ни Иван не упоминаются в многолетию Стоглава, можно более точно определить, что Стоглав писан или между декабрём 1551 г. и октябрём 1552 г., или между июнем 1553 г. и мартом 1554 г. Если в „соборной книжке“ Сильвестров. послания видеть Стоглав, то единственно возможным временем для составления Стоглава останется промежуток времени между декабрём 1551 и октябрём 1552 г., так как Сильвестровское послание относится к марту 1553 г. Несколько неясным остаётся пропуск в Стоглаве имени Владимира Андреевича, при оставлении Георгия Васильевича. Но если соборную книгу свияжского протопопа не считать за Стоглав, то, пожалуй, вернее временем редактирования Стоглава можно относить к

июню 1553 – марту 1554 г. В таком случае был бы, может быть, несколько объясним пропуск имени Владимира Андреевича, если иметь в виду известные отношения последнего к царю во время болезни Ивана IV в 1553 г. Здесь же напомним, что благовещенский поп Сильвестр был в числе тех лиц, которые отвозили бывшему митрополиту Иоасафу „царское предисловие соборному совету и о всяких потребах вопросы и противу царского предложения ответы святительския писанию преданы“, что может дать некоторые соображения для выяснения того, что можно разуметь под „соборной книгой“ свияжского протопопа, о коей упоминает послание Сильвестра от марта 1553 г.

Вторую часть Смоленского наказного списка, по моему мнению, представляет буквальная выпись из Стоглава касающихся монастырского быта и святительского суда глав.

–690–

Сначала идут гл. 53–67; далее – 68 и 69 гл. с небольшой перестановкой (LXVIII, стр. 140³–145⁸ Казан. 2 изд.; LIX, 145⁹–151¹⁷; LXVIII, 139¹¹–140²; LXIX, 151¹⁷–153¹⁰) часть главы 49 (стр. 106₉–111¹²); 76 глава; вторая часть 49-ой главы (111¹²–113⁸); 50–51 главы и с небольшой перестановкой 52 главы (LII, 117–119₁; 120_{4–3}; 119₁₁–120¹⁴), т. е. выписаны 49–69 и 76 главы, или 22 главы Стоглава.

Если мы обратимся к некоторым главам Стоглава, то на первый раз увидим в них кое-что, как будто бы идущее непосредственно от постановлений самого собора. Напр., в 73 гл. Ст. читается: „и о том соборный ответ. да повелит благочестивый царь всех прокаженных и престаревших описати“ в 74 гл.: „и того ради впредь о том царскую заповедь учинити и по торгом кликати“; в 91 гл.: „и того ради благочестивому царю повелети по всем градом свою царскую заповедь послати и по торгом многажды кликати, чтобы угнетенных тетеревей и утиц и зайцов не возили“..; в 92 гл.: и о том благочестивому царю по всем градом и по селом своя царская заповедь учинити, чтобы православные христиане на таковое бесование еллинское впредь не сходилися“. Но если с данными фразами сопоставить следующие: в 46 гл.: „обретохом деда твоего великого князя Ивана Васильевича и великого

князя Василия Ивановича отца *твоего*... царския их грамоты... и о том якоже аще угодно и по Бозе будет тебе боговенчанному царю, и сия рассудив да устави по всему своему царству всем равно яко же хочет Царская *твоя* власть (речь идёт о норме „венечной пошлыны“); в 97 гл.: „и по которым монастырем отец *твой* государь князь великий Василий Иванович всея Руси самодержец давал милостыни в прок... и после того мати *твоя* государыня великая княгиня Елена... да и *твою* царскую ругу устроили себе в те же времена из казны до *твоего* царского возраста. и о том *тебе* государю благочестивому царю велети известно обыскати... и то в *твоей* царской воли и дати и отложить“, – если сопоставить всё это вместе, то придётся сказать, что все эти места идут не из соборного уложения, а из святительского послания, отправленного отцами собора Ивану Васильевичу и неизвестного нам в целом виде. Кроме того, мы найдём в Стоглаве следы

–691–

царского наказа в монастыри. Так, конец 49-ой главы озаглавляется: „о том же от царского написания“. Здесь читается следующее: „и аз повелеваю сие вскоре управляти... а старцы бы жили... *по нашему наказу и по соборному уложению*... вас же убо о боголюбезние святителие и преподобнип отцы и все христоименитое стадо, и с своею братию *молю* и милься *дею* и со слезами *припадаю* помогайте нам во своих святых молитвах... и *ваших* ради святых великих молитв *и нам* даровал бы Бог оставление грехом и получитьи жизнь вечную, а аз должен *вашу* всякую тяготу понести по разсуждению“... Эта выписка в Стоглаве из царского наказа говорит приблизительно о том же, что и первая, идущая не от царского наказа, часть 49-ой главы. В конце 75 гл. о вотчинах встречается опять-таки намёк на царский наказ, несколько напоминающий по своим выражениям 15-ый из первых царских вопросов: „Да у которых монастырей земель и сел довольно... и те бы архимариты... благочестивому царю не стужали излишняго не просили... и так де у *меня* царя поймали много по всем монастырем, а братьи во всех монастырех по старому... где те прибыли и кто тем корыстуется да чернецы же де и по

селом живут да в городе тяжутся о землях, ино достойно ли так быти, и *вы* бы о всех о тех предиреченных отныне и впредь исправилися и благочестивому царю о таковых не стужали. разве великия нужда и т. д... о том бы *есте* все берегли накрепко чтобы жити в монастырех *вашим* пастырством по монастырскому чину“. Из слов конца 49 гл.: «а старцы бы жили... по нашему наказу „соборному уложению“» видно, что в монастыри посылались царские указы и соборное уложение, т. е., должно быть, святительские указы в той форме, которая намечена для них митрополичьей грамотой в Симонов монастырь. Такое отношение существовало и для наказных списков к приходскому духовенству. Так, в последних читается следующее: „И как к вам Царя и Великого Князя грамота придет и наше послание, и вы б свестясь с протопопом уставиши б поповских старост“. Подобную царскую грамоту приходскому духовенству, по моему мнению, можно видеть в Окружном царёвом послании от декабря 1551 г., писанном вследствие Стоглавого

–692–

собора и говорящем о выборе и обязанностях поповских старост, десятских священников, земских старост и целовальников⁷⁸³. Здесь читается, напр., вместе с такими словами: „и тем неделщикам от *меня* Царя быти в великой опале“ следующее: „о всех тех церковных чинех и о вашем священническом пребывании буди наказ вам и соборное уложение отца нашего Макария Митрополита всея России“.

Итак, в Стоглав вошли царский наказ монастырям, святительское послание к царю и митрополичий наказной список к приходскому духовенству. Последний представляет выпись из „соборной книги“, которую (выпись), рассылали „вкратце написав о многоразличных церковных чинех“, по духовенству.

Гораздо труднее определить источник постановлений Стоглава о монастырях. Последние также, впрочем, могли быть выписаны из существовавших, как мы знаем, наказных списков для монастырей. В одном из списков Стоглава между 52 и 53 главами находится грамота митрополичья в Симонов

монастырь, конец которой таков: „Писана на Москвѣ лѣта 73но—го
мѣца июня. Да с тою же грамотою послати по монастырѣмъ. поученіе
главы. и с тою же соборные книги выписати глава мѣд. глава н. глава
нѣ. а. нѣв. глава ѿе. а. ѿс. а. ѿс. а. ѿн. а. Глава лѣ. а царскихъ
вопросовъ. глава ѿн. а. Потѣхъ же слово. И что въ митрополѣи и во
архiepископѣхъ и въ епископѣхъ по которымъ градомъ и по
десѣтникамъ икони вечно ставленые жили десѣтильники“. Последние слова, действительно, читаются в половине 68-ой главы Стоглава (142з. Казанск. 2. изд.). Из приведѣнной выписки видно, что в июле 1551 г. уже писали на основании „соборной книги“ наказ по монастырям и что в этот наказ были выписаны известные главы „соборной книги“. Уже давно было отмечено, что 49, 50 и т. д. главы и в Стоглаве говорят о монастырях, что и считалось доказательством, что Стоглав и есть та „соборная книга“, из коей требовалось сделать извлечение, по митрополичьей грамоте в Симонов монастырь. Но в Стоглаве данные главы чита-

—693—

ются уже не в своём первоначальном чистом виде. Так, в конце 49 и 75 гл., как отмечено выше, имеются выписки из царского наказа монастырям. В 49-ой гл. (109 стр.), напр., обличается пьянство в монастырях, но и в начале 52-ой главы снова обличается пьянство у иноков и почти в тех же выражениях и с теми же примерами, что, на мой взгляд и указывает на два источника, коими пользовался редактор Стоглава, т. е. на царский и митрополичий наказы, в изложении, как мы знаем, близко подходящие по многим вопросам друг к другу, так как и царский наказ, и митрополичий в свою очередь в конце концов восходят к одному источнику (ср. стр. 109⁷—109₁. с стр. 117¹⁹—117₁. Каз. 2. изд. Ст.). Быть может, редактор Стоглава, имея в руках начало митрополичьей грамоты в Симонов монастырь с известной припиской и определил на её основании, что вторая часть 68 гл. должна начинаться со слов: „а что в митрополии и во архiepископѣхъ“ и т. д., и остальные главы монастырского наказа, посланного митрополитом,

руководствуясь ей, разбил именно на 49, 50 и т. д. главы редактируемого им памятника. Припомним, что сама грамота в Симонов монастырь сохранилась в одном из списков Стоглава, где она помещена после 52-ой главы. Той же 52-ой главой заканчивается и наказной Смоленский список. В последнем был наказ в монастыри, так как обращение в конце таково: „ѣ бы есте списокъ дръжл ѿ въ монастырь в соборныя цркви бережно. и вы читали его по част и внимали. с него бы есте списывали слово въ слово. да раздавали по монастыремъ архима ѿ дритомъ и иг мено ѿ.“ Но в существующей копии в р. М. Д. Ак. XVI в. монастырский наказ уже заменён главами Стоглава (49–69 гл. и 76 гл.), в коих есть места, идущие уже не из святительского, а из царского наказа по монастырям. Некоторый след наказного святительского списка в монастыри, заменённый в Смоленском наказном списке главами Стоглава, мог сохраниться в порядке постановлений Смоленск. наказного списка, не совсем совпадающем, как отмечено выше со Стоглавом. В Смоленском наказном списке нет конца 52 гл. Ст: „А у живоначальные Троицы в Сергееве монастыре о гостех и о келарской закон не лежит“ и т. д.,

–694–

перед чем в Стоглаве стоят слова: „и таковыи от Господа Бога сугубую мзду восприимут противу своих трудов. и царству небесному наследницы будут со всеми святыми в безконечныя веки. аминь“, так что весьма возможно, что постановлениями, читающимися в 52-ой гл. Стоглава, и заканчивались наказные святительские списки в монастыри. Укажу здесь, что в главах о святительском суде и о монастырях Стоглава нет обращений в форме 2 лица, кроме мест, идущих из царского наказа.

III

В недавнее время в Богословском Вестнике описан Стоглав особого вида. Это Стоглав Новгород. книгохранилища при братстве св. Софии № 21. Рукопись относится к 1596 г. и писана в Пскове для Печерского монастыря по благословению иг. Иоакима многогрешным клириком Ионой. Особенность этого Стоглава составляет несколько иное распределение глав,

отсутствие 40-ой гл. о брадобритии и прибавка чина приходящих от срачинян. В остальном текст сходен с обычными рукописями Стоглава. На основании этих отличий автор заметки об рук. Стоглава № 21 в заключении говорит так: „по-видимому, мы не ошибаемся, если предположим, что в данном случае имеем дело с редакцией деяний Стоглавого Собора или с действительно какими-либо черновыми его записками“. Но в виду изложенного мной выше о составе Стоглава, эту редакцию, столь мало отличающуюся от обычной, нельзя считать какими-то особыми черновыми записями деяний собора 1551 г., а только может быть поставлен вопрос, где распределение материала по главам имеет более первичный характер, т. е. где оно всего ближе восходит к тексту редактора памятника.

Главы Стоглава в рук. № 21, если считать, напр., по главам Казанск. изд., идут в такой последовательности: 1) 1–6; 2) 44–47; 3) 49–51; 4) 7–24; 5) 31–33; 6) 37–38; 7) 42–43; 8) 25–30; 9) 34–36; 10) 39, 41, 48; 11) 52–100⁷⁸⁴. т. е. некоторые главы вынесены из конца, а между дру-

–695–

гими произошла перестановка. При этом в данной рукописи в некоторых случаях две главы соединяются вместе. Так, с предыдущими главами соединены: 8, 10, 15, 16 и 68. Вследствие такого соединения двух глав в одну и вследствие пропуска главы о брадобритии, мы ожидали бы, что в р. № 21 будет не 100, а 94 гл. Но законное число глав здесь сохранено тем, что 93-я гл. разбита на 3, а 100-ая на 5 гл. Но это несколько иное размещение материала в р. № 21 вообще не улучшает дела, так как и здесь остаётся та же непоследовательность постановлений как между собой, так и по отношению к первым царским вопросам. Из того, что 49 последних глав (52–100) в р. № 21 остались без всяких перестановок, что перестановки сделаны в первой части Стоглава (гл. 7–51) и что только в самом конце (93, 100 гл.) мы встречаемся с разбитием глав, по моему, следует, что редакция р. № 21 вторичная, а не первичная. Последнюю представляют обычные типы Стоглава.

Наибольший интерес в новой ред. Стоглава представляет довольно обстоятельный чин принятия срачинян, т. е. магометан (изд. на 29–33 стр. Б. Вест.). Автор заметки высказывает мысль, что чин о принятии магометан мог быть поднят на соборе при рассуждении о тафьях и др. обычаях, перешедших от татар, и что этот чиноприём, составленный на соборе и занесённый в черновые записи определений соборных, по каким-нибудь соображениям не был внесён в официальный, беловой список деяний собора, но могло быть и так, что чин представляет вставку в Стоглав, сделанную неизвестно кем, в какое время и по каким соображениям. На мой взгляд, вставка относится к ближайшему к Стоглаву времени и может быть в непосредственной связи с той „соборной книжкой“, которую имел свияжский протопоп. Припомним, что самую важную мысль того послания, где Сильвестр упоминает о свияжском протопопе, составляет наказ для Шуйского-Горбатого, чтобы он всяческими способами старался о переходе Казанцев в православие. „Ничтоже бо тако пользует православных царей – читаем мы здесь – якоже се, еже неверных в веру обращати, аще и не восхотят“.

–696–

Кроме чина принятия магометан, автор заметки о Стоглаве р. № 21 указывает ещё одну вставку, начинающуюся словами: „А о прочем о церковном пении все по уставу творити“... и рассуждающую главным образом о том, чтобы „чести и пети, каноны канархати и говорите не вдруг“, но всё это на самом деле имеется во второй половине 16 гл. обычной ред. Стоглава.⁷⁸⁵

IV

Предыдущие рассуждения показали, что значительная часть Стоглава черпает материал не из „соборной книги“, а, так сказать, из вторых рук. Вывод этот, по существу, ещё не мешает думать, что собор 1551 г. мог быть не только церковным, но и земско-церковным, как выставляет дело Жданов. Последний обратил внимание на лл. 307–339 сб. Волокол. б., теперь И. П. Б. Q. XVII. 50, собирателем коего и частью переписчиком был Евфимий Турков, игумен Волоколамского монастыря, ученик и

самый близкий человек Новгород. арх. Феодосия. Здесь помещены IV и V гл. Стоглава, т. е. речь царя и царские вопросы.

—697—

Последние читаются с неизбежными вариантами, но без существенных отличий от текста, известного по Стоглаву. Из вопросов перенумерованы только 30; остальные 7 идут без нумерации. Затем следуют царские предложения о земских делах, начинающиеся так: „Говорити перед государем, и перед митрополитом, и перед владыки, и перед всеми боляры дияку... Отец мой, Макарий митрополит, и архиепископы, и епископы, и князи, и бояре. Наряжался есми х Казани“ и т. д. Жданов говорит, что всё это списано, по-видимому, Евфимием с подлинника, полученного от самого арх. Феодосия, присутствовавшего на Стоглавом соборе; что Феодосий свой список царских посланий и вопросов получил или сделал, без сомнения, во время самого собора, тотчас после которого удалился в Волоколамск. Всё это, по Жданову, придаёт особенную цену Евфимиеву списку.

Вопросы о земских делах, читающиеся в р. Евфимия и отсутствующие в Стоглаве, следующие: о местничестве, о более справедливой развёрстке поместий между служилыми людьми, о том, как поставить в тягло избывшие его новые слободы, о корчмах, о пошлинах по дорогам и на мостах, о заведении вотчинных книг, о записи даваемых поместий в книги; о вдовых боярынях, о Наганских гостях и послах. Поход на Казань, о котором упоминается в рукописи, был совершён осенью и зимой 1549–1550 г.; в Москву царь вернулся 23 марта 1550 г. Таким образом, заседание, где рассматривались указанные земские дела, происходило после марта 1550 г.

Сопоставляя предложение р. Евфимия: „Да у монастырей, и у князей и у бояр слободы внове починены, и где были старые, извечные слободы, государьская подать и зямская тягль изгибла, и вперед как тому быть? И взрите в дедовы и в баткове в уставные книги, каков был указ слободам, инобы так и ныне учинити“ с 98-ой гл. Стоглава, Жданов говорит: „В начале главы помечено, что об этом приговоре митрополит рассуждал с

царём в сентябре 7059 (1550) года, то есть, ещё до открытия Стоглавого собора. Внесение этого до-соборного рассуждения указывает на то, что собор 1551 г., не сделав никакого нового постановления о слободах, припомнил только преж-

—698—

нее решение относительно этого предмета“. Посмотрим, что представляет 98-ая глава Стоглава. „Лета 7314-го (1550). Сентября в ѿ день – читается здесь – говорил с государем и великом князем отец его Макарий митрополит всея Руси. Приговорил еси государь *преже* сего с нами с своими богомольцы со архиепископы и епископы о слободах наших митрополичих и о архиепископлих и епископлих и монастырских, что слободам всем *новым* тянути з грацкими людьми во всякое тягло и з судом, и мы *ныне* тот приговор помним, в новых слободах ведает Бог да ты государь опричь суда, а ныне наместники твои царевы государевы и волостели возле тех новых иреходцов и *старых* слобожан хотят судити, и в том тем слобожаном нашим запустети, а *преже* того государь твои наместники и волостели наших слобожан не суживали, и ты бы государь своим наместником и волостелем и *впредь* наших слобожан не велел судити, а *ныне* твой царский приговор с нами что в те в новые, слободы вышли посадцкие люди после описи, и тех бы людей из новых слобод опять вывести в город на посад. и о том ведает Бог да ты государь как тебе о них Бог известит, а *впредь* бы митрополитом и архиепископом и епископом и монастырем держати свое *старые* слободы по *старине* о суде и о всяких делах по *прежним* грамотам, а *новых* бы слобод не ставити и дворов многих в старых слободах не прибавливати развее от отца детям и т. д... а из слобод из митрополичьих и из архиепископлих и епископлих и из монастырских которые християне похотят итти в город на посады или в села жити, и тем людям итти вольно о сроце о Юрьеве дни с отказом по *нашему царскому указу*“. Итак, разбирая 98-ую главу Стоглава, мы видим, что в ней соединено митрополичье предложение о слободах и царский указ об них. Митрополит в сентябре 1550 г. поднял вопрос, возникший

вследствие неточного исполнения приговора, изданного до сентября 1550 г. царём вместе с митрополитом о новых слободах. В приговоре, изданном до сентября 1550 г., было постановлено, чтобы все новые слободы тянули вместе с градскими людьми во всяком тягле и суде, а между тем царские
—699—

чиновники, исполняя этот указ, стали применять его неправильно и к старым слобожанам. Поэтому, митрополит в сентябре 1550 г. и обратился к царю с просьбой, чтобы старым слободам быть „по старине“, о чём и состоялось царское постановление. Если это так, то всего вернее думать, что приговор о новых слободах был постановлен между мартом и сентябрём 1550 г. и явился ответом на те предложения, о коих было рассуждение у царя в боярской думе после возвращения из Казанского похода в начале 1550 г. Вообще нет оснований думать, чтобы на соборе 1551 г. рассуждалось о тех земских делах, о коих говорит р. Евфимия. Если обратить внимание на 28-ой царский вопрос р. Евфимия, то мы увидим, что в нём повторяется та же ошибка, что и в известных ред. Стоглава. Здесь он читается так: „кѣи и его мѣсными рѣчами. еже не побѣѣ хрѣтяномъ. и во иноверцѣхъ такое вѣчнїе не творѣца. ꙗко Бѣгъ терпѣи нашему бѣѣтѣрашїю“⁷⁸⁶. В Казанск. изд. Стоглава мы читаем: „вопрос ꙗко. И богомерзкими речми иже не подобает хрестьяномъ“ и т. д. В Суббот. изд.: „вопрѣ ꙗко. ꙗко бѣгомерскими рѣчми ꙗко не побѣѣ хрѣтїаномъ“ и т. д. В Кожанч. изд.: „вопрос ꙗко. иже не подобает хрестияномъ“ и т. д. Таким образом, и в рук. Евфимия, и в Стоглаве один вопрос насильственно разрублен на два: 27-ой и 28-ой⁷⁸⁷, причём вопрос в целом виде должен читаться так: „кленутся именем Божиим во лжу всякими клятвами и лаются без зазору всегда всякими укоризнами неподобными скаредными, и богомерзкими речми иже не подобает хрестьяномъ, и во иноверцах такое безчиние не творится, как Бог терпит нашему безстрашию“. Это опять-таки убеждает нас, что из Стоглава в рук. Евфимия списаны только 4 и 5 глава, а

предложения о земских делах идут из какого-то другого источника, но только не из деяний собора 1551 г.

–700–

✓

Подводя итог сказанному, можно прийти к следующим выводам:

1) из трёх так называемых Сильвестровских посланий с несомненностью принадлежит Сильвестру только одно, представляющее инструкцию Казанскому наместнику Шуйскому-Горбатову и писанное около марта 1553 г.;

2) отписка утешительная неизвестному опальному боярину может принадлежать Филофею, хотя решительных данных против принадлежности её Сильвестру не имеется;

3) если отписка утешительная принадлежит Филофею, то пока нет никаких данных, позволяющих определить, писана ли она до 1521–1522 г. или после, а в таком случае, писана ли она при Василии Ивановиче или в малолетство Грозного;

4) с некоторой долей вероятности первое так называемое Сильвестровское послание от 1550–1551 г. можно приписывать Артемию, что, впрочем, нуждается ещё в дальнейшем подтверждении;

5) наказные списки к приходскому духовенству не извлечены из Стоглава, а сами вошли в Стоглав;

6) редактор Стоглава, кроме наказных списков к приходскому духовенству, пользовался ещё святительской грамотой к царю, царским наказам для монастырей и, может быть, наказными митрополичьими списками в монастыри; последнее ещё нуждается в подтверждении;

7) не известно, пользовался ли и в какой мере редактор Стоглава „сборной книгой“, которая уже существовала в июле 1551 г.;

8) наказные списки приходскому духовенству существовали в нескольких изводах, отличающихся между собою лишь той или другой полнотой, а не последовательностью в расположении материала; последняя у них расходится сравнительно с последовательностью в расположении материала в Стоглаве; не известно, каким именно из изводов

наказных списков приходскому духовенству пользовался редактор Стоглава;

9) вместе с митрополичьими наказами одновременно рассылались и царские;

–701–

10) наказные митрополичьи списки приходскому духовенству существовали уже около ноября 1551 г.: около июля 1551 г. писались наказные митрополичьи списки по монастырям: царские наказные грамоты к приходскому духовенству уже имелись в декабре 1551 г.;

11) Стоглав был составлен к 1560 г.; точнее время его составления можно относить к декабрю 1551 – марту 1554 г.

12) редактор Стоглава часто совершенно механически сводил свой материал;

13) Стоглав в рук. Новг.-Соф. братства № 21 не представляет черновых записей деяний собора 1551 г. и даже не есть более первичная редакция сравнительно с обычным типом этого памятника;

14) чин принятия магометан в рук. № 21 находится в связи с собором 1551 г. и может находиться в ближайшем отношении к „соборной книге“ свияжского протопопа, причём остаётся неясным, была ли эта книга свияжского протопопа Стоглавом или соборным уложением 1551 г.

15) нет оснований думать, что собор 1551 г. был церковно-земским собором;

16) выписки о соборе 1551 г. в рук. Евфимия идут из Стоглава, а имеющиеся здесь же предложения о земских делах были сделаны, по-видимому, в заседании Московского правительства между мартом и сентябрём 1550 г.

Н. Кононов

Шумов С.П. О взаимные отношения духовные училищ и семинарий // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С. 702–717 (3-я пагин.)

–702–

I

Между духовными семинариями и училищами, как близкородственными учебными заведениями, должна существовать тесная связь и взаимо-общение. Семинария продолжает обучение и воспитание духовного юношества в том же духе и направлении, в каком училище его начинает. Насколько училище успешно достигает своей цели, имеет существенное значение для семинарии; наоборот, изменения в учебном строе семинарий должны вызывать соответствующие изменения и в организации училищ. Это, в сущности, не две, а одна школа. Интересно, поэтому, проследить, в каких формах проявляются в действительности отношения между духовными училищами и семинариями, и насколько эти отношения отвечают интересам тех и других учебных заведений.

Наши духовные учебные заведения движутся по путям, начертанным им Уставом. В нём даны и указания на счёт отношений духовных училищ к семинариям⁷⁸⁸.

–703–

Устав ставит училище в учебно-воспитательном отношении под надзор семинарии. Без ведома и одобрения Семинарского Правления училище не может предпринять не только какой-либо важной учебно-воспитательной меры, но и выписать книгу в ученическую библиотеку. Семинария – это опекун, училище – малолетняя сирота. Особенным преимуществом училища является то, что другие сироты с годами становятся самостоятельными лицами, училищу же суждено всегда смотреть из чужих рук. Это положение училища происходит вовсе не от того, что за его жизнью некому, кроме семинарии, смотреть. Во всех своих наиболее значительных действиях оно должно давать отчёт епархиальному архиерею и на его

усмотрение представлять свои предположения. Нормальны ли такие отношения между духовными учебными заведениями.

Подчинение духовных училищ Семинарским Правлениям допустимо только в случае верности следующих двух положений. 1) Педагогический персонал духовных училищ не в состоянии одними собственными силами

—704—

успешно исполнять свои задачи и нуждается в особом контроле и поддержке со стороны компетентных учреждений и лиц. 2. Преподаватели духовных семинарий вполне сведущи не только в своём деле, но и в сфере начального духовного образования и могут оказать училищным педагогам нужную им поддержку и руководство. То и другое положение подлежат строгой проверке, которой мы ниже и займёмся.

За исключением преподавателя приготовительного класса, имеющегося, впрочем, не во всяком духовном училище, а также преподавателя русского языка в 1-м классе, все остальные наставники духовного училища, как и наставники семинарий, назначаются из лиц, окончивших духовную академию. Образовательный ценз преподавателей училищ и семинарий, следовательно, одинаков. Это ещё не значит непременно, чтобы те и другие по своим знаниям и способностям стояли на одном уровне. Преподаватели семинарий могут назначаться из лучших воспитанников Духовных Академий и в таком случае будут иметь преимущество перед своими училищными коллегами преимущество в интеллектуальном отношении. По-видимому, такой порядок применяется и на практике при замещении вакантных преподавательских мест в духовных семинариях, особенно когда последние находятся в столицах и видных губернских городах. Профессорские стипендиаты. если для них не оказывается свободной кафедры в академии, — всегда назначаются преподавателями в семинарии. Но значение этого порядка всё же нельзя преувеличивать. Надо иметь в виду, что особенно выдающихся воспитанников в академии на курсе бывает не много и что среди лучших, занимающих высшие места по списку, не мало встречается таких, которые отличаются от других больше трудолюбием, чем

способностями. Затем сам порядок замещения свободных преподавательских должностей в семинариях лучшими воспитанниками академий производится не без значительных отступлений. Сплошь да рядом бывает, что иные кандидаты академий из числа лучших получают назначение в духовные училища, а ниже их стоящие по списку товарищи посылаются в семинарии. Мы довольно хорошо помним два выпуска воспитанников Московской Духовной Академии 1885–86 гг. оба очень многочисленные, и могли бы из того и другого назвать не мало лиц, окончивших курс с отличием и потом получивших назначение на учительские места в духовные училища, равно как и таких, которые при обыкновенных знаниях и развитии сделались преподавателями семинарий. Да если бы всегда было так, что учителями в духовные училища назначались воспитанники академий, занимавшие сравнительно низкие места в разрядном списке, то всё же о них судить легко было бы нельзя. Как ни скромно было бы их место в списке, всё же они были в силах исполнять требования, обязательные для академических слушателей и окончили курс не *Christi causa*. Зачислять их в разряд лиц, не способных удовлетворительно проходить своё последующее служение обществу – значит дискредитировать не только их, но и воспитавшую их академию. Бесспорно, в их образовании имеются пробелы, но им нельзя отказать ни в умении трудиться, ни в способности мыслить. Если их педагогическая подготовка оказывается недостаточной, то не надо забывать, что и их семинарские коллеги – или вернее судьи и критики, в этом отношении стоят несколько не выше их. Духовные училища, конечно, не свободны от многих и крупных недостатков. Но никем ещё не доказано, что они функционируют в учебно-воспитательном отношении хуже семинарий и своими отрицательными сторонами обязаны преимущественно педагогическому персоналу. Рассматривать преподавателей духовных училищ, как каких-то недорослей, в виду всего сказанного никак не приходится. Но допустим, что для учителей духовных училищ весьма полезно иметь хороших советников и руководителей в столь трудном деле, каково

–705–

воспитание и обучение детей. Могут ли быть этими советниками и руководителями преподаватели семинарий. Если они по своему образованию и педагогической подготовке мало чем отличаются от преподавателей училищ, то не находятся ли в таких условиях, которые дают им возможность не только хорошо изучить порученную им область, но и отчётливо видеть то дело, над которым трудятся учителя училищ. Будем оснований их прав и преимуществ искать в этой именно

—706—

сфере. Знакомясь с условиями деятельности семинарских преподавателей, мы, однако, не находим ничего такого, что позволяло бы им относиться к преподавателям училищ так, как относятся учителя к ученикам. Учащиеся, предметы обучения и сама его постановка в духовной семинарии и училище не одинаковы. Большинство семинаристов уже юноши. Сравнительно с воспитанниками училищ они отличаются более организованной психикой, более отчётливо выраженными привычками и влечениями, большей способностью и навыками к умственному труду и связному мышлению. Большую разнородность и сложность содержания имеют и изучаемые ими курсы. Спустя — два года пребывания в семинарии они приступают к изучению таких отвлечённых дисциплин, каковы логика, психология, философия. В зависимости от всего этого стоит и самое преподавание. Применительно к развитию своих воспитанников преподаватель сообщает своей беседе с ними всё большую систематичность, вводит в неё целые ряды аргументов и доводов, от фактов чаще и чаще обращается к управляющим ими законам. В старших классах семинарии преподавание, не смотря на запрещения циркуляров, носит характер лекций. Значительно иначе идёт дело в училище. Здесь учащиеся ещё дети. Характерными чертами их душевной физиономии являются более подвижные чем отчётливые состояния, недостаточная сосредоточенность и недостаток навыка к умственному труду, преобладание памяти и воображения над мышлением. Эти особенности детской психики неминуемо отражаются на деятельности учителя. Излагая своим питомцам тот или иной предмет по возможности

наглядно и конкретно со строгой экономией во времени, он постоянно следит за тем, чтобы они отнюдь не оставались в роли пассивных слушателей, а принимали деятельное участие в усвоении его объяснений, и знакомя с предметом, показывает в тоже время, как надо трудиться над его изучением, давая работу, отмечает и способ её приготовления. При исполнении этих функций он по незрелости своих слушателей вынужден бывает входить в такие подробности, применять-таки приёмы, которые уместны только на этой стадии обучения. Преподаватели духовного училища и семинарии могут быть

—707—

оба очень хороши, но каждый на своём месте и только в отношении его. Успехи, ими достигаемые, касаются не всего педагогического дела, а только части. Как бы ни совершенствовался наставник семинарии в преподавании логики, психологии, философии и других семинарских наук, он не приобретает благодаря этому знаний, как надо преподавать арифметику, русский язык, географию и др. предметы училищного курса. Та дальнорзкость, которую он проявляет во всём, что к его сфере относится, может быть даже причиной ошибок с его стороны, когда ему придётся встретиться с фактами и явлениями, касающимися начального духовного образования. Он может понимать последние в духе тех наблюдений и заключений, какие он привык делать в своей сфере. И как преподаватель училища, перейдя в семинарию, в оценке своих слушателей и обращении с ними допустил бы, по крайней мере на первых порах, приёмы более уместные в низшей школе, так и преподаватель семинарии, поставленный в положение учителя училища, мог бы не раз ошибиться на счёт своих новых питомцев и их обучения. Поменявшись ролями, тот и другой должны были бы изменить во многом свою тактику, отрешиться от одних, излишних в новом положении, действий и приёмов и выработать другие, иначе говоря, тот и другой должны пройти новую школу того, как должны обучать и воспитывать.

По-видимому, у преподавателей семинарии есть средство, несмотря на отдалённость своего положения от училища, верно

определять, как там идёт учебное дело. Ведь училище шлёт своих воспитанников для дальнейшего образования не куда-либо, а именно в семинарию, и потому, насколько они знающие и развиты, преподаватели семинарии могут судить о ходе и состоянии учебного дела в училищах. Но при ближайшей оценке средство это не представляется особенно значительным. Составить полное представление об известном факте – значит знать не только то, из чего состоит этот факт, но и то, от чего он произошёл. Преподаватели семинарии могут, конечно, хорошо ознакомиться с развитием и способностями училищных воспитанников, поступивших в семинарию, но им остаётся неизвестным, почему развитие и познания этих воспи-

–708–

танников именно таковы, а не другие. Успехи учащихся – есть факт, зависящий от многих причин. Преподавательский персонал, материальный бюджет, подбор учащихся, администрация училища, учебная система – вот те факторы, совокупным действием которых достигается то, что называется знаниями и развитием учащихся. Какой вид в духовном училище имеет каждый из указанных сейчас факторов, каковы совместные их действия? об этом преподаватель семинарии, сколько бы он ни вникал в знания и развитие пришедших из училища воспитанников, будет иметь лишь приблизительное, гипотетического характера представление.

В виду всего этого мы не иначе, как скептически, можем отнестись к тому, чтобы преподаватели семинарии были авторитетными судьями и советниками учителей училищ. Того близкого знакомства со предметом, задачами и условиями деятельности преподавателей училища, какое должен имеет всякий, кто хочет сказать на счёт этой деятельности веское слово, у преподавателей семинарии нет и быть не может. Производит ли преподаватель семинарии по поручению начальства ревизию духовного училища, экзаменует ли окончивших училище воспитанников, рассматривает ли программы и методы училищного преподавания – не особенно значительные теоретические сведения о начальном образовании, вынесенные из академии, отрывочные, наспех

сделанные наблюдения училищного строя на месте, и столь же скороспелое знакомство с училищными воспитанниками во время приёмных экзаменов – вот всё, на чём он основывает в таких случаях свои суждения и приговоры. Если он не желает в своих заключительных выводах отделяться общими местами или указаниями и предложениями училищным педагогам того, что они давно и хорошо знают, и войдёт в подробные объяснения, какова должна быть постановка учебно-воспитательного дела в училище, то он рискует наговорить много такого, что совершенно неприменимо в учебной практике. Не имея под руками вполне определённых сведений, на основании которых можно было бы, для себя ли лично или для других, объяснить, почему воспитанники такого-то училища плохо подготовлены, наставники семинарии, как это ни

–709–

странно, составляют свои на этот счёт суждения под влиянием очень распространённого в обществе и печати мнения, которое всю ответственность за неуспех учебного дела возлагает на педагогический персонал. Особое расследование училищного строя на месте нередко показывает, что такие заключения ложны и что причины неудовлетворительного состояния школы лежат далеко не в учительском персонале.

И так оба положения, служащие основанием существующих отношений между семинариями и училищами, совершенно неосновательны. Подчинять духовные училища в учебно-воспитательном отношении духовным семинариям – значит признавать, что учреждения, незнакомые близко и непосредственно с известного рода делом (начальным обучением и воспитанием, например) могут руководить учреждениями, специально этим делом занятыми и в большей степени его знающими.

II

Эти соображения станут ещё более убедительными, если мы постараемся определить, какого рода помощь и содействие оказывали и оказывают Правления Семинарий духовным училищам. Дело в этой сфере обстоит довольно печально. Мы затрудняемся указать какую-либо педагогическую меру, которой

училища были бы обязаны семинарии, и которая оказала бы на училищный строй благотворное влияние. По-видимому, свою деятельность и отношения к духовным училищам Правления Семинарий проявляли более в указаниях и жалобах на неудовлетворительную подготовку училищных воспитанников. Эти жалобы, дойдя до Учебного Комитета, вызывали с его стороны особые циркуляры по адресу училищных Правлений. Последним ставилось на вид, что если они не будут удалять своих воспитанников перевода в семинарии с большой разборчивостью, то у них будет отнято и само право перевода. Правления училищ оказались неисправимыми, и порядок поступления абитуриентов училищ в семинарии был изменён: были восстановлены приёмные экзамены в семинариях. Это был большой шаг назад, сделанный в особенно неудобное время, когда экзамены, осуждённые

–710–

давно в педагогической литературе, стали терять кредит и в школьной практике. Зачем понадобилась эта мера, непонятно. И без того Правления Семинарий были снабжены всевозможными полномочиями относительно училищ, могли рассматривать и налагать своё veto на постановления Училищных Правлений и производить даже ревизию всего училища. Приёмные экзамены в такой же мере способны увеличить ресурсы духовных семинарий, в какой придало бы силы военному отряду снабжение его негодным оружием старого образца. И тот факт, что мера эта была вызвана отзывами Семинарских Правлений о состоянии училищ бросает некоторую тень на семинарских педагогов. Неужели они не могли указать более надёжного средства к улучшению учебного дела в училищах, и неужели восстановлением приёмных экзаменов можно добиться сколько-нибудь этого улучшения. Насколько они, семинарские педагоги – далеки от истинной оценки этой, вызванной ими меры, можно судить по тому, что Правление одной Семинарии⁷⁸⁹ испрашивало в надлежащем месте разъяснения, имеет ли оно право, производя приёмные экзамены училищных воспитанников, делать свои заключения о состоянии учебного дела в училище и о мерах по его

улучшению, – как будто Правление Семинарии не могло раньше подвергать всевозможному обсуждению деятельность училищ, и как будто приёмные экзамены есть особенно хорошее средство уяснять ход и состояние училищной жизни. Содействуя появлению на свет Божий приёмных экзаменов, Семинарские Правления просмотрели такую крупную ненормальность училищного строя, вредно на нём отзывавшуюся, как отстранение почти всех преподавателей училища от участия в обсуждении педагогических дел и вопросов в собраниях училищного Правления. Эта ненормальность недавно устранена, и, смеем сказать, в этом акте Семинарские Правления несколько не повинны – ни прямо, ни косвенно.

Скептическое отношение к способности и умению Семинарских Правлений разбираться в делах духовных училищ поддерживается в нас и некоторыми фактами, ка-

–711–

сающимися собственными делами семинарий. В одной семинарии среди воспитанников стали развиваться заболевания расстройствами нервной системы. Начальство заведения уведомило о столь печальном явлении центральное духовное управление, которым был выработан и потом сообщён Правлению Семинарии целый ряд мер против болезни. Эти меры циркулярно были рекомендованы и вниманию других семинарий. Все они таковы⁷⁹⁰, что разумное их применение должно значительно поднять физическое здоровье учащихся; но мы всё-таки недоумеваем, зачем нужно было обращаться за ними так далеко: их не трудно было при содействии врача заведения выработать на месте. Любопытно то, что меры, вызванные нуждами одного учебного заведения, рекомендуются и всем другим. Это сделано, очевидно, в том предположении, что другие семинарии, в случае появления среди их воспитанников аналогичных заболеваний, не все сумели бы предпринять то, что нужно. Если Правления семинарий в борьбе с собственными невзгодами не всегда оказываются способными найти нужные средства, хотя это иной раз бывает и не очень трудно, то тем менее они могут придумать что-либо вполне полезное и целесообразное, когда им придётся иметь

дело с нестроениями училищ, жизнь и строй которых им гораздо менее известны, чем собственные.

Опека семинарий над училищами понижает самостоятельность последних. Едва ли нужно доказывать, что как отдельные педагоги, так и весь педагогический персонал учебного заведения могут в своей деятельности встречаться с такими фактами и вопросами, которые бывают не предусмотрены циркулярами и объяснительными записками и которые должны обсуждаться и объясняться самими педагогами школы на основании тщательного их изучения и сопоставления с другими вопросами и фактами. Другими словами, как отдельному педагогу, так и всей их корпорации должны быть свойственны инициатива и самостоятельность. Но этого именно и не достаёт как семинарским, так и училищным педагогам. Целыми годами жизнь

–712–

учебного заведения течёт по однажды проложенному руслу. Если случится какое либо более или менее выдающееся в учебно-воспитательном отношении событие, то оно или оценивается персонами школы ниже своей действительной стоимости, или если его необходимо заслушать и обсудить, наводятся предварительно, где следует, справки, какое решение по поводу события может встретить благосклонный приём свыше, или дело целиком переносится в другую инстанцию, и в меньшей степени применяется единственно правильный образ действий, который основывается на тщательном изучении факта и вызвавших его причин. Благодаря своей зависимости от Семинарского Правления Правление училища может быть особенно склонно к такой именно тактике. Помня наказ Устава во всех трудных и недоуменных делах обращаться к Семинарскому Правлению. Правление училища усомнится иной раз решать и такой вопрос, какой был бы ему вполне по силам, и предоставит эту задачу Семинарскому Правлению. Но чаще оно будет и важные дела приравнивать к обычным и решать их в духе последних. Обращаться к Семинарскому Правлению за советом и помощью для него совсем не интересно. Ведь это значило бы сознаваться в своей

слабости и неумении разбираться в своих собственных делах и искать их решения там, где ими специально не занимаются. У кого будет охота делать такие признания. Как однако ни будет поступать Правление училища: будет ли оно важные свои дела отдавать в руки Семинарского Правления или будет сокращать число таких дел, в том и другом случае оно причинит немалый ущерб своей самодеятельности. Неблагоприятно будет действовать на училищный персонал и такая мера, как восстановление приёмных экзаменов в семинариях. Если раньше преподаватель училища в своей педагогической деятельности справлялся с программами и объяснительными записками и восстанавливал в памяти и сознании требования педагогики, то теперь он в большей степени будет руководиться тем, что можно будет назвать семинарской педагогикой. Он будет употреблять свою энергию на то, чтобы „потрафить“ семинарскому наставнику, от замечаний которого он стал теперь особенно зависеть. Это положе-

–713–

ние преподавателя училища, унижительное для него, вредное для учебного дела, тем большей представляется аномалией, что тот же преподаватель недавно был облечён правом обсуждать в Правлении училища все педагогические вопросы и дела. Какую же энергию он может здесь проявить, какой совет подать, когда он бывает так связан разными чужими мнениями и указаниями, предлагаемыми ему к сведению, исполнению и руководству? Можно ли в таком положении проявлять самодеятельность и самостоятельность.

III

Итак, постановления и требования Училищного Устава, определяющие отношения Семинарских Правлений к духовным училищам, должны быть пересмотрены, и сам характер отношений должен быть изменён. Включение в сферу влияния Семинарского Правления духовных училищ излишне осложняет обязанности Правления, не принося существенной пользы самим училищам. Пора перестать смотреть на преподавателей училищ, как на недорослей, и пора поставить их во всём наравне с преподавателями семинарий. Они должны

относиться друг к другу не как ученики и учителя, а как сотоварищи и коллеги. В прежнее время, когда они различались между собой по образованию, было ещё некоторое основание смотреть на них как на высшую и низшую личности: но это время прошло, и давно пора исчезнуть отличавшим его отношениям и фактам. Но вместе с тем никоим образом нельзя допустить и того, чтобы оба учебные заведения – Семинария и училища и их педагоги были совершенно изолированы друг от друга. – Это родственные учреждения и лица и между ними должна существовать близкая связь. Существенно-важно, чтобы в училище шло дело так, чтобы потом в семинарии его на пришлось бы переделывать заново; с другой стороны, и всё то хорошее, что принесут с собой воспитанники училища в семинарию, должно находить здесь тщательную разработку и широкое развитие. Педагоги обоих заведений должны быть в известной мере и степени между собой солидарны. Но эта солидарность должна основываться не на началах подчинения и господ-

–714–

ства, а совместного труда. В известное время года преподаватели семинарий и училищ должны собираться в одно общество и коллективно изучать касающиеся их дела вопросы. Таких вопросов, которые интересны для тех и других преподавателей, может быть много. Письменные сочинения, которым придаётся такое значение в семинарии, имеют своё начало ещё в училище; внеклассное чтение, столь важное для умственного развития учащихся, должно быть надлежащим образом поставлено и в низшей и в средней школе. Организация этих предметов получила бы значительно иной вид и там, и здесь – в училищах и семинарии, если бы она сделалась предметом обсуждения на общих собраниях преподавателей обеих школ. Благодаря этим собраниям и наглядное преподавание, быстро идущее вперёд в западной школе, усиленно проводимое и в нашей светской, получило бы более широкое применение и в духовной школе. Не говоря об училищах, где всё должно излагаться и изучаться наглядно, этот метод был бы уместен и в семинарии при изложении таких наук,

каковы гражданская и церковная история, литургика, библейская история и даже священное писание. На наглядные пособия нужны средства, и они скорее явились бы, если бы о них ходатайствовало, где нужно, целое собрание преподавателей училищ и семинарий, а не отдельные педагоги, голос которых часто никто, кроме них самих, и не слышит. Относительно обучения древним языкам в духовно-учительской сфере – существует мнение, что в училищах внимание преподавателя и учащихся должно быть сосредоточено главным образом на грамматике, в семинарии на чтении и переводе текста. Если бы на общих собраниях это мнение было подвергнуто пересмотру, то, быть может, оно было бы заменено другим, более, на наш взгляд, правильным, согласно с которым и в училищах грамматика не должна занимать доминирующего положения и мерилom знакомства ученика с языками должно служить не знание грамматических раритетов, а умение толково читать и переводить текст. Весьма возможно, что собрание коснулось бы и вопроса об экзаменах, но оно решило бы его скорее в том смысле, что не только не нужно увеличивать число экзаменов, одинаково тягостных

–715–

для учащихся и учащихся, но их следует сократить, оставив только выпускные. Удобно было бы на собраниях преподавателям училищ и семинарии *sine ira et studio* обсуждать и вопрос о не всегда достаточной подготовке училищных воспитанников и причинах, от которых она зависит. В результате занятий собраний получилась бы масса ценного материала, который потом с великой пользой мог бы пойти в дело при реформе духовно-учебных заведений, столь необходимой и желательной.

Такие предположения и ожидания вполне уместны. Хотя на собраниях, по крайней мере на первых порах, будут присутствовать люди, не привыкшие мыслить и работать коллективно, но они будут чувствовать и вести себя здесь иначе. Они соберутся не для того, чтобы непременно кого-нибудь поучать или только поучаться. Их права будут одинаковы, и каждый, независимо от того, учитель ли он

училища или семинарии, свободно может возбуждать вопросы и высказывать по поводу их свои соображения. Столь живое дело, как выяснение сущности и задач педагогического дела, мер и средств к улучшению его в школе, не может не увлекать их и не интересовать. Насколько не приятно бывает иногда принимать к сведению и руководству готовое решение близкого и знакомого вопроса, составленное иной раз не совсем компетентными лицами, настолько интересно принимать участие в его изучении и разработке. Не останется на собрании места для начальствования и подчинения, но зато откроется широкий простор для соревнования. Если преподаватели семинарии действительно стоят в умственном отношении выше преподавателей училищ, то ничто не будет мешать им показать своё превосходство и на собрании. С другой стороны, и преподавателям училищ представится много случаев заявить, что они способны не только выслушивать чужие мнения, но и самостоятельно мыслить. Так люди будут приучаться ценить друг друга не по рангу и положению, а по знаниям и способностям. Необходимость считаться на собрании с чужой мыслью благотворно подействует на многих, заставит проснуться от сна тех, кто к нему расположен, и направить на путь самокритики и самопроверки лиц, слишком в себе уверенных. Возможно всё-

—716—

таким, что совместная работа членов собрания будет осложняться взаимными пререканиями и недоумениями, но мы настолько верим в культурность и образованность педагогов наших духовно-учебных заведений, что думаем, что эти пререкания, если они случатся, будут проходить бесследно и скоро уступят место отношениям, основанным на взаимном понимании и уважении. Эти качества должны быть особенно присущи духовным педагогам и при настоящих условиях и порядках в меньшей степени у них могут быть.

Остаётся сказать несколько слов о том, где и когда могут происходить собрания преподавателей училищ и семинарий. Самым приличным местом для них, конечно, должна быть признана семинария. Что касается времени для устройства и

созыва собраний, то таким временем, по нашему мнению, могли бы быть первые дни рождественских каникул. Эти дни свободны от учебных занятий и приходятся на конец поста, когда жизнь всюду ещё носит деловой характер. Бесспорно, что после длинного осеннего семестра преподаватели не могут не чувствовать себя утомлёнными и не желать отдыха; но они во всяком случае в состоянии будут уделить ещё два–три дня на новое живое дело, обещающее им немало интересных и разнообразных впечатлений. Новые места, новые люди и новые речи – всё это принесёт им приятный отдых, а не утомление. Идут же с успехом съезды народных учителей, приходящиеся часто на каникулярное время. Там, где училища далеко отстоят от семинарии, на поездку учителей училищ и их содержание в дни собраний потребны средства, которые не должны быть возлагаемы на тощий учительский бюджет. Эти средства можно заимствовать из остаточных училищных сумм, или они могут составить особую статью училищного бюджета. Они не будут особенно значительны и оплатятся сторицей. Если окажется, что в некоторых учебных округах, в зависимости от местных условий, не могут состояться проектируемые собрания, то из-за этого, конечно, нет резона не допускать их там, где они возможны и исполнимы.

Не смеем думать, чтобы существующий порядок отношений между семинариями и училищами и их педагогиче-

–717–

скими персоналами скоро сменился новым. Сложившиеся в очень давнее время настоящие отношения между обеими школами, по-видимому, отличаются особенной стойкостью и прочностью. Они даже становятся ещё прочнее, вызывая к жизни то, что казалось навсегда исчезнувшим. Но всё это не мешает нам считать их (отношения) глубоко ненормальными и желать, чтобы они скорее отошли туда, где их настоящее место: в область прошлого и отжитого.

С. Шумов

**Воскресенский Г.А. Из церковной жизни
православных славян: Буковинско-Далматинская
митрополия // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4.
С. 718–740 (3-я пагин.)**

–718–

Буковина. – Статистические данные о населении Буковины. – Взаимная рознь русских и румын, и. как следствие её, хозяйничанье в стране немцев, евреев и поляков. – Успехи украинофильской партии. – Вече „Народной Рады“ и резолюции по школьному и церковному вопросам. Надежды, возлагаемые русскими буковинцами на нового митрополита высокопреосвященного Владимира. – Интронизация митрополита Владимира. – Доброе отношение митрополита к русским буковинцам и благодарность митрополиту со стороны буковинского духовенства. – Черновицкий университет в 1902–1903 г. Незначительный % учащейся в университете русской молодёжи сравнительно с румынской и причины этого явления. Новая бурса для православных русских учеников в Черновцах. – *Далмация.* – Статистические данные относительно далматинско-истрийской и боко-каторской епархий за 1903 год. – Задрская богословская школа в 1902–1903 учебном году. – Заседания св. синода буковинско-далматинской митрополии в Вене. – Канонические посещения епископом преосвященным Никодимом Милашем сербской церковной общины в Вене. – Закладка нового соборного храма в г. Которе. – Годичное собрание членов фонда вдов и сирот священнических ни далматинско-истрийской епархии. – Пастырские собрания в Далмации. – Насилия католических властей в Истрии по поводу движения двух католических сёл в православие. – Вопрос о введении в Далмации, католического богослужения на славянском языке.

В июне 1902 г. императорско-королевская статистическая центральная комиссия обнародовала статистический обзор населения в цислейтанской части австро-венгерской монархии по государственной переписи от 31 декабря 1900 г. Обзор этот

имеет официальное значение в Австрии на первое десятилетие XX-го века. По этому обзору в Буковине жителей 730195 душ, из них православных 500262

–719–

(по шематизму буковинской архиепископии на 1903 г.⁷⁹¹ в ней значится православных 518032). В частности, в Буковине по государственной переписи 1900 г. значится русских 297798, румын 229018, немцев и евреев 159486, поляков 26857, венгров 9516 и незначительное количество иных народностей⁷⁹².

До половины XIX-го в. взаимные отношения исконных жителей Буковины – русских и румын были в общем удовлетворительные или по крайней мере сносные. Австрия, Германия и иезуиты способствовали тому, что отношения эти стали изменяться к худшему и в последнее время совершенно испортились. В 50-х годах XIX-го столетия румыны, под влиянием венских политиков, приняли сначала в гражданском, а потом в 70-х годах и в церковном употреблении новоизобретённую венскими учёными румынско-латинскую азбуку, стали выбрасывать из румынского языка все славянские слова и заменять их вновь составленными латинскими словами и фразами. В Румынии явились полки иезуитов, взяли в свои опытные руки воспитание молодёжи, особенно из богатых домов, сильно ударили на православную церковь, и хотя румынские архипастыри успели отстоять неприкосновенность румынской православной церкви, но в румынскую интеллигенцию успела уже крепко засесть мысль о политической и культурной пользе для румын католицизма. Эти новые веяния весьма неблагоприятно отразились на внутренних и внешних отношениях румынского государства и особенно на румынах в Буковине. Они поссорили их с русским народом в этой земле, вызвали взаимную борьбу, разрушили старинные крепкие традиционные начала и повели их на скользкий путь страстей и посторонних увлечений: они сделали из буковинской православной церкви, которая всегда была и теперь должна бы быть народной силой и опорой, предмет политической игры и страстей, и подвергли её влияниям политических расчётов

правительства. Всё это очень ослабило силы буковинских румын и

–720–

русских и дало возможность различным чужим насельникам – евреям, немцам, полякам и др. совершенно завладеть страной со всеми её богатствами. Политическое и экономическое положение буковинских румын и особенно русских сделалось в последнее время прямо невыносимым. Все власти, чины и должности – за весьма малыми и незначительными исключениями – теперь в руках людей совершенно чужих для исконных буковинцев, – людей, не понимающих ни их языка, ни потребностей; на все вакансии, где бы они ни оказались, высылаются с Запада все новые и новые „культуртрегеры“, которые, водворившись в Буковине, сейчас же начинают основывать свои „Verein-ы“ или „Towarzystwa“ и живут себе припеваючи. Да, все должности замещаются там чужими и иноверцами. Возьмём ли местное управление, или суд, или дирекцию православного религиозного фонда и т. д., – повсюду там, начиная с наивысших чиновников и до низших служащих – за самыми незначительными исключениями – чужие. Затем вся торговля, промыслы, фабрики, кредитные учреждения и т. д. – в руках евреев, немцев, поляков, но только не русских и не румын. В частности, буковинским православным религиозным фондом, образовавшимся из огромных имуществ монастырских, заправляют почти исключительно немцы католического и лютеранского вероисповедания и, сами будучи подчинены только центральному министерству, управляют им совершенно самостоятельно, не спрашиваясь православной консистории, которая по идее должна бы ведать это дело. Удивительно ли, что суммы фонда расходуются часто на цели, не только не имеющие ничего общего с православием, а даже прямо ему противоположные, как напр. на казармы и прямо на военные надобности или на курорты для офицеров и чиновников, на горнозаводское дело и сахарные заводы, на помещения местных управлений и судов, на правительственные школы, на униатскую бурсу и т. д. Словом, на всё, что хотите, есть деньги в фонде, только нет их на то, на что они именно должны быть.

Из учредительного акта известно, что религиозный фонд основан для целей православной буковинской церкви, содержания её духовенства и православных школ. А что видим на деле? На средства

–721–

религиозного фонда выстроены великолепные дворцы – казармы, прекрасные помещения для управителей-чиновников и даже для их слуг, а большинство православных русских священников томятся в хатах, в большинстве случаев, даже не заслуживающих названия человеческого жилища. На средства фонда построили дорого стоящий сахарный завод, а большинство православных старинных церквей покривились и вáляются; если же православные русские обращаются к религиозному фонду с просьбой о пособии, чтобы свою церковь по крайней мере как-нибудь поправить или построить дом для причта, то получают обыкновенно один тот же ответ, что на такие предметы в религиозном фонде денег нет⁷⁹³...

Положение, действительно, получается такое, что православным русским в Буковине не на кого опереться или надеяться, а остаётся им самим развивать свои народные силы и самим стоять и ратовать за свои интересы и права. К сожалению и в чисто-русских слоях буковинского населения в последнее время возник опасный раскол, под влиянием пропаганды украинофилов, проникшей сюда из соседней Галиции. Этот раскол разделил местную интеллигенцию, духовенство, частью и народ на два враждебные лагеря. Украинофильская партия, принятая правящими немцами под особое покровительство, делает в последнее время значительный успех не только среди интеллигенции, но и в народе. Орган этой партии „Буковина“ сообщает следующее об успехах украинофилов за 1902 год. Кроме существовавшей раньше бursы для городских воспитанников, при Народном Доме устроена новая бурса специально для крестьянских мальчиков; Народный Дом имел до 1000 корон (=франков) членских взносов и около 200000 оборота с капиталом в 65 тыс. корон; в 1902 г. украинофилы основали 10 народных читален и 15 земледельческих обществ; учреждён кружок украинских

девушек с библиотекой и читальней; для вспомоществования украинским воспитанникам учреждено общество под названием „Школьная помощь“. Под председательством проф. Мильковича начало своё существова-

–722–

ние учёное „историческое общество“. Попович, один из видных деятелей партии, составил хрестоматию для средних учебных заведений, а проф. Иеремийчук напечатал сборник проповедей и молитвенник для украинофилов; построены две новых народных школы и открыто до 30 русских школьных отделений. Директором черновицкой гимназии назначен украинофил, латинский язык в пятом классе преподаётся по-малорусски; введено в школах русское церковное и светское пение⁷⁹⁴. Народная же партия староруссов или русофильская поставлена в жалкие условия жизни и доведена можно сказать до крайней степени материального и духовного обнищания. Из отчёта состоявшегося в октябре 1902 года годовичного собрания членов общества „Русско-православный Народный Дом в Черновцах“ видно, что в отчётном году приходу было только 2171 кор., расходу 643 кор., наличных денег в кассе всего 1528 кор.⁷⁹⁵. Бывший раньше в руках русофилов Народный Дом теперь находится в полном распоряжении украинофилов. Наличный же капитал первых так мал, что о постройке собственного Народного Дома для русофилов пока не может и речи, хотя именно в открытии Народного Дома чувствуется самая настоятельная нужда, так как он мог бы послужить центром, вокруг которого могли бы сплотиться в дружном противодействии врагам русской народности все разрозненные силы русской народной партии.

Лишённая своего Народного Дома и не располагающая средствами для его учреждения, народная русская партия в Буковине заявляет свой голос на народных собраниях, каковые собрания разрешены австрийскими законами. Таких собраний (вече „Народной Рады“) было несколько в 1903 году. Первое состоялось 9 апреля 1903 г. в среду на пасхе в г. Коцмане⁷⁹⁶, второе 30 апреля в г. Станов-

–723–

цах⁷⁹⁷. Скажем несколько слов о первом. После торжественной литургии 9 апреля с произнесением приличествующей случаю проповеди, состоялось под председательством окружного протоиерея А. Велигорского само вече в присутствии депутатов-священников, редактора „Православной Буковины“ К. И. Козаркевича, нескольких университетских слушателей и до 300 членов из народа. Присутствовали также правительственный комиссар и депутаты украинофилы. Последние старались расстроить вече или по крайней мере умалить его значение, но успеха в этом не имели. Заслушаны были и подвергнуты обсуждению четыре реферата: экономический, школьный, политический и церковный. Авторы первого и третьего рефератов изображали плачевное материальное и политическое положение буковинско-русского народа и в своих резолюциях предлагали меры к его улучшению. По поводу школьного и церковного рефератов войдём в некоторые подробности. Автор первого г. Геровский подвергнул строгой критике нынешнюю школьную систему за то, что она не обращает ни малейшего внимания на нужды и потребности народа. Средних учебных заведений почти нет, а те, которые имеются, не приносят русскому народу никакой пользы, потому что находятся по большей части в румынской части Буковины и ими пользуются только немцы, евреи и румыны. Университет – немецкий и русскому народу не приносит той пользы, которую должен бы приносить. Поэтому референт предложил собранию следующие резолюции. 1) Вече „Народной Рады“ в Коцмане требует изменения теперешней школьной системы и реформы народной школы в том смысле, чтобы обращено было особенное внимание на потреб-

–724–

ности сельского населения. 2) Во всех русских городах Буковины должны быть открыты средние учебные заведения. 3) В черновицком университете должны быть открыты на всех факультетах параллельные кафедры с русским преподавательским языком. 4) Народные учителя не должны, как то часто доселе бывало, играть роли политических орудий и агитаторов в руках всякого рода демагогов. 5) В школах должно

быть устранено фонетическое правописание, обезображивающее русский язык и тормозящее народное просвещение. 6) Буковинско-русская интеллигенция должна – в целях просвещения народа – заботиться об открытии народных читален. – Референт по церковному вопросу редактор „Православной Буковины“ К. И. Козаркевич в кратких, но ярких чертах представил важность православной церкви в жизни русского народа и значение церкви для воспитания народа. Затем указал на неправды, чинимые буковинско-русскому народу со стороны церковных властей, и предложил следующие резолюции. 1) Богослужение и церковные требы в чисто-русских приходах следует совершать исключительно по церковнославянским книгам, проповеди же произносить и преподавать Закон Божий по-русски на буковинском наречии. В смешанных приходах тоже, но сообразно с существующими национальными отношениями. В Черновцах следует совершать богослужение на половину по-церковнославянски, в кафедральном соборе должны регулярно произноситься русские проповеди. В Сочаве, куда ежедневно приходит к мощам св. Иоанна множество русского народа, следует учредить должность постоянного русского проповедника. 2) Официальная переписка приходских канцелярий между собой, с благочинными, с консисторией и наоборот, затем метрические книги и приходские акты должны вестись в русских приходах и в приходах с большинством русского населения – на русском языке. 3) Для приходских библиотек в чисто русских и преимущественно русских приходах следует в целях успешного дальнейшего образования священников покупать на средства буковинского религиозного фонда соответствующие книги православных авторов на русском и иных славянских языках. 4) Все официальные издания, как

–725–

„Candela“ и „Foaia ordinaciunilor“ следует вести всегда в одинаковой мере на обоих краевых языках. 5) Приходы и места окружных протоиереев следует замещать священниками, вполне владеющими языком местных прихожан. Удостоверение в знании требуемого языка выдаёт комиссия, нарочито для этой

цели составленная из советников консистории, профессоров богословского факультета и нескольких священников. Кандидаты на чисто русские и смешанные приходы должны кроме знания русского языка представить удостоверение и в знании богослужебного церковнославянского языка. Удостоверение выдаётся профессором церковно-славянского языка в университете. 6) На богословском факультете черновицкого университета следует как можно скорее открывать по всем теперь существующим кафедрам с румынским преподавательским языком параллельные кафедры с русским преподавательским языком. 7) В средних учебных заведениях повсюду, где есть требуемое законом число учеников следует открывать к существующим румынским законо-учительским должностям параллельные русские, как это уже имеется в черновицкой гимназии. 8) В черновицкой певческой школе следует открыть к существующим румынским классам параллельные русские и наблюдать, чтобы ученики основательно изучали под руководством опытных профессоров русский и церковно-славянский языки и славянские церковные мелодии. 9) Законо-учительские должности в народных школах, где нет соответствующего числа учеников русской народности для учреждения параллельных русских классов, следует замещать только священниками основательно понимающими и имеющими удостоверение о знании русского и церковно-славянского языков. 10) Для успешного изучения Закона Божия следует немедленно позаботиться об издании православных руководств и библейской истории на русском общепонятном языке с этимологическим правописанием как единственным, сохраняющим связь между школой и церковью. Все такого рода издания делаются под надзором комиссии (см. под № 5). Также следует как можно скорее приняться за издание дешёвых, равно и роскошных церковно-славянских молитвословов,

—726—

в целях вытеснения употребляемых униатско-русских. 11) При замещении вакансий в консистории, в консисторских канцеляриях, в кафедральном соборе, в духовной семинарии, в управлении монастырей следует уважать в одинаковой мере и

русское духовенство. 12) При замещении архиепископского престола, на сколько то зависит от консистории, затем при выборах представителей буковинской православной церкви в областную школьную комиссию, при выборах представителей религиозного фонда в областной сейм и в государственный парламент должно быть уважаемо и русское духовенство в такой же мере, как и румынское. Резолюции всех четырёх рефератов приняты были народом единодушно и с воодушевлением⁷⁹⁸.

Предъявляя в вышеизложенных резолюциях свои пожелания, русские буковинцы возлагают надежды на нового своего митрополита высокопреосвященного Владимира, который ещё в качестве администратора буковинско-далматинской митрополии за смертью митрополита Аркадия († 5 марта 1902 г.) старался быть беспристрастным и одинаково удовлетворять справедливые желания и просьбы как румынского так и русского населения в Буковине, почему и назначением его в митрополиты довольны и румыны и русские⁷⁹⁹. Назначение это последовало 4 октября 1902 г., а 28 октября новоназначенный митрополит представлялся в Вене императору австрийскому и вручил ему письменную присягу на верность императору и законам страны. 5 ноября 1902 г. прибыл в Черновцы и торжественно встречен администрацией, во главе с президентом края, городскими властями и представителями православного общества и разных корпораций. 10 ноября состоялось торжественная интронизация (возведение на кафедру) митрополита Владимира. Интронизация совершилась в таком порядке. Начало торжества возвещено было в 5 ч. утра колокольным звоном всех церквей черновицких и 42 выстрелами из пушек. В 8 ч. на площадь у кафедрального собора явился в полной парадной форме батальон пехоты

—727—

с военной музыкой. В 8 ½ ч. утра высокопреосвященный Владимир, в сопровождении особой депутации, состоящей из местных архимандритов, протоиереев и некоторых светских лиц, прибыл в кафедральный собор, где и был приветствован собравшимся там духовенством и мирянами. Последовало

облачение митрополита в архиерейские ризы. Таже самая депутация привела в собор и наместника Буковины – барона Бургиньона, которого также приветствовали духовенство и миряне и как наместника и как императорского комиссара на церковном торжестве. За тем приступлено было к самому акту интронизации. Сперва на немецком, румынском и русском языках была прочитана грамота императора Франца Иосифа о том, что наместник уполномочивается заступать место самого императора при совершении интронизации; после этого наместник торжественно объявил, что преосвященный Владимир, епископ радовицкий, назначается митрополитом Буковины и Далмации и что присяга на верность австрийскому императору уже принесена им. Хор пропел многолетие митрополиту; последний благодарил императора в лице наместника, после чего хор исполнил народный австрийский гимн. Совершение чина интронизации возведено было опять колокольным звоном и пушечными выстрелами. Затем начались поздравления нового митрополита. Первым поздравил делегат буковинско-далматинского св. синода архимандрит Мирон, который при этом передал ему крест и прочёл синодальную грамоту о канонической институции, затем митрополита поздравили наместник от имени правительства и депутаты от имени епископа боко-каторского Герасима и епископа далматинского и истрийского Никодима (лично ни того, ни другого преосвященного не было). На все поздравления митрополит отвечал каждому отдельно. После этих церемоний началась литургия, которую совершал сам митрополит в сослужении 12 священников; служба совершалась частью на румынском, частью на славянском языке, пел же хор румынского певческого общества „Гармония“ только порумынски. Это последнее обстоятельство вызвало понятное неудовольствие среди русского населения и чуть было не привело к явной демонстрации. Конечно, от румынского певческого общества

–728–

нельзя требовать, чтобы оно пело по-славянски, но в Черновцах есть хор семинарских воспитанников, который и

должен был бы петь по-славянски. По окончании богослужения в начале 2-го часа, императорский комиссар отправился домой в сопровождении вышеупомянутой депутации, а потом таким же порядком и митрополит. В 2 часа состоялась торжественная передача темпоралий новому митрополиту императорским комиссаром в присутствии представителей всех властей и патронов. В 4 часа в огромной синодальной зале состоялся парадный обед на 360 лиц; во время обеда военная музыка играла различные пьесы. Первый тост за здоровье императора провозгласил митрополит, после чего следовали многолетие и исполнение национального гимна. Наместник провозгласил тост за здоровье митрополита, были ещё тосты от города, патронов, высших властей и университета. В 7 ½ ч. вечера прибыло в митрополию факельное шествие, причём румынское певческое общество „Гармония“ и хор учительской семинарии пропел серенады – первые по-румынски, вторые по-русски, а военная музыка играла светское поурри композитора Костелецкого. От митрополии тоже факельное шествие направилось к двору наместника, чем и закончилось торжество интронизации митрополита буковинско-далматинского⁸⁰⁰.

Высокопреосвященный митрополит Владимир видимо пользуется симпатиями и румынского и русского населения Буковины. Строгость жизни, простота и деликатность в обращении, глубокая и многосторонняя учёность, мудрость и энергия нового митрополита обещают много хорошего для православной буковинской церкви. Буковинцы – как говорит один из сотрудников „Богословского Гласника“ – ожидают от него автономной в отношении к правительству и конституционной церковной организации с участием светских лиц по примеру двух митрополий в Венгрии и кроме того умиротворения румынского и русского населения края. Православная же церковь в Австро-Венгрии

–729–

ожидает от нового митрополита содействия в деле организации единого общего для империи православного синода, в котором бы все её епископы были членами. Это требуется не только с церковной точки зрения, но и согласно с

императорским указом от 1864 г., равно как вызывается потребностью образования высшей и первостепенной инстанции и потребностью объединения для целей взаимной помощи и успешной совместной обороны против врагов церкви и церковной жизни извне и изнутри⁸⁰¹. Доброе отношение митрополита Владимира и внимание его к нуждам православного русского населения Буковины успели уже достаточно обнаружиться. Он пожертвовал 100 корон (=франков) на русско-православный Народный Дом во Черновцах, принимал деятельное участие в сооружении церкви для русских единоверцев в селе Климовцах, которую он сам и освятил торжественно 6 декабря 1902 года. Он издал распоряжение о том, чтобы все надписи в архиепископской резиденции и духовной консистории были сделаны не на румынском и немецком только языках, как было до сих пор, но и на русском. А главное, когда буковинские украинофилы, с Смаль-Стоцким и Пигуляком во главе, отуманенные последними успехами в делах, касающихся церкви (введение в 1903 г. фонетики в певческие школы), возымели дерзкую мысль овладеть церковью и распоряжаться в ней по своему, митрополит Владимир дал решительный отпор дальнейшим притязаниям украинофилов, что весьма ободрило православную старорусскую партию. Недовольные отпором митрополита украинофилы устроили демонстрацию против него в самой резиденции. Собравшись большой толпой во дворе митрополии, украинофилы в резкой форме протестовали против несогласия митрополита на вмешательство их в дела церкви и с пением украинофильских песен и с шумом отправились домой. В ответ на это представители буковинского духовенства, собравшись 2 июня 1903 г. в Черновцах в количестве 70 человек на своё очередное собрание, констатировали факт печального и крайне-тяжёлого положения буковинской церкви во-

–730–

обще и властности особенно грустный и возмутительный факт наглого вмешательства в дела церкви украинофилов, задавшихся целью во чтобы то ни стало внести смуту в неё, и приняли единогласно следующие резолюции, предложенные

протоиереем и депутатом буковинского сейма о. Г. Бальмош. Собрание духовенства 1) высказывает сожаление, что сыны православной церкви возмущают народ против служителей той же церкви и против её митрополита в цели реализации планов, вредных для церкви и края; 2) выражает своё сожаление и негодование, что одна часть духовенства, совсем забывая своё достоинство и обязанности своего звания впряглась в колесницу украиноманских демагогов и делается орудием разрушения церкви, не обращая внимания на то, что они когда-нибудь пожнут то, что теперь посеют, ибо священники не могут быть выше своего архипастыря; 3) высказывает сожаление и порицание той части духовенства, которая так близорука, что допускает, чтобы волки заходили в стадо, а не исполняет своих обязанностей и не защищает своего дома от разорительного огня; 4) взывает в сём так критическом для церкви времени, чтобы все священники как один стали возле своего достойного архипастыря и чтобы слушались только его, а не полагали бы надежды на тех, которые хотят всё другое, только не блага церкви, и чтобы все как добрые пастыри, с удвоенною ревностью исполняли свои обязанности у своих прихожан, не обращая внимания на их народность, и 5) благодарит своего дорогого архипастыря за его неустрашимый отпор против врагов церкви и её сынов. – Затем после окончания собрания все участники его в полном своём составе направились в 6 ч. веч. 2 июня в митрополичьи покои, где и приветствовали своего архипастыря словами „многая лета“ и „se traiasca“ (да живёт), после чего председатель собрания профессор университета К. Попович произнёс речь, в которой, выражая сыновнюю преданность митрополиту, горячо благодарил его за смелую защиту интересов церкви и за решительный отпор врагам её. Митрополит заметил на это, что он радуется согласию и единодушию с ним духовенства. Это придаёт ему сил и решимости. Но если бы, прибавил при этом митрополит, ему одному

–731–

только пришлось выступить против врагов, то он не потребовал бы штыков, а смело подставил бы грудь свою для

защиты дорогого для него православия. „Я убедился, сказал митрополит, что народ обманут, ибо, знакомясь с ним и спрашивая о его желаниях, я увидел, что народ не знает того, чего требовали его вожди⁸⁰²“. Это говорилось по адресу украинофилов, к которым митрополит раньше имел доверие.

Из статистических данных черновицкого университета за первый семестр 1902–1903 г. видно, что из 602 студентов 145 принадлежат к румынской и только 68 к русской народности. Да и то из этих 68 студентов только 21 – русские буковинцы, остальные же 47 – галичане; из румын же только 10 студентов из Седмиградии и Венгрии, остальные 135 – буковинцы. И так буковинские румыны имеют почти в 7 раз больше студентов в университете, чем русские, между тем как русских в Буковине гораздо больше, чем румын (русские составляют 42%, румыны 32% всего населения Буковины). Где же причины такой скудости учащейся русской молодёжи? „Православная Буковина“ указывает три причины этого грустного явления. Первая причина – расположение гимназий в крае. В Буковине четыре гимназий: в Черновцах, в Сочаве, в Радовцах и в Серете (последняя гимназия только недавно открыта, и потому пока не может идти в счёт). Сочавская и радовицкая гимназии находятся в почти исключительно румынских окрестностях⁸⁰³, так что ими могут пользоваться только румыны. Черновицкая гимназия лежит в округе с смешанным населением⁸⁰⁴, так что может приносить пользу и румынам, и русским. Таким образом румыны до последнего времени имели три гимназии, в которые могли посылать своих детей, а русские – только одну. Вторая причина та, что румыны в радовицком и сочавском округах не так бедны, как русские в северных округах, и потому первым легче содержать своих детей в школах. Третья причина – бездеятельность

–732–

и отсутствие инициативы у русских. „У нас, говорит „Православная Буковина“, – всегда во всякой беде привыкли обвинять других, только не себя. Особенно в последнее время любят всю вину сваливать на румын. Что у нас нет священников, в том виноваты румыны. Что в нашей духовной

семинарии только 6 русских, – виноваты опять румыны. А откуда взять священников и семинаристов, если у нас нет молодёжи в школах? Кто нам запрещает посылать детей в школу? Нам, правда, в этом никто не помогает, мы⁸⁰⁵ не получаем от правительства пособий на бursy, но было бы очень печально, если бы мы не были в состоянии без правительства своими силами содержать бурсу. Возьмём себе пример от русских галичан, которые на границе Руси в Новом Сонче основали бурсу: несмотря на то, что тамошний народ очень беден, даже может быть ещё беднее, чем наш, бурса у них прекрасно развивается. Но у буковинской русской интеллигенции нет охоты жертвовать на общее дело. Можно бы взять себе в пример многих румынских священников, которые стараются высылать ежегодно известное число детей из своего села в школу. Не любить румын за то, что у них больше интеллигенции, чем у нас – смешно. Никто им её даром не дал. То, что у них есть – то труд народный. А у нас между тем нет бурс ни в Черновцах, ни в Серете, кроме украинофильских, поддерживаемых правительством и приносящих нашему народу только вред. У румын уже есть своя бурса также и в Серете, так что в тамошней гимназии в два раза больше румын, чем русских, между тем как серетский округ по большей части русский. Чья тут вина?⁸⁰⁶

Настоятельная нужда в общежитии для православных русских учеников в недавнее время хоть отчасти удовлетворена. 2 сентября 1903 г. состоялось торжество освящения новой бursy в Черновцах. Иметь свой школьный пансион, отличный от украинофильского, составляло давнишнюю мечту русских буковинцев, желающих сохранить свои старорусские исторические традиции и остаться в племенном и литературном единстве со всей Русью. Вот

–733–

почему открытие нового общежития сразу приняло характер события важного и радостного. На торжестве открытия присутствовали все выдающиеся представители русской православной партии: председатель Народного Дома проф. о. Е. Козак, редакторы „Правосл. Буковины“ К. Козаркевич и

„Науки“ В. Козарищук, народный депутат Гакман и много других лиц, интересующихся судьбой православной молодёжи. Принято в бурсу пока 12 человек, но для начала и это хорошо. Присутствовавшие за братской трапезой после освящения бурсы крестьяне – как говорит сотрудник „Науки“ прослезились от радости и благодарности, что отныне есть кому позаботиться об истинном просвещении русской молодёжи⁸⁰⁷.

По шематизму *далматинско-истргйской и боко-которской епархий* на 1903 год⁸⁰⁸, монастырей в первой епархии 3 с 25 иеромонахами, протопресвитерств – 5, приходов – 55, церквей – 83, капелланий – 3, священников – 43, дьякон – 1, домов – 11072, душ – 78416. Перешли в православную веру – 57, из православной веры – 21. Основных школ – 63, средних – 4, учащихся – 3326. Различных фондов имеется – 21 на сумму 569861 кор. (=франков). В боко-которской епархии монастырей – 8, иеромонахов – 18, протопресвитерств – 4, приходов – 43, капелланий – 6, священников – 36, домов – 5281, душ – 29590⁸⁰⁹, учащихся в средних и основных школах – 2770. Фондов в епархии – 16 на сумму 282134 кор. – Задрское богословское училище и общежитие переведены в конце 1902 г. в новое более обширное и удобное помещение. В феврале 1903 г. освящена домовая церковь при училище во имя св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. В 1902–1903 учебном году было 37 воспитанников, из них в I классе – 5, в II – 10, в III – 15 и в IV – 7. Подверглись экзаменам в июне – 34 и успешно выдержали экзамен – 33 воспитанника. Предполагается ввести в про-

–734–

грамму наук преподавание еврейского языка и библейской истории с археологией, каковые предметы доселе не изучались. В конце учебного 1902–1903 г. ректор богословского училища протосинкел Серафим Калик, согласно прошению, по болезни уволен от исполнения ректорских обязанностей с оставлением в должности профессора. На освободившуюся вакансию ректора богословия и общежития назначен профессор синкел Иерофей Цветич.

С 1-го по 14-е мая 1903 г. происходили заседания св. синода буковинско-далматинской митрополии в Вене. В 10 ч. 1-го мая совершено было торжественное молебствие в греческой Свято-Троицкой церкви высокопреосвященным митрополитом Владимиром в сослужении преосвященных епископов: бококоторского Герасима и далматинского Никодима, четырёх священников и двух диаконов. После молебствия тотчас состоялось первое заседание. Кроме митрополита и епископов в заседаниях синода принимали участие с правом совещательного голоса следующие лица: профессор богословского факультета черновицкого университета по кафедре канонического права протоиерей К. Попович и настоятель сербской во имя св. Саввы церкви в Вене протоиерей М. Мишич. Секретарём синода был советник черновицкой консистории протоиерей Д. Бежан. Заседаний синода было 7 и происходили они в ризнице Свято-Троицкой церкви. Рассмотрено было всего 23 вопроса и между ними следующие: 1) о признании за сербской церковью в Австро-Венгрии правильного её названия „православная“; 2) об организации общего периодического епископского собора из всех православных архиереев австро-венгерской монархии; 3) об урегулировании внешних отношений православной церкви к государству в цислейтанской части монархии; 4) об открытии нескольких приходов для православных, живущих вне границ наличных православных епархий, и 5) об организации православного военного духовенства в Австро-Венгрии. Вся деятельность синода прошла строго в духе синодального устава от 21 августа 1884 года, дружно и согласно, и все определения синода были единогласными⁸¹⁰.

—735—

С тех пор, как императорским указом от 23 июня 1896 года сербская церковная община в Вене приписана к далматинско-истрийской епархии⁸¹¹, преосвященный епископ Никодим уже несколько раз официально посетил эту общину – „драгоценный камень в архиерейском жезле своём“, как он назвал её при первом посещении в 1897 году. И в 1902 году в сентябре преосвященный Никодим провёл в Вене целых три недели, в

заботах и хлопотах по различным местным и общепархиальным делам и вопросам. Так он ходатайствовал пред надлежащими властями: 1) о переводе богословского училища и общежития в Задре в новое лучшее и удобнейшее помещение, каковое ходатайство и уважено; 2) об увеличении ежегодной правительственной ассигновки на церковные сооружения в далматинской епархии до 50 тыс. корон в виду многочисленных в этом отношении потребностей и крайне-ограниченной наличной ассигновки (от 16 до 20 тыс. корон на обе далматинские епархии); 3) о скорейшем сооружении храма в г. Сплете, крайне необходимого для тамошних православных сербов⁸¹², и 4) об улучшении материального положения сербского духовенства вообще, и о применении закона 19 сентября 1898 г. о жалованье приходскому духовенству в Далмации к православному приходу в Истрии, в Перое⁸¹³.

18 августа 1902 г. состоялась торжественная закладка нового православного соборного храма во имя св. Николая Чудотворца в г. Которе на месте прежнего, сгоревшего накануне праздника Рождества Христова 1896 года. После литургии, совершённой в маленькой и древней которской церкви во имя св. евангелиста Луки, преосвященный епи-

–736–

скоп бококоторский Герасим в сослужении 18 священников направился при колокольном звоне, пушечных выстрелах и звуках военной музыки на место закладки и там совершил положенное молебствие. Новый храм строится по проекту архитектора К. Ивековича на том же месте, на котором был и прежний, и таких же размеров. Значительные пособия на постройку собора поступили от австрийского императора и министерства просвещения и церковных дел, остальное же будет покрыто добровольными пожертвованиями и страховой премией за сгоревший храм в размере 30 тыс. гульденов.

На основании 27 § устава фонда вдов и сирот православного духовенства в далматинско-истрийской епархии состоялась в Задре 12 февраля 1903 года главная годичная скупщина, на которой заслушан и утверждён отчёт распорядительного комитета об управлении имуществом фонда,

простирающимся до 54 тыс. корон, определено – кому и в какой мере должны быть выдаваемы пенсии и пособия в 1903 году, решены некоторые частные вопросы и избран распорядительный комитет на новое трёхлетие⁸¹⁴.

В далматинско-истрийской епархии, по распоряжению преосвященного епископа Никодима, вот уже несколько лет ежегодно, и обычно в мае месяце, имеют место пастырские собрания по протопресвитерствам. Священники читают рефераты на заданные темы, по всем поставленным на очередь вопросам составляются определения, которые в форме резолюций вносятся в протоколы съезда и представляются на рассмотрение и одобрение в задрскую духовную консисторию. Так было и в 1902 и 1903 годах⁸¹⁵.

В Австрии основным государственным законом обеспечена полная свобода совести и вероисповедания, равно как обеспечено и право перехода из одного вероисповедания в другое, после исполнения предписанных формальностей. В последние годы много тысяч католиков перешли частью в старокатолицизм, частью в протестантство, также в униатство и в гернгутерскую общину. И австрий-

–737–

ские гражданские власти обычно не препятствуют таким переходам. Но совсем иначе обстоит дело, когда один или несколько католиков изъявляют желание перейти в православную церковь, хотя она, как признанная австрийскими законами, должна пользоваться одинаковыми правами с другими признанными вероисповеданиями. На деле же выходит, что гражданские власти не только препятствуют, но прямо делают невозможным католикам переходить в православие, что объясняется сильным влиянием в Австрии католического духовенства, которое проникнуто крайней враждебностью в отношении к православной церкви и которому гражданские власти всегда и безусловно угодяют. А чтобы сохранить видимый след законности, гражданские власти прибегают к различным уловкам и толкованиям закона. Напр., католикам, желающим перейти в православную веру, они говорят: „вы не в нормальном душевном состоянии и потому ваша просьба не

принимается“. Это – самый обычный приём⁸¹⁶. Или же говорят: „вы не знаете различия между католичеством и православием и поэтому не можете выйти из римско-католической церкви“. Если же и после этого католики не отказываются от своего решения перейти в православную церковь, то без дальних околичностей они объявляются бунтовщиками и тогда применяются к ним соответствующие уголовные меры.

Для иллюстрации сказанного приведём один недавний пример. Жители двух сёл Рицманья и Лога, желая иметь у себя церковное богослужение на понятном славянском языке, приняли твёрдое решение в 1900 г. оставить латинскую католическую церковь и перейти в православную. Ради этого они обратились к задрскому православному епископу Никодиму Милашу с просьбой принять их в

–738–

свою паству. Им было сказано, что они предварительно должны исполнить всё, что предписывают на этот случай интерконфессиональные законы в Австрии, и тогда просьба их может быть уважена. Всё требуемое законом они исполнили, и, казалось, дело их должно было пройти без препятствий. Но случилось не то. По предписанию католического епископа в Триесте, куда причислены эти сёла, местным начальством не принято заявление жителей Рицманья и Лога о выходе их из католической церкви, и всё дело таким образом остановилось. По наговору одного униатского священника, который сумел внушить тем людям, что православие и униатство – одно и то же, несколько их изъявили согласие перейти в униатство, что и заявили своему начальству. Однако и на это не согласен был триестский католический епископ, и тогда им отказано было и в этом. Оскорблённые такими поступками духовных и гражданских властей, все жители Рицманья и Лога (в количестве около 1400 душ) в начале 1903 г. решили перейти безусловно в православную церковь. 22 января 1903 г. они в таком смысле подали формальное заявление местному начальству. Представительные и интеллигентные вожаки их произвели сильное впечатление на местных властей своей основательностью и энергией. Заподозрить ненормальность

душевного состояния их оказалось прямо неудобным. А между тем гражданской власти, в угоду римско-католической курии, нужно было найти какой-либо способ, чтобы затормозить и это заявление тех людей. И вот спустя несколько дней, ко всеобщему удивлению, объявлено рицманцам и ложанам, что заявление их не принимается, потому что они не знают различия между католической и греко-восточной церковью и заявление сделали по чужому наговору, – а впрочем они могут это решение обжаловать в центральном управлении в Триесте. Услышав неожиданно такое решение, вожаки подали апелляцию в Триесте в полной уверенности, что высшая власть, если она справедлива, уничтожит решение низшей власти. Прошло между тем и шесть недель, а никакого решения из Триеста ещё не приходило. Решились тогда рицманцы и ложане на новый шаг. Избрали они депутацию из пяти наиболее видных лиц и отправили их в Задр к епи-

–739–

скопу Никодиму просить его ходатайства перед надлежащими властями о скорейшем осуществлении желания их перейти в православную веру, о принятии их в свою епархию и о назначении к ним православного священника. Депутация явилась к преосвященному Никодиму 9 марта. Епископ милостиво принял их, но, прежде чем формально что-либо обещать им, признал за нужное подвергнуть их экзамену, чтобы увериться, по убеждению ли они стремятся перейти в православие и знают ли вероучение православной церкви. Испытание произведено было в консисторской канцелярии, и по ответам испытуемых оказалось ясным и несомненным, что люди это совершенно понимают, что они делают и делают по своей воле и по убеждению, что в православной церкви они найдут удовлетворение духовным своим запросам; а что главное – оказалось, что они хорошо знают различие между католическим и православным учением и это-то познание и привело их к мысли о переходе в православие. После этого преосвященный Никодим Милаш обещал принять их в свою паству, как скоро они исполнят требуемые законом формальности. Это было 2 апреля 1903 года... И что же

случилось? А случилось следующее. Так как рицманцам и ложанам нельзя было сказать, что они ненормальны или что не знают различия между католичеством и православием, то представители гражданской власти прибегли к новой уловке, чтобы только не дать им перейти в православную церковь. Вспомнили они, что некоторые из этих лиц назад тому три года согласны были перейти и в униатство, чтобы только не принадлежать к католической церкви. И вот по внушению триестских католических церковных властей местная гражданская власть дала понять вожакам их, что она согласна уважить прежнее их намерение перейти в униатство. На помощь гражданской власти тотчас явились агенты униатства и энергично принялись за своё дело. Явился в село Рицманье и униатский священник, со стороны униатского епископа и в Вене предприняты были хлопоты о решении этого дела в пользу униатства. Однако этими новыми интригами крайне возмущены были рицманцы и ложане и остались неизменно при своём решении перейти в православную церковь...

—740—

Что-то будет с ними? Неужели и они будут объявлены бунтовщиками и силой принуждены оставаться в римско-католической церкви⁸¹⁷?

Отметим в заключение один любопытный факт, который, кажется, стоит в связи с вышеуказанным. Летом 1903 г. высшее далматинское католическое духовенство совещалось в г. Задре относительно введения славянского богослужения в римско-католических церквях Далмации. Большинство собравшихся на совещание духовных лиц подали голоса за введение славянского богослужения. Депутация от далматинских священников, за несколько дней пред тем представлявшаяся папе, вернулась в Задр и в своём отчёте о переговорах по этому вопросу заявила, что она представила папскому секретарю, кардиналу Рамполле, и председателю кардиналов Кретону мемуар, в котором доказывается потребность повсеместного введения в Далмации славянской литургии, как в интересах населения этой области, так и в интересах католической церкви. Депутация заявила, что она в переговорах

с Ватиканом пользовалась исключительно языком французским, хотя там не раз спрашивали их, понимают ли они по-итальянски. Французский язык далматинской депутации должен был убедить папских советников, что далматинцы – не итальянцы. Депутация посетила и известную коллегия св. Иеронима и выехала из Рима, оставив в папской канцелярии мемуар на французском языке, содержащий просьбу о разрешении литургии на славянском языке в Сплете. Депутация получила уверение, что просьба её будет исполнена⁸¹⁸.

Г. Воскресенский

Тихомиров П.В. Библиография. Новые книги по философии на русском языке // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С. 741–765 (3-я пагин.)

–741–

I

В. Виндельбанд, История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. Перевод со второго немецкого издания Е. И. Максимовой, В. М. Невежиной и Н. Н. Платоновой. Под редакцией проф. СПб. Универс. А. И. Введенского. Том I: от возрождения до Канта. СПб. 1902. Стр. XII+464.

„Имя Виндельбанда, – читаем в предисловии проф. А.И. Введенского к рассматриваемому русскому изданию, – хорошо известно у нас; но ещё далеко не все знают, что его *История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками* во многих отношениях составляет наилучшее из его произведений. Западные критики единогласно называют её изложение в высшей степени живым и увлекательным, делающим её чтение приятным занятием... По ясности и изяществу изложения, соединённым с строгой научностью, на ряду с *Историей новой философии* Виндельбанда можно поставить только *Историю новой философии* Куно Фишера. Но и от него Виндельбанд отличается некоторыми ценными сторонами. Куно Фишер имеет в виду несколько иные задачи и потому следит за связью и взаимными влияниями философии с другими факторами общеисторического процесса не так широко, как это делает Виндельбанд, которому удалось составить такую книгу, что

–742–

при её помощи читатель легко объединяет свои познания по истории новой философии с другими областями истории в одну цельную картину исторического процесса. А такая книга для нас существенно необходима: очень часто приходится наблюдать, что история философии, история литературы, политическая история и т. д. размещаются в уме, как бы каждая в особый

ящик, нисколько не поясняя и не дополняя друг друга, так чтобы из всех них складывался единый образ исторического процесса, взятого в его целом... Кроме того, *История новой философии* Куно Фишера изложена в 9 объёмистых томах, так что доступна лишь небольшому кругу читателей и ни в коем случае не может быть употребляема, как учебник при преподавании истории философии. Книга же Виндельбанда составляет лишь два тома обычного размера и по характеру своему одинаково пригодна как для большой образованной публики, так и для учебных целей. В той части предисловия к первому изданию, которой Виндельбанд не воспроизводит во втором, он сам говорит, что имел в виду изложение, составляющее середину между столь обширными сочинениями, как Куно Фишера, и учебниками, которые по своей сжатости не могут служить книгой для чтения... Издавая это произведение Виндельбанда и горячо рекомендуя его, я, конечно, не хочу этим сказать, что подписываюсь под всеми его взглядами; но я считал бы себя не в праве снабжать редактируемый перевод полемическими примечаниями; а мои разногласия с Виндельбандом нисколько не мешают мне считать его книгу необычайно полезной для русских читателей, особенно если они не захотят пассивно усваивать выводы и обобщения Виндельбанда, а станут проверять каждый из них при помощи фактов и соображений, приводимых им в пользу своих заключений. Тогда они и сами заметят, где он поддаётся увлечениям, а где опирается на твёрдую почву; ибо как бы ни увлекался Виндельбанд, факты он воспроизводит самым добросовестным образом“ (стр. V–VII). Рассматриваемая книга Виндельбанда, по нашему мнению, вполне заслуживает такого отзыва и такой рекомендации. Немецкие профессора философии, как нам самим неоднократно приходилось слышать, нередко упрекают Виндельбанда в

–743–

субъективизме и не рекомендуют студентам по его книгам изучать историю философии; но если изучение не предполагает непременно слепого доверия к изучаемому содержанию, а должно сопровождаться самостоятельным размышлением над прочитанным и критической проверкой аргументации автора и

приводимых им фактов (а такой именно характер и должны носить философские занятия), то субъективизм Виндельбанда отнюдь не должен никого отвращать от чтения его книг, а скорее даже, напротив, он образует благоприятное условие для поддержания и изощрения в читателе критической внимательности. Во всяком случае, это – более интересное и полезное для учащегося чтение, чем рекомендуемое некоторыми (напр., проф. Штумпфом в Берлине) вместо того чтение Истории философии Ибервега-Гейнце (последняя тоже имеет свои бесспорные и ни с чем пока не сравнимые достоинства, только – не для учебных целей). К тому же, субъективизм Виндельбанда не так уже и велик. Об искажении и замалчивании фактов или об извращении мыслей того или иного философа, понятно, не может быть и речи. Можно говорить только вместе с самим Виндельбандом о своеобразном „понимании всего хода развития, связующей группировке и критическом освещении философских систем“ (предисл. к 1 нем. изд., стр. X). Но это обуславливается уже собственными задачами труда и образует скорее его заслугу, чем недостаток.

О задачах своей книги сам Виндельбанд в предисловии к 1 немецкому изданию говорит следующее: „Книга эта возникла из моих занятий методом философии, наведших меня, вместе с исследованием исторического происхождения методологических направлений, на вопрос: многими ли из своих воззрений великие системы обязаны установленным ими методам и многими-ли, с другой стороны, движению общей культуры и приобретениям остальных наук? При этом выяснилось, что творческое значение философских методов, кроме редких исключений, довольно ничтожно“ (стр. IX). Помимо этой собственно научной задачи, он имел в виду и образовательные интересы „научно мыслящего, но до сих пор далеко стоявшего от философии читателя“. Но будучи, таким образом, по-

–744–

пулярной по своему назначению, книга Виндельбанда отнюдь не стремится к популяризации в самом своём изложении: „философия, говорит он, вообще не поддаётся

популяризированию, даже в так называемых общих результатах; она повсюду предполагает полную строгость научного углубления“ (там-же). То новое, что даёт его книга сравнительно с другими трудами по истории философии, и свой принципиальный взгляд на сущность философского развития и на вытекающие отсюда методологические следствия для историка Виндельбанд излагает в дальнейших словах того же предисловия: „Я не решился бы, говорит он, приступить к обработке своей книги, если бы не думал, что при моём изучении методов пришёл к некоторым точкам зрения, которые ещё никогда не были затронуты так, как здесь. Новое изложение этого столь энергично исследованного предмета лишь в очень немногих и при том второстепенных местах может надеяться внести новый свет в фактическое содержание учений. Оно, напротив, находится в затруднительном положении, ибо знает, – из примера более ранних обработок и особенно труда Куно Фишера, – что лучшее воспроизведение уже существует, и что оно (новое), если только не хочет списывать, должно остаться далеко позади. То новое, что я могу надеяться внести, состоит главным образом в понимании всего хода развития, в связующей группировке и в критическом освещении систем. Итак, я, – отказываясь от многих соблазнов, – преследовал здесь только задачу изобразить общий ход скоплений идей данного времени, описать, каким образом они, возникнув отчасти в отдельных науках, отчасти в иных сферах культуры, искали свою методическую обработку в системах философии, и в этой связи характеризовать положение и значение отдельных учений. Философские системы вырастают не с логической, а с психологической необходимостью; но они изъясляют притязание на логическое значение. Поэтому они требуют одновременно прагматического и критического, причинного и телеологического рассмотрения. Их возможно понять и объяснить лишь из ассоциации идей, которые в этом случае носят не только индивидуальный, но и всемирно-исторический характер. И о них

–745–

возможно судить лишь по степени, в какой эти ассоциации были в состоянии подчиниться логическим законам“ (стр. IX–X). Изложенный взгляд Виндельбанда на возникновение философских систем нам представляется несколько крайним и односторонним. Несомненно, дело часто обстоит именно так, как представляет он, но – далеко не всегда. Отрицать „логическую необходимость“ в развитии философских систем мы в такой – же мере не имеем права, как, с другой стороны, и закрывать глаза на порождающую их культурно-историческую обстановку. Между этими двумя факторами надо признавать известную кооперацию (с преобладанием в отдельных случаях то того, то другого), а не провозглашать один из них действительно производящим, а другой лишь позднее подставляемым самими системами. Да и самому Виндельбанду не удалось вполне последовательно провести свой взгляд. Во многих местах его История новой философии приближается к обычному типу этого рода работ, – открывающих логические мотивы в смене философских систем. Впрочем, по нашему мнению, односторонность никогда не лишает учёные труды их ценности. Она должна быть лишь отмечена и иметься в виду при пользовании этими трудами; сама же по себе она даже помогает наиболее рельефно выдвинуть известные стороны предмета, что всегда имеет свою немалую научную ценность.

Настоящий том содержит первую часть истории новой философии, обнимающей *до-Кантовскую философию*. Первые девять §§ (стр. 3–47) дают, в качестве *введения* в историю новой философии, обзор условий, подготовивших возникновение последней, и разделение её на периоды. Обзор этот автор начинает с так называемой эпохи возрождения, – справедливо, конечно, оговариваясь при этом насчёт неточности всяких определённых хронологических разграничений в истории умственной жизни⁸¹⁹. Так как

–746–

„положительные направления, росту и укреплению которых обязано современное мышление своим возникновением,“ – как бы они ни были разнообразны и далеко не расходились между собой, – все имеют то общее, что „находятся в живом

противоречии к схоластике“ (стр. 3), то как одно из первых условий возникновения новой философии, автор рассматривает *внутреннее разложение схоластики* (§ 1, стр. 3–6). Следующее по важности условие – общий характер культуры возрождения (§ 2, стр. 6–9). Затем идёт речь о *возобновлении античной философии* (§ 3, стр. 9–19), о влиянии *религиозной реформации* (§ 4, стр. 19–21), значении *немецкой мистики* (§ 5, стр. 21–26) и *новой философии права* (§ 6, стр. 26–32), о развитии *естествознания* (§ 7, стр. 32–43) и, наконец, о значении *открытий и изобретений*, характеризующих начало новых веков (§ 8, стр. 43–46). „Из этих разнообразных стремлений филологического и исторического, религиозного, юридического и естественнонаучного движения Возрождения, говорит автор, выросло, развиваясь постепенно в течение целых столетий, современное мышление. Все эти направления продолжали прежде всего развиваться дальше, различным образом переплетаясь друг с другом, пока не нашли своего объединения в лице *Канта*, величайшего из новых философов“. В этом он находит оправдание для своего деления истории новой философии на *до-кантовскую*, *кантовскую* и *после-кантовскую*. Настоящий том, как уже упоминалось, содержит только первую. Что касается её (т. е. 1-й части) частней-

–747–

шего разделения, то, по словам Виндельбанда, „в ходе её развития последовательно участвуют, смотря по своим более общим культурным отношениям, различные нации с особыми направлениями и стремлениями, – хотя и не вполне независимо друг от друга, почему их и нельзя разграничивать с абсолютной строгостью; но тем не менее особенности отдельных наций обнаруживаются достаточно резко, чтобы служить верной путеводной нитью при рассмотрении и изложении этого развития. Первыми привлекают к себе внимание итальянцы со своей натурфилософией, затем, как бы в противоположность им, *немцы*, у которых религиозному моменту принадлежит решающее значение в способе их философствования. Совершенно иначе опять выступают *англичане* с остроумным применением эмпирических методов познания природы; а в

противоположность этому во *Франции* основывается рационалистическая философия, получающая своё дальнейшее развитие в *Нидерландах*. Все эти движения продолжают приблизительно до конца XVII в., и их общим результатом следует считать то, что XVIII столетие могло принять гордое имя *Века Просвещения*. Из этого Просвещения XVIII в. почти совершенно была исключена Италия в силу общего состояния, вызванного в ней контрреформацией; по крайней мере, она не дала ничего оригинального. Руководящая же роль в философии Просвещения принадлежит англичанам, от которых она перешла к французам, тогда как Германия лишь несколько позднее была призвана принять в себя мысли двух великих западных наций и переработать их собственными силами“. Соответственно такому представлению дела, историю докантовской философии Виндельбанд делит на следующие семь отделов:

- I. Итальянская натурфилософия.
 - II. Германская философия в век реформации.
 - III. Английский эмпиризм.
 - IV. Рационализм во Франции и Нидерландах.
 - V. Английское просвещение.
 - VI. Французское просвещение.
 - VII. Немецкое просвещение.
- (Стр. 46–47).
- Каждому из этих отделов посвящена особая глава.

–748–

Чтобы дать представление об обилии материала, содержащегося в рассматриваемом томе, и о размерах, в каких трактуется каждая из затрагиваемых тем, мы приведём перечень содержания каждой главы. Глава *первая*. (Итальянская натурфилософия) состоит из следующих параграфов: § 10. Бернардино Телезио (стр. 49–51); §11. Франческо Патрици (стр. 51–53); § 12. Джордано Бруно (стр. 53–63); § 13. Томазо Кампанелла (стр. 63–69); § 14. Галилео Галилей (стр. 69–73). Глава *вторая* (Немецкая философия в век Реформации): § 15. Реформация и философия (стр. 75–77); § 16. Протестантская школьная философия и её противники

(стр. 77–81); § 17. Мистики (стр. 81–85); § 18. Валентин Вейгель (стр. 85–87); § 19. Яков Беме (стр. 87–98). – Глава *третья* (Английский эмпиризм): § 20. Гносеологический характер новой философии (стр. 100–102); § 21. Фрэнсис Бэкон (стр. 102–115); § 22. Томас Гоббес (стр. 116–126). – *Четвёртая* глава (Рационализм во Франции и в Нидерландах): § 23. Франция после реформации (стр. 128–130); § 24. Рене Декарт (стр. 130–151); § 25. Картезианцы иokkaзионалисты (стр. 151–156); § 26. Барух Спиноза (стр. 156–186); § 27. Николай Мальбранш (стр. 186–193). – *Пятая* глава (Английское просвещение): § 28. Джон Локк (стр. 196–213); § 29. Философия нравственности (стр. 213–223); § 30. Деизм (стр. 223–232); § 31. Механическая натурфилософия (стр. 232–241); § 32. Ассоциационная психология (стр. 241–246); § 33. Спиритуализм Беркли (стр. 246–256); § 34. Давид Юм (стр. 256–276); § 35. Шотландская философия (стр. 276–282). *Шестая* глава (Французское просвещение): § 36. Мистицизм (стр. 285–288); § 37. Скептицизм (стр. 289–295); § 38. Механическая натурфилософия (стр. 295–298); § 39. Вольтеровская философия деистического просвещения (стр. 298–304); § 40. Натурализм (стр. 304–309); § 41. Материализм (стр. 309–315); § 42. Сенсуализм (стр. 315–320); § 43. Философия нравственности, права и общества (стр. 321–325); § 44. Энциклопедисты (стр. 325–332); § 45. *Système de la nature* (стр. 332–337); § 46. Жан Жак Руссо (стр. 337–346). – *Седьмая* глава (Немецкое просвещение): § 47. Германия в XVII столетии (стр. 348–352); § 48. Лейбниц (стр. 352–391); § 49. Чирнгаузен и Томазий (стр. 391–398); § 50. Вольф и его-
–749–

школа (стр. 398–416); § 51. Деизм (стр. 416–421); § 52. Лессинг (стр. 421–429); § 53. Эклектические методологи (стр. 429–439); § 54. Эмпирическая психология (стр. 440–449); § 55. Популярная философия (стр. 449–456); § 56. Гаман и Гердер (стр. 456–462).

Уже из этого простого перечня содержания видно, какой обстоятельный труд представляет настоящая книга Виндельбанда. В ней не только не опущено что-либо существенное, но и явления сравнительно второстепенным

уделено немало внимания. В своём изложении автор умеет очень наглядно показать особенности своего толкования тех или иных философских систем сравнительно с другими. Его толкования почти всегда убедительны и, во всяком случае, весьма поучительны. Если к этому прибавить, что пишет Виндельбанд легко и красиво, то можно, не колеблясь сказать, что его книгу могут с пользой и удовольствием читать и специалисты, и любители.

Что касается собственно перевода, то в общем он очень недурён. Немецкая фраза в большинстве случаев передаётся по-русски верно и складно. Но изредка встречаются и промахи, не особенно, впрочем, грубые. Так, напр., переводчица на стр. 16 пишет „гуманических“ вместо „гуманистических“. На стр. 22 фраза; „hinweg mit dem Formelkram der Gelehrsamkeit!“ переведена и неправильно, и стилистически неуклюже: „долой с внешним хламом учёности!“ На стр. 239 встречаемся с переводом и неточным и даже в конце довольно бессмысленным: „машина – тем совершеннее, чем точнее она, будучи пущена в ход, порождает целесообразные действия, ради которых была построена, исключительно заключающейся в ней механической двигательной силы (... um so vollkommener, je sicherer sie, einmal in Bewegung, lediglich durch die ihr innewohnende Triebkraft die zweckmässigen Wirkungen erzeugt, um de-rentwillen sie gebaut wurde“). На стр. 186 „Oratorium“ лучше бы по-русски перевести женским именем „оратория“, а не мужским „ораторий“. На стр. 199 „dies Princip seiner Untersuchungen lässt sich dahin ausgesprochen, dass u. s. w.“ переведено: „принцип его исследований может быть высказан в том, что и т. д.“ Стр. 227 – неправильно изменена транскрипция подлинника („esoterische“ = „эсотерическое“). „Nicht

–750–

ohne bewusstem Gezensatz“ переводится – „как бы сознательно противопоставляя“ (стр. 12). Подобных промахов можно бы привести немало; но они, повторяем, несущественны.

II

Виндельбанд, История древней философии с приложением истории философии средних веков и эпохи возрождения.

Перевод слушательниц С.-Петербургских высших женских курсов под редакцией проф. А. И. Введенского. 3-е издание. СПб. 1902. Стр. XVI+404.

Второе издание „Истории древней философии“ Виндельбанда, вышедшее в 1898 году, разошлось менее чем в пять лет. Успех для серьёзной книги – очень большой. И она этого успеха, несомненно, заслуживает. Об обоих первых изданиях в „Богословском Вестнике“ в своё время были помещены рецензии, принадлежащие проф. П. И. Казанскому (на 1-ое изд.) и мне (на 2-ое изд.). Настоящее 3-е издание, как открывается из предисловия (стр. XI), печатано без *всяких перемен* сравнительно со вторым. Это освобождает нас от обязанности прибавлять что-либо к сказанному нами в рецензии на второе издание (см. Богословский Вестник“ 1898 г., т. II, стр. 360–381). Не можем только не повторить высказанного там сожаления по поводу заимствования в хорошую книгу отрывка из безусловно плохого перевода г. Николаева (История фил. Фулье). Освободить книгу от этого нелестного для неё элемента, заменив перевод Николаева лучшим, было совершенно необходимо и не трудно.

III

В. Иерузалем, Введение в философию. Перевёл с немецкого *П.Ф. Некрасов*. С приложением „Краткого словаря важнейших философских терминов“, составленного переводчиком, и „Литературного указателя“. СПб. 1902. Стр. 7+242.

Если Вы, читатель, задумаете приобрести себе русский перевод какой-либо иностранной книги, то для Вас весьма

–751–

существенно знать две вещи: хороша ли сама по себе книга, и хорошо ли сделан её перевод? В настоящем случае, относительно книги Иерузалема не может быть никакого сомнения, что это очень хорошая книга, – даже более того, одна из лучших книг в своей области. Но зато и относительно перевода г. Некрасова тоже не может быть никакого сомнения, что это очень плохой, – даже более того, никуда не годный перевод. А сделанные им прибавления только усугубляют

впечатление от его невежества в философии. Очень жалею тех русских читателей, которые польстившись на сам предмет и полагаясь на научный авторитет имени Иерусалема, уже успели приобрести себе русский перевод его книги. Они, несомненно, испытали или испытают жестокое разочарование.

Г. Некрасов невежествен в философии и слаб в знании немецкого языка. Отсюда его перевод изобилует всевозможными ошибками, иногда даже прямо искажающими смысл подлинника, чаще же состоящими в неточной его передаче. Нередко вполне ясная в подлиннике мысль автора становится в передаче г. Некрасова довольно невразумительной. Искажаются иногда до неузнаваемости имена, присоединяются невпопад неверные пояснения и т. п. Всё это делает перевод прямо невозможным для употребления.

Указанные недостатки можно найти буквально на каждой странице. Возьмём для примера без всякого выбора первые попавшиеся параграфы: § 1, § последний (43) и средний (§ 22). Вот что мы здесь находим. „Философия, переводит г. Некрасов, есть работа мышления, предпринимаемая с тем, чтобы соединить повседневный жизненный опыт и результаты научного исследования в единое лишённое противоречий мировоззрение, и способная удовлетворить потребности понимания и требования духа“ (стр. 1, § 1). В подлиннике читается: Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchsslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemüthes zu befriedigen“. Философия стремится к выработке мировоззрения, в котором бы не было противоречий. Это отсутствие противоречий не только не составляет како-

—752—

го-либо недостатка в мировоззрении или „лишения“, но напротив есть его достоинство. Поэтому „widerspruchsslose Weltanschauung“ следовало перевести „свободное от противоречий мировоззрение“, а не „лишённое противоречий м.“ Придаточное предложение „die geeignet ist u. s. w.“ относится

к имени „Weltanschauung“ = „мировоззрение.“ Немецкое слово – женского рода, а соответственное ему русское – среднего. Переводчик же передаёт: „и способная“, т. е. женским родом, вследствие чего предложение уже перестаёт относиться к слову „мировоззрение“, а должно быть относимо к „работе“; а это и не соответствует немецкому подлиннику, и само по себе почти бессмысленно. Потребности рассудка и чувства удовлетворяются *мировоззрением*, как уже достигнутым результатом, а не *работой*, только ещё преследующей это достижение. Наконец, и перевод „Verstandes und des Gemüthes“ не может быть назван ни правильным, ни вразумительным. „Verstand“ значит рассудок, а не „понимание“. Слово же „Gemüth“, хотя и может значить „дух“, но в противопоставлении слову „Verstand“ или даже в простом сопоставлении с ним должно переводиться – „чувство“. Столько ошибок и непонимания обнаруживает г. Некрасов в самых же первых (а по предмету своему весьма важных) строках своего перевода!

Дальше – нисколько не лучше. Сопоставим следующее предложение в переводе и в подлиннике:

Перевод г. Некрасова.

Подлинник.

„Философия, которая не, Eine Philosophie, die den захотела бы считаться с Ergebnissen der wissenschaftlichen научными данными, Forschungen gleichgiltig отнеслась бы к ним gegenüberstände, dieselben критически или отрицательно, meistern oder sich zu ihnen in не нашла бы в наше время ни Widerspruch setzen wollte, würde малейшего чувства“ (там heute keine Beachtung mehr же). finden“.

В подлиннике глагол „wollte“ дополняется двумя глаголами в неопр. накл. „meistern“ и „setzen“, а гл. „gegenüberstände“ образует самостоятельное сказуемое. Переводчик же совершенно без надобности и с прямым ущербом для смысла избрал для русского текста обратную конструкцию, а гл. „wollte“ почему-то передан отрицательно. „Meistern“, конечно, значит и „относиться критически“; но

–753–

это – не самое подходящее в данном случае значение: – здесь оно создаёт двусмысленность, а лучше годилось бы „критиковать“. В самом деле, *критичность* философии составляет в настоящее время её обязательную принадлежность, и именно та философия, которая отказалась бы от *критического отношения* к своим данным, тем самым подорвала бы собственный кредит; но критическое отношение к точным результатам положительных наук состоит не в том, чтобы *их критиковать*, а в том, чтобы выяснить их априорные предположения (гносеологическая точка зрения) и отметить обуславливаемые ими спекулятивные выводы в области положительного мировоззрения (метафизическая точка зрения); – с гносеологической точки зрения подобного рода критичность проявил, напр., Кант в отношении к математике и естествознанию. „Sich in Widerspruch setzen“ (= „становиться в противоречие“) не было никакой надобности заменять синонимическим, но не вполне с ним совпадающим „относиться отрицательно“. Далее, „Ergebnisse“ значит „выводы“, „результаты“, но не „данные“. Наконец, и „Beachtung“ не значит „сочувствие“, а – „внимание“, „уважение“. Опять на протяжении немногих строк и на той же странице так много ошибок!

В конце этого § переводчик без надобности извращает логическое отношение предложений в заключительном периоде, да и перевод даёт неверный:

„Хотя вследствие этого, „Durch diese ergänzende Arbeit des задача философии Denkens hört die Philosophie zwar выходит за пределы науки, nicht auf, wissenschaftlich zu sein, ihre но тем не менее она Aufgabe I wächst jedoch über die der остаётся научной (стр. 2). Wissenschaft hinaus“.

На этой же странице встречается с совершенно нерусским выражением „потребность к цельному мировоззрению“.

В § 22 мы опять видим, что переводчик плохо владеет даже и русским языком, когда пишет: „предполагая факт познания за данный“ (стр. 71). Здесь же наталкиваемся и на перл вопиющего философского невежества: „более энергичную критику познания, – читаем мы несколько строк спустя, – находим мы у так называемых сириан-“

–754–

цев“. Как вы полагаете, читатель, что это за „сирианцы“? Оказывается, что переводчик так называет *киренцев*! Надо допустить, что „Суренаiker“ подлинника не вызвало в голове автора никакого реального представления; – от того и получился такой дикий перевод; но в таком случае нам непонятна дерзость автора, берущегося переводить философскую книгу при таком отсутствии элементарных знаний по философии.

Образчики подобного невежества в изобилии рассеяны и по другим местам книги. Так, напр., орфики превращены у него в „орфеиков“ (§ 25, стр. 78), а известный Мах превратился в две совершенно различных персоны, из коих одна называется *Махом*, а другая *Максом* (§ 23, стр. 75)⁸²⁰ и мн. др. Но вернёмся к намеченным нами параграфам.

В последнем § (мы можем удовольствоваться из него только началом) мы опять на каждом шагу встречаемся с ошибками в указанном роде.

„Задачи воспитания... в высшей, „Die Aufgabe der Erziehung... степени важны... так что“... ist eine so wichtige... dass“

„Цель воспитания может быть „Ziel und Zweck der Erziehung определена главным образом kann in letzter Linie von der этикой и социологией“. Ethik und Soziologie bestimmt werden“...

„Логическая выдержка“... „Psychologische Schulung“...

„Однако специальная работа „Für die Ausbildung des воспитателя и учителя никогда не Erziehers genügt aber die может быть усвоена изучением philosophische Grundlegung философии“. (Стр. 176). der Pädagogik durchaus nicht“.

Здесь опять – и неточности, и искажение мыслей подлинника, и непонимание его, и даже неумение прочесть пра-

–755–

вильно. И можно сказать, что какую бы страницу мы ни раскрыли, везде найдём то же самое.

Между тем сам г. Некрасов очень настойчиво рекомендует свою русскую книгу публике, стараясь подкупить последнюю

лестным отзывом знаменитого Вундта... о книге Иерузалема. Отзыв этот он помещает в эпиграфе к своему переводу. „Прежде чем приступить к переводу книги Иерузалема, – пишет в своём предисловии переводчик, – я обратился к Лейпцигскому профессору В. Вундту, прося его дать свой отзыв о данном произведении и получил вышеприведённый, – в виде эпиграфа, – ответ, который в переводе значит: *Введение в философию В. Иерузалема я считаю за очень полезное произведение, которое по ясности и краткости изложения очень подходяще для перевода.* Смею думать, что такой благосклонный отзыв знаменитого современного философа служит достаточной гарантией доброкачественности книги“ (стр. IV). Совершенно верно, г. Некрасов! Но что служит „гарантией доброкачественности“ Вашего перевода этой „доброкачественной“ книги? Не рассчитываете ли Вы, что простодушный читатель отнесёт отзыв Вундта и к качествам Вашего перевода? Любопытно бы знать, нашлись ли такие простаки...

В качестве приложений к своей книге г. Некрасов даёт „Краткий словарь важнейших философских терминов“ и „Литературный указатель“. Последний составлен по библиографическим указаниям г. Колубовского к книге Кюльпе и введён взамен опущенных переводчиком литературных указаний самого Иерузалема; – приём довольно бесцеремонный и не заслуживающий никакого одобрения. Что же касается „словаря“, то за него русская читающая публика могла бы быть г. Некрасову только благодарна (потому что в таком словаре действительно теперь ощущается большая нужда, особенно людьми, не знающими иностранных языков), но, разумеется, – при том непременно условии, чтобы словарь был составлен с знанием дела и толково. Но это-то именно условие совершенно отсутствует. Невежество переводчика сказалось здесь во всём своём блеске. Он уверяет в предисловии, что при составлении своего словаря пользовался книгой *Eisler'a*: „*Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*“ (изд. 1899 г.)

–756–

(стр. VII). Словарь Эйслера принадлежит к числу лучших изданий этого рода; но что состряпал на основании его г. Некрасов, это не поддаётся даже описанию. У Эйслера обыкновенно даётся сначала краткое положительное определение известного понятия, построенное, по возможности, так, чтобы оно не исключало ни одного из исторически известных определений, принадлежащих тому или иному философу; – вследствие этого определение по необходимости даётся в самом общем виде; а затем следуют определения и разъяснения этого понятия у разных философов (в большинстве случаев приводимые в форме буквальных выдержек из их сочинений). Наш же составитель чаще всего берёт это общее Эйслерово определение и отбрасывает все примеры, вследствие чего мало знакомый с философской терминологией читатель (а для таких именно „словарь“ и предназначается) оказывается во многих случаях не в состоянии что-либо уяснить себе справкой с „словарём“, а ещё чаще испытывает впечатление, как будто с его здравым смыслом проделывают какую-то дурную шутку. Иногда же г. Некрасов, напротив, выхватывает только определение одного какого-либо философа, оставляя читателя в недоумении, – мыслили ли и другие философы так же (в таком случае, зачем эта цитация), или это только частное мнение данного философа (тогда интересно бы знать, как мыслили другие или как надо мыслить). Если ко всему этому прибавить напоминание о замечательном переводческом таланте г. Некрасова, то легко себе вообразить, что за полезное пособие преподнёс он в своём словаре русской читающей и учащейся публике. Приведём несколько примеров в подтверждение сказанного.

„*Альтернатива* – суждение, которое предлагает несколько решений (S есть P_1 или P_2 ; или же S есть P или не P)“ (стр. 215). Нет нужды разъяснять вздорность этого определения, выдающего совершенное незнание автора с логической терминологией. У Эйслера прямо искомого определения он не нашёл и потому смастерил его сам по плохо понятому им образцу Эйслеровского определения: „*Alternative Urteile, sind*

solche Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne dass der Sinn des Beurteilten verändert wird; oder auch disjunctive Urteile in der Form: *S ist entweder P₁ oder P₂ oder S ist entweder P oder nicht P*“ (S. 27).

„Анализ – всякое разложение предмета, понятия или сложного содержания сознания на их составные части“ (стр. 215). По этому определению, – мы уверены, – читатель не составит себе понятия об анализе. Под него подойдёт и естественный процесс разложения или гниения органических веществ, и разрушение (ломка) какого-либо архитектурного сооружения и мн. др.; – в данном случае всё зависит от двусмысленности слова „разложение“, для избежания которой следовало прибавить, что анализ есть приём исследования. Немецкое „Zerlegung“ такой двусмысленности не порождает. Далее, г. Некрасов сократил Эйслерово определение, передав „insbesondere eines Begriffes“ просто „понятия“ и опустив в конце заключённое в скобки указание на виды анализа в философии: „logische, psychologische Analyse“ Первого рода сокращение слило в одно даваемые Эйслером, собственно говоря, два определения, – одно самое общее подходящее не только к философскому анализу, но и ко всякому другому, напр., химическому, и другое более специальное, имеющее в виду анализ философский. Такого рода слияние только запутывает понимание. Второе сокращение тоже не облегчило понимания, а скорее затруднило, предоставляя читателю самому догадываться, в каких исследованиях практикуется разложение понятия и содержания сознания, и один ли и тот же это анализ или два разных. Но и при более верной передаче немецкого текста, не следовало ограничиваться только началом Эслерова artikля „Analyse“, а надо было привести и дальнейшие разъяснения и разграничения этого важного понятия.

„Аналогия – совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами (Кант)“ (там-же). Почему из приводимых у Э. определений наш автор выбрал именно Кантовское, способное неспециалисту показаться только игрой слов, но ничего ему не объяснить, остаётся неизвестным.

„*A priori* – всё, что дано до опыта, само собой вытекает из разума“ (стр. 217). Многосмысленное и имевшее длинную историю понятие *a priori* г. Н. думает разъяснить одной этой, в сущности дающей неверный взгляд (априор-

–758–

ное – не „данное до опыта“, а – независимое от опыта) фразой. А выражение „само собой вытекает из разума“ звучит слишком не философски и способно порождать недоумения. Такая лёгкость в трактовании серьёзных материй может „вытекать“ только из совершенной неосведомлённости с делом и непонимания настоящих задач словаря.

„Дедукция – логический способ, при помощи которого выводится частичное, отдельное из общего познания и на нём обосновывается. Выведение частного из общего“ (стр. 220). Со вторым определением дело обстоит ещё довольно благополучно. Но первое – совершенно невразумительно вследствие неточного перевода немецкого текста. „*Das Besondere*“ надо было перевести „частное“, „*das Einzelne*“ – „единичное“, „*aus allgemeinen Erkenntnissen*“ – „из общих познаний“ (мн. ч.) и „*durch diese*“ – „ими“.

„Диалектика – логический приём понимания и оспаривания другого путём развития положений (*ibid.*)“... Определение – совершенно бессмысленно. Оно представляет своеобразную переделку совершенно непонятого автором Эйслерова определения.

„Интуиция – непосредственное схватывание чего-либо, понимание более чувством, чем разумом“ (стр. 224). См. сказанное по поводу предыд. опред.

„Искусство – идеальное продолжение естественного развития (Геффдинг) (*ibid.*)“.. См. сказанное об аналогии.

Не приводя более целиком даваемых г. Некрасовым определений, заметим ещё, что по нему у Канта в его таблице 11 категорий, а не 12 (стр. 224–225); Декарт является „главным защитником“ положения: *Cogito, ergo sum*: классификация называется „подразделением“ (*ibid.*): „*Gegebensein*“ переводится „данную сущность“ (стр. 235) и т. д. и т. д. Но перечислить всех

его ошибок (к ним надо причислить и безграмотность некоторых фраз, напр. на стр. 224) нет возможности.

В заключение невольно хочется спросить: на что рассчитано издание книг подобных рассмотренной? – на пользу русской читающей публики, или только на эксплуатацию её кармана?..

–759–

IV

Освальд Кюльпе, Современная философия в Германии. Характеристика её главных направлений (лекции, читанные для народных учителей в 1901 году в Вюрцбурге). Перевод с немецкого *М. Лемберка*. Под редакцией и с предисловием профессора *Н.Н. Ланге*. Изд. кн. скл. Д. П. Ефимова. Москва 1903 г. Стр. 137.

Беспристрастную и, на наш взгляд, вполне справедливую оценку настоящей книжки даёт редактор её русского перевода проф. *Н.Н. Ланге*. „Осв. Кюльпе, – читаем мы в его предисловии, – автор сочинения, предлагаемого ныне вниманию русской читающей публики, является одним из наиболее близких учеников Вундта, был в течение нескольких лет его ассистентом в Институте Экспериментальной Психологии в Лейпциге, ныне же занимает кафедру философии в Вюрцбурге. Обширная и основательная общенаучная подготовка, вообще характерная для школы Вундта, утончённый экспериментом дар психологической наблюдательности, ясная, дельная и точная мысль, наконец, простота изложения – вот те свойства, благодаря которым сочинения Кюльпе пользуются особенным распространением и постоянно переводятся на иностранные языки. Книжка *Современная философия в Германии* составила, как указывает сам автор, из популярных лекций, читанных им учителям народных школ. Этим объясняется характер изложения книги, её размеры, наконец, её достоинства и недостатки. Изложить вкратце или, лучше сказать, наметить самые общие черты важнейших из направлений современной философской мысли в Германии и дать некоторые руководящие замечания для их критической оценки – такова была задача, которую поставил себе Кюльпе. Малая подготовленность слушателей требовала возможно

более простого и доступного изложения, а краткость предоставленного времени заставляет ограничить содержание лекций. В этих трудных условиях автор весьма успешно выполнил своё дело. Прочитав внимательно эти немногие десятки страниц, всякий образованный человек может получить поня-

—760—

тие о представителях четырёх важнейших течений современной немецкой философии: позитивизма (*Мах* и *Дюринг*) материализма (*Геккель*), морального натурализма (*Ницше*) и идеализма (*Фехнер*, *Лотце*, *Гартман* и *Вундт*). Это тем ценнее, что общие руководства по истории философии обыкновенно не доводят своё изложение до современных мыслителей или дают одни краткие намёки на их учения. Вместе с тем, критические замечания, которые Кюльпе присоединяет к своему изложению, всегда интересны и возбуждают мысль, если бы мы даже и не могли вполне с ними согласиться“.

То, что составляет достоинство книжки Кюльпе, т. е. её малая величина, обуславливает, с другой стороны, и её недостатки. Ограничиваясь характеристикой лишь более или менее цельных философских систем, автор оставил в стороне описание научного движения в области отдельных, так сказать, специальных философских наук: логики и теории познания, психологии, этики, философии природы. Хотя это ограничение сознательно введено автором, однако справедливо указать, что работы именно в этих специальных отраслях особенно ценны для современной эпохи, и потому без изложения их нельзя дать полного понятия об успехах современной философии. Но если даже строго держаться поставленных автором пределов темы, некоторые пробелы изложения, несомненно, должны были бы быть пополнены, а именно введены характеристики эмпириокритицизма *Авенариуса* и имманентной философии (напр., *Шуппе*)“ (стр. VII–VIII).

План книги очень простой. Четырём изображаемым ею направлениям современной немецкой философии посвящены четыре главы (II–V). Им, в качестве I-ой главы, предшествует

введение, где автор говорит о своей задаче (§ 1, стр. 17 и след.), об отношении философии к специальным наукам (§ 2, стр. 20 сл.) и даёт общую характеристику четырёх рассматриваемых им направлений – (§ 3). В качестве VI главы идёт заключение, где даются выводы из предшествующего анализа названных выше философских систем (стр. 126–137).

В качестве существенного положительного философского убеждения автора надо отметить по многим поводам вы-

–761–

сказываемую и развиваемую им мысль о необходимости тесной связи между философией и наукой, – о том, что философия теперь, если не хочет стать фантазёрством и стоять по ценности своих утверждений на одном уровне с поэзией, должна непременно быть *научной*. „Философия должна признать, говорит он в одном месте, что её притязание на самостоятельное познание действительности из чистого разума было заблуждением, что нельзя позволять себе спекуляций, заменяющих исследование, нельзя позволять себе вмешательства в области, которыми ещё не вполне овладело эмпирическое исследование во всем своём всеоружии, и такой критики взглядов, которой мы не в состоянии проверить... Современная философия *дополняет* специальные науки при помощи теории познания и логики, при помощи метафизики, которая оформляет и углубляет выводы специальных наук, и при помощи исследований, которые производятся и проводятся в духе и согласно методам специальных наук. В этом трояком смысле философия в настоящее время соединяется со специальными науками для работы, которая направлена к общей цели познания“ (стр. 23). „Новый лозунг философии, читаем мы в другом месте, гласит: не мимо специальных наук, а через них. Познания специальных наук являются, конечно, лишь осколками, но они в тоже время являются и камнями, необходимыми для возведения великого и обширного здания мировоззрения и жизнепонимания, которое в свою очередь может предложить отдельной личности надёжное убежище и которому можно довериться во всякую минуту нужды и опасности“ (стр. 25).

Из рассматриваемых им философских направлений Кюльпе подробнее всего останавливается на идеализме (стр. 76–128) и позитивизме (стр. 30–50). Основанием для этого являются, с одной стороны, их крупная историческая роль, а с другой, его убеждение, что они ближе всего подходят к типу научной философии. „Оба эти направления, говорит он, занимают главное место в современном философском движении и прекрасно уживаются рядом, если оставить в стороне антиметафизическую тенденцию позитивизма. Оба являются и стремятся быть *научной* философией, которая относится отрицательно к произвольной спекуляции,

–762–

покоящейся *исключительно* на свободном и чистом мышлении. По нашему мнению, такой научной философии принадлежит будущее. Только она в состоянии удовлетворить требованиям, охарактеризованным нами во вступлении, расширять светлое царство познания и усиливать блеск лучей, рассеивающих мрак незнания. Только научной философии не грозит опасность превратиться в блуждающий огонёк, только она, осторожно освещая нам путь, не попадёт сама и не заведёт нас на зыбкую почву. Такой философии служат не тем, что клянутся авторитетами, не тем, что почитают главу какой-нибудь школы, по бесстрастным исследованием и самостоятельной работой мышления, стремящейся все, даже самые счастливые идеи обратить в нечто ещё более ценное основательным исследованием и зрелым размышлением. И мою собственную задачу я видел не в том, чтобы определять и сковывать мышление моих слушателей и читателей, но в том, чтобы ознакомить их с царящей в настоящее время живой и заслуживающей внимания работой в области философии и побудить таким образом к самостоятельному же мышлению“ (стр. 129).

Переведена книга вполне удовлетворительно.

Мы очень охотно рекомендуем рассмотренное сочинение Кюльпе всем занимающимся философией, как весьма полезное и приятное чтение.

V

Н.Я. Грот, Философия и её общие задачи. Сборник статей под редакцией Московского психологического общества. С приложением портрета – фототипии автора. С.-Петербург. Типография А.С. Суворина. 1904. Стр. CIV+313

Настоящее издание сочинений покойного Николая Яковлевича Грота является осуществлением мысли, явившейся у психологического общества вскоре после его смерти. Собственно говоря, желанием психологического общества было выпустить полное собрание сочинений покойного философа. Оно от этого желания, по-видимому, не отказалось и доселе. Но, – как заявляет оно в предисловии к настоящему

–763–

сборнику, – „не видя к тому возможности, оно воспользовалось представившейся возможностью издать, согласно плану самого автора, найденному в его бумагах⁸²¹, хотя бы все разбросанные по периодическим изданиям работы Николая Яковлевича, на основании которых читатель мог бы себе составить понятие о последовательном развитии его философской мысли, о пройденном им умственном пути от позитивизма – к идеализму“ (стр. V–VI). В настоящий сборник вошли следующие работы Н. Я.: 1) *Философские этюды* (А. А. Козлова). *Критический очерк* (стр. 1–27). 2) *Философия, как ветвь искусства* (стр. 27–31). 3) *Отношение философии к науке и искусству* (стр. 32–43). 4) *К вопросу о критериях истины. Возможность научного оправдания наивного реализма* (стр. 43–64). 5) *К вопросу о классификации наук* (стр. 65–122). 6) *К вопросу об истинных задачах философии* (122–145). 7) *О направлениях и задачах моей философии (по поводу статьи Архиепископа Никанора)* (стр. 46–161). 8) *Значение чувства в познаниях и деятельности человека* (стр. 162–187). 9) *Дополнение к предыдущей статье* (стр. 187–194). 10) *Что такое метафизика* (стр. 194–211)? 11) *Критическая заметка о книге Л. Лопатина* (стр. 212–220). 12) *О времени. Критическое исследование* (стр. 220–313). Работы эти, очевидно, образуют, по собственному плану Н. Я-ча, первый отдел его трудов. Из них наибольший положительный философский интерес представляет последняя и самая крупная – „о времени“,

направленная главным образом против Кантовой теории времени. Этой своей работе Н. Я. придавал очень большое значение для установки и разрешения истинных задач психологии и метафизики. По его мнению „все важнейшие недоразумения современной философской мысли зиждутся на непонимании коренного и ничем не устранимого противоречия в учении Канта о времени“ (стр. 223). Обширность притязаний автора, в связи с солидной научно-критической постановкой и разработкой им своей задачи, делает эту работу необходимой для всякого занимающегося как специально вопросом о времени, так

–764–

и общими вопросами о задачах философии. Прочие помещённые в настоящем сборнике статьи относятся преимущественно к положительной и критической установке предмета, задач и методов философии. Они, – помимо того исторического интереса, что знакомят с ходом философского развития Грота, – могут иметь немалое и образовательное значение. Пережить вместе с высоко даровитой и превосходно образованной личностью весь ход её тревожных исканий истины в высшей степени поучительно и полезно для всякого начинающего философа. Грота характеризуют, как мыслителя, который „дважды сделался своим собственным антиподом“: „он начал позитивизмом, чтобы перейти к идеалистической метафизике, и покинул метафизику, чтобы отчасти снова возвратиться к прежнему позитивизму“; таким образом, „он шёл в своём развитии не по прямой линии, а по окружности“⁸²². А чем бы он кончил, – неизвестно. Этот своеобразный путь может служить наглядным и очень выразительным предостережением против всякой односторонне-догматической переоценки тех или иных философских направлений. Если возможен без внутреннего противоречия и душевного разлада переход от одного из оспаривающих друг друга философских направлений к другому и обратно (а Грот никогда не чувствовал такого противоречия и разлада), то, значит, сами эти направления – отнюдь не такие исключительные и тем более не окончательные точки зрения, какими иногда их выставляют в пылу полемики их

горячие приверженцы. Читая Грота, скорее и живее всего чувствуешь относительность всех человеческих мнений и научаешься ценить ту частичную и условную правду, какая, несомненно, есть в каждом из них. С этой точки зрения мы особенно горячо рекомендуем его сочинения для чтения начинающим своё философское образование. Лёгкий и изящный язык этих сочинений не даст им почувствовать многих трудностей самого предмета, нередко отпугивающих читателей от философии. А если это чтение, кроме того, за-

–765–

страхует их от догматизма, то это будет истинно философским приобретением, особенно ценным при самом начале занятий философией.

Рассматриваемому сборнику предпосланы две большие статьи – В. И. Шенрока и П. П. Соколова. Первая содержит очень тепло, живо и интересно написанный биографический очерк (стр. IX–LXVI), а вторая, – как справедливо говорится в предисловии от Московского психологического общества, – „служит лучшим введением к философским трудам Н. Я. Грота и незаменимым руководством для читателя, помогая ему в оценке произведений, относящихся к различным периодам деятельности Н. Я-ча, и отражающих различные, изменявшиеся его точки зрения“ (стр. LXVII–CIV)⁸²³.

Издана книга очень хорошо.

В заключение нам остаётся только пожелать, чтобы в подобном же издании появились поскорее и остальные труды Н.Я. Грота.

П. Тихомиров

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 5
(1874–1879 гг.) Год: 1879] // Богословский вестник
1904. Т. 1. № 4. С. 913–942 (4-я пагин.).
(Продолжение.)

–913–

1879 г.

сяги, осмелился довести до сведения Вашего Сиятельства некоторые факты и предположения, которые, быть может. Ваше Сиятельство примете в соображение при исполнении возложенного на Вас Государем Императором поручения.

Государственные крестьяне и крестьяне собственники выражают опасение, что покупаемые ими у дворян и других сословий земли будут у них и у помещиков кем-то отобраны и разделены между всеми жителями поровну. На вопросы, кто говорил об этом, крестьяне обыкновенно отвечают, что об этом в их обществах говорят все. Хотя я внушал и внушаю крестьянам, чтобы они не верили подобным рассказам и о самих рассказчиках доносили немедленно местным полицейским властям, но до сего времени не встречал ни одного случая, чтобы полицейские власти обратили внимание на подобных рассказчиков и предали их суду, не смотря на то, что при теперешнем устройстве уездной полиции, если бы исправники, становые пристава, урядники и сотские обратили внимание на такие вредные внушения крестьянам, давно были бы открыты виновные и зло прекращено.

Вдумываясь, кто распространяет между крестьянами коммунистические идеи, и стараясь, по мере сил и возможности, разъяснить этот вопрос, я дошёл до твёрдого убеждения, что подобные рассказы распространяют между народом преимущественно, так называемые, народные учителя. На этот класс людей нужно обратить строгое внимание, тем

более что в некоторых народных школах есть такие учителя, которые были уже прикосновенны к шайке коммунистов, были судимы и не осуждены, за неимением, так называемых, юридических доказательств, или отданы только под надзор полиции.

Для уничтожения вредных, распространённых между простым народом слухов о непрочности владения землёй и о разделе её поровну между всеми, осмеливаюсь представить Вашему Сиятельству мнение моё о том, чтобы строжайше было предписано исправникам, становым приставам, урядникам и членам уездных по крестьянским делам присутствий немедленно созвать сельские сходы и объявить им, что подобные слухи ложны и распространяются врагами Государя Императора, Охранителя нашего сча-

—914—

1879 г.

стья и спокойствия, и что каждое лицо, которое будет рассказывать о разделе земли, должно быть задерживаемо и представляемо полицейской власти. Независимо от сего, просить Епархиальное начальство строжайше предписать уездным благочинным и настоятелям приходских церквей, чтобы они, по окончании Богослужений, объявляли прихожанам с церковных кафедр о лживости вышесказанных слухов. Затем предписать всем уездным земским управам, чтобы, так называемых, народных учителей, взятых, большей частью, из недоучившихся студентов университета и изгнанных семинаристов и гимназистов, они заменили настоятелями церквей или их помощниками, а в женских школах лицами, благонадёжность коих положительно известна земским управам.

Кроме того, осмеливаюсь утрудить внимание Вашего Сиятельства соображением моим о том, что, независимо от вышесказанных мер, следует воспользоваться для искоренения русской коммуны и теми мерами, кои были блестящим образом применены покойным Михаилом Николаевичем Муравьевым⁸²⁴ при усмирении мятежа в западных губерниях.

При настоящих обстоятельствах, когда некоторыми злодеями подтачиваются освящённые веками основы нашего

Отечества, когда самым низким образом убивают должностных лиц, когда дерзают явно, на улице, поднимать руку на Священнейшую Особу нашего Государя, только такие меры могут искоренить и послужить спасительным вразумлением для многих увлекающихся, но ещё не увлѣкшихся юношей“.

В ответ на письмо Его Сиятельства я писал от 10-го мая за № 39 конфиденциально:

„Сиятельнейший Граф,
Милостивый Государь!

Конфиденциальным письмом Вашего Сиятельства от 30-го минувшего апреля (полученным мной 4-го сего мая) за № 14, при коем приложена копия записки, в коей, между прочим, изъясняется, в каком направлении и на какую среду люди злоумышленные стремятся ныне обратить

—915—

1879 г.

свои преступные усилия, — требуется, чтобы я с полной откровенностью высказал Вам, Милостивый Государь, свой взгляд на настоящий вопрос и сообщил те указания, какие найду нужными для уяснения и практического его разрешения.

Вследствие сего, долгом поставляю изложить Вашему Сиятельству следующее:

1) В основе социалистической пропаганды лежит, без сомнения, отрицание или искажение религиозно-нравственных начал. Поэтому Правительству надлежит прежде всего обратить внимание на этот коренной источник зла.

2) Какого рода внушения делаются пропагандистами простому народу и в какой мере виновны в допущении этих внушений полицейские и другие власти, — судить об этом не могу, не имея в виду никаких положительных данных.

3) Что народные учителя и учительницы многократно изобличались в неблагонамеренных действиях в отношении крестьян и их детей, — об этом с достоверностью мне известно из многочисленных официальных бумаг, получаемых из Министерства народного просвещения.

4) Указываемая в записке мера к прекращению распространения между народом ложных и вредных слухов о

разделе земли поровну между всеми заслуживает одобрения.

5) Рекомендуемая в той же записке замена всех народных учителей и учительниц настоятелями церквей и их помощниками, хотя и желательна, едва ли удобоисполнима. Приходские священники не всегда беспрепятственно могут исполнять и обязанности законоучителей в народной школе. Но во всяком случае полезно было бы, если бы приходским священникам и назначаемым от Епархиального Начальства Блюстителям за преподаванием Закона Божия в народных школах предоставлен был преимущественный надзор за направлением преподавания в этих школах.

6) Что касается учительниц в народных женских школах, то девицы, получающие воспитание и образование в духовных епархиальных училищах, могут быть при-

—916—

1879 г.

знаны более других благонадёжными преподавательницами в означенных школах, но также не иначе, как под наблюдением приходских священников и Блюстителей за преподаванием Закона Божия.

7) По моему мнению, Правительство не может не обратить внимания и на домашних учителей и учительниц в дворянских и купеческих семействах. Нередко случается слышать жалобы, что дети православных родителей, воспитываясь под надзором иностранных, а иногда и русских, неблагонамеренных гувернёров и гувернанток, получают превратные понятия о религии и нравственности. Чего же доброго можно ожидать Государству и Обществу от таких детей, когда они достигнут зрелого возраста и будут поставлены в такие или иные отношения к простому народу?

8) Желательно, чтобы в высших и средних учебных заведениях влияние законоучителей на воспитание учащихся, по возможности, было уравновешено с влиянием прочих преподавателей.

9) Много вреда, по моему мнению, причиняет молодым и нетвёрдым умам юношества излишне свободная по отношению к религиозно-нравственным вопросам пресса, и притом не

только светская, но отчасти и духовная, в особенности изъятая из-под предварительной цензуры.

Наконец –10) кому неизвестно, какое могущественное и благотворное влияние на народ может иметь православное русское духовенство, если оно поставлено к нему в правильные и законные отношения. Но могут ли существовать правильные отношения между народом и духовенством, когда современная неблагонамеренная литература старается всячески унижить духовенство в глазах народа, оглашая в печати пороки и даже преступления духовных лиц, часто вымышленные или, по крайней мере, преувеличенные, между тем, как, с другой стороны, осуждая и порицая законные взыскания, коим Епархиальное Начальство справедливо подвергает действительно виновных.

Вот всё, что на первый раз мог я сообщить Вашему Сиятельству, по Вашему требованию.

С истинным почтением и преданностью имею честь быть“.

–917–

1879 г.

5-го ч. был я в последний раз на экзамене по Закону Божию в Епархиальном женском училище. Некоторые из спрошенных мною воспитанниц выпускного класса отвечали очень удовлетворительно.

8-го ч., в день святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, служил я литургию в Семинарской церкви, по случаю храмового праздника. После обедни предложена мне была в ректорской квартире трапеза, в которой участвовала вся учёная корпорация. Но праздничному и торжественному утру не соответствовал вечер. Кем-то из грубых учеников, вероятно, недовольных новым ректором протоиереем Разногорским, в 11 часу этого дня брошен был, через окно, в его квартиру большой камень, – о чём мне передано было самим ректором.

10 числа получено мною письмо из Сергиева Посада от ректора дух. академии протоиерея С. К. Смирнова, который от 7 числа писал:

„Препровождаю Вам сие письмо с о. Буткевичем, которого мы уже отэкзаменовали и отпустили на его место. Отвечал он

отлично по всем предметам. Устройте Вашим милосердием, чтобы он не потерял своей должности в Беловодске. В четвёртый год курса он может иметь некоторые льготы от занятий.

Душевно благодарю Вас за добрый отзыв о моём труде и за указание замеченных в нём недостатков. Их найдётся, вероятно, ещё более указанных Вашим снисхождением.

Мая 4-го здесь был и служил в Филаретовской церкви заупокойную литургию по Владыке Иннокентии преосвящ. Игнатий Костромский. Он был пред тем (с 1-го мая) в Москве и оттуда привёз известие, будто Вас назначают не в Тверь, а в Вильну. На сколько это достоверно, без сомнения, узнаю завтра, ибо отправляюсь приветствовать нового Владыку. О том, что узнаю, дам Вам знать“.

12-го ч., в первом часу пополудни, тихо и мирно отошёл в вечность, после многолетних недугов, пребывавший в Покровском монастыре на покое, архимандрит Иона – мой и общий братский духовник, на 69 году от рождения. Слух о моём переводе из Харькова до крайности огорчил старца и, быть может, ускорил его кончину.

–918–

1879 г.

Накануне своей блаженной кончины он благословил меня, как духовного сына, Казанской иконой Божией Матери в сребропозлащённой ризе. 15-го числа я отдал ему последний долг, совершивши над ним отпевание в Холодногорской церкви, приписной к Покровскому монастырю. Там, близ алтаря, он был и погребён. Рассудительный, любознательный и благочестивый был старец; да будет ему вечная память⁸²⁵!

13-го ч., в воскресенье, после литургии, получен был мной, наконец, из Св. Синода от 8 мая за № 1475 Указ о *бытии мне Епископом Тверским и Кашинским*.

Вместе с этим указом и от того же 8-го числа имел я честь получить из СПб. письмо от преосвященного Филофея, Митрополита Киевского, в ответ на моё письмо от 4-го апреля. Вот что изволил писать мне сей излиха осторожный Владыка:

„Прошу у Вашего Преосвященства снисхождения к моему замедлению ответом на Ваше письмо от 4 дня апреля. Оно получено мною в то время, когда дело о перемещении Вашем на Тверскую кафедру было уже решено в Св. Синоде и передано по принадлежности для представления на Высочайшее утверждение, которое и последовало в 23 день апреля. При таком положении дела, невозможно было сделать что-либо к исполнению Вашей просьбы об оставлении Вас на Харьковской кафедре. Прошу Вас, возлюбленный брат, благодушно принять Ваше перемещение, как устроение Провидения Божия, и не смущаться предстоящими Вам новыми трудами на новом месте. Господь всем нам Помощник.

Поручая себя святым молитвам Вашим, имею честь быть с совершенным почтением и преданностью Вашего Преосвященства покорнейшим слугой“...

14-го числа, с прописанием Синодского Указа, я дал Харьковской дух. Консистории следующее предложение:

1) „На основании 118 и 120 ст. Устава дух. Консисторий, поверить наличность штатных и неокладных сумм, принадлежащих Харьковскому архиерейскому дому, а также

—919—

1879 г.

имущества оного, и принять в своё смотрение и распоряжение, а мне выдать надлежащую квитанцию.

2) Согласно ст. 119 того же Устава, сделать в отпущенных на моё содержание из Харьковского Губернского Казначейства на первое полугодие текущего года деньгах, а равно и в неокладных суммах, расчёт по 23 число минувшего апреля месяца.

3) По делам епархии, требующим личного архиерейского разрешения, обращаться к Преосвященному Викарию

и 4) Снабдить меня, для следования к месту моего нового назначения в г. Тверь, казённой подорожной“.

В тот же день писал я в Вильну Попечителю Учебного Округа Н.А. Сергиевскому в ответ на его письмо от 30 марта:

„Смиренно прошу прощения в неисполнении долга взаимности относительно праздничного приветствия. Но я с

великого четверга, когда в первый раз коснулась меня совершенно неожиданная для меня весть о перемещении моём на Тверскую епархию, и до сей минуты нахожусь в беспокойном состоянии духа. Я никак не могу понять смысла этого перемещения, при нынешнем обезразличении епархий. Вы недавно были в Петербурге, не можете ли сколько-нибудь разъяснить для меня тайну моего перемещения? Если это наказание за какие-нибудь мои провинности, то нечего и говорить. Но если хотят убедить меня, что это награда и поощрение за труды, то с трудом могу убедиться в этом. Впрочем, что сделано, того нельзя уже переделать. Вчера получил я указ, и недели через две оставлю Харьков“.

15 ч. получил я письмо из Москвы от А.Е. Викторова, который писал мне от 13-го числа:

„В бытность мою в прошлом году у Вас, Ваше Преосвященство выражали готовность уступить нашему музею часть имеющихся в Вашей епархии старопечатных книг, которые могут пополнить наше, по этой части, собрание. С этою целью я и решил пересмотреть Описание Харьк. епархии Преосв. Филарета и сличить его с нашими каталогами. Но так как эта работа копотная, требующая много времени, то и долго не мог выбрать для неё времени. Наконец, покончивши с отчётом по Музею и в частности

—920—

1879 г.

с описанием рукописей Григоровича, чем я занят был целую зиму, я принялся за описание Харьковской еп. и пересмотрел все 4-ре книги сначала до конца. Старопечатных книг, которых не имеется у нас, оказалось в разных монастырях и церквях Харьковской епархии более 100 №№-в. Но конечно собрать все эти книги нет никакой возможности, и это тем более, что книги, хранящиеся в церквях и монастырях вне Харькова, по всему видно, описаны неточно, вероятно по реестрам, представленным приходскими священниками. По всему этому, я и ограничиваю свои претензии на книжные богатства Харьковской епархии только одним городом Харьковом и именно тремя монастырями, и позволяю себе при сём

приложить список, имеющихся в этих монастырях, интересных для нас книг, с означением страниц I-го тома Описания Харьковской епархии. Будьте милостивы, нельзя ли нам уступить эти книги, безмездно, или в промен, напр., на богослужебные книги новых изданий, как в прошлом году соблаговолил сделать это Преосв. Ионафан Ярославский. Как Вы убедитесь из прилагаемого реестра, нужные нам книги, по содержанию, даже по времени издания, – большей частью 2-й половины XVII в., не представляют ничего особенно интересного. Но для нас эти книги были бы драгоценны, потому что у нас их нет, и в библиографическом отношении они послужили бы для нас очень важным приобретением. Если Ваше Преосвященство найдёте возможным облагодетельствовать нас этими книгами, то позвольте просить Вас не оставить меня уведомлением, и в таком случае мы не замедлим прислать Вам от управления Музеев официальную челобитную, за подписью директора. Я очень рад бы был лично явиться к Вам с этой челобитной дня на два, на три, чтобы и книги пересмотреть и парк Ваш видеть в весеннее время.

В последнем письме своём (на святой неделе) я писал Вам, что по слухам Вам предстоит переезд в Вильну: потом были слухи о назначении Вашем в Тверь. Теперь и те и другие слухи замолкли, но, конечно, по случаю перемещения к нам Преосвящ. Макария, непременно последуют передвижки и могут коснуться Вас. Вот почему я убедительнейше просил бы Вас, нельзя ли Вам

–921–

1879 г.

будет поскорее заняться нашим вопросом, т. е. насчёт книг. А то я сильно опасаюсь, что потом уж поздно будет это.

О преосв. Макарии, т. е. о первой деятельности его, кроме газетных известий, ничего не слышал. Говорили, впрочем, что, при представлении ему духовенства, он встретил его выговором за то, что московские священники не служат сами литургий, а поручают это наёмным священникам, так называемым, ранникам, и что службы бывают в церквях далеко не каждый день.

Желаю Вашему Преосвященству быть здоровыми и с успехом воспользоваться для этого дачной жизнью“.

На другой же день, т. е. 16-го числа, писал я в ответ:

„Вы изволите писать мне от 13-го числа о пожертвовании в Ваш музей старопечатных книг; а я того же 13-го числа имел честь получить указ из Св. Синода о бытии мне Епископом Тверским и Кашинским.

Что мне теперь прикажете делать? Напишите мне в своё время, может быть, я мог бы тогда сделать что-нибудь в Вашу пользу, а теперь ровно ничего не могу – nil possum. Итак, пеняйте на себя, а не на меня.

Впрочем, чего не могу уже сделать для Вас я, то может сделать мой преемник – преосвящ. Иустин: ведь он Ваш старый знакомый. Помните, мы у него гостили с Вами в Ярославле, в 1861 году, целую неделю⁸²⁶.

Извините, что я не отвечал на Ваше пасхальное письмо: был очень озабочен мыслью о переселении, притом рассчитывая скоро видеться с Вами лично. В Москве я надеюсь быть в последних числах этого месяца. Итак, до свидания“.

Утром 16-го ч. был у меня домашний секретарь преосвященного Курского Сергия (фамилию его не помню). Я поручил ему предварить Его Преосвященство о моём намерении побывать в г. Белгороде, где покоится в неистлении тело в Бозе почившего преосвященного Иоасафа (Горленко)⁸²⁷, епископа Белгородского, в епархии коего находился некогда г. Харьков. При этом я просил преосвя-

–922–

1879 г.

щенного Сергия приказать о. Наместнику Троицкого Белгородского монастыря дать мне убежище в этой обители на несколько часов.

19-го числа мною получено было письмо из Москвы от Преосвященного Можайского Алексия, который от 15 числа писал:

„Примите моё искреннейшее поздравление с новым назначением Вашим на святительскую кафедру древние и славные Церкви Тверския. Наконец Пастыреначальник Иисус

Христос Вас истинного и коренного великоруса, после немаловременного служения на престолах белой и малой России, возвращает опять в великую Россию. Полагаю, что сие возвращение в великую Россию и притом на кафедру древнюю не может не радовать Вашего сердца. Слава Господу тако благоволившему! И да сохранит Он Вас, Преосвященнейший Владыко, на многая лета для блага святыя церкви Свояе! При проезде Вашего Преосвященства через Москву я надеюсь лично принести Вашему Преосвященству мои поздравления.

У нас в Москве новый Владыка. Пришествие его к нам было с миром и великим торжеством. Викарии приветствованы были необычайно милостивым словом Владыки в Чудове монастыре, где представлялось ему духовенство по прибытии его в Москву. О духовенстве Владыка изволил отозваться также с похвалой, но и с некоторым замечанием, которое проникло и в газеты. Торжественное вступление Владыки в Успенский собор было 10-го числа. Помолитесь, Преосвященнейший Владыко, чтобы служение моё Господу при новом Владыке было в мире и с пользой для дела и для моей души. В Бозе почивший Владыка был мне как истинный и родной отец. Нет с моей стороны большего и искреннейшего желания, как то, чтобы и отношения нового Владыки ко мне были таковы же. Дай, Господи!“

В ответ на это писал я от 21-го числа:

„Приношу Вам сердечную благодарность за братское поздравление и искреннее сочувствие по поводу моего нового назначения.

Ещё более благодарю Вас за ваше братолюбное приглашение меня под свой кров во время предстоящего мне

—923—

1879 г.

проезда через Москву, как пишет мне о том Высокопетровский о. Казначей. Предполагаю выехать из Харькова в будущий понедельник, 28-го числа. Впрочем, о времени своего выезда и прибытия в Москву я буду телеграфировать Вашему Преосвященству с дороги.

Приветствую Вас с новым архипастырем. Дай Бог, чтоб доброе начало было верным залогом дальнейших мирных

между Вами отношений, ко благу и назиданию Московской паствы.

При личном свидании надеюсь о многом побеседовать с Вашим Преосвященством искренно и откровенно“.

21-го числа вечером посетил меня на даче Управляющий Казённой Палатой Ив. Кар. Мартенс и в беседе со мной, между прочим, сообщил мне вероятно, со слов своего друга, Графа Дм. Ник. Толстого, что племянник сего последнего, граф Дм. Андр. Толстой обязан будто бы своим назначением на должность Министра Народного Просвещения (в 1866 г.) своему сочинению: „Le catholicisme romain en Russie, 1863–64 (Римский католицизм в России“). Государыня Императрица Мария Александровна читала это сочинение в то время, когда Государь, вошедши к ней в кабинет, стал спрашивать её совета, кого назначить на место Головина Министром народного просвещения; она будто бы указала на автора лежащего пред ней сочинения.

22-го ч., в 8 ч. утра, отправился я по железной дороге в г. Белгород, для поклонения тамошней святыне. Через три часа я был уже там. На станции встретил меня в монастырском экипаже градский Благочинный, протоиерей Молчанов. Когда я ехал по городу, во всех церквях, по распоряжению, разумеется, преосвященнейшего Сергия, производился звон, к моему крайнему удивлению. Приехавши в 11-ть часов утра в Троицкий монастырь, я литургии уже не застал; но для меня соборне отслужен был Наместником монастыря, Игуменом Варсонофием, с братией, молебен пред чудотворной иконой святителя Николая и затем совершена панихида при гробе свято-почившего святителя Иоасафа Белгородского († 10 дек. 1754 г.), в склепе под западной частью главного соборного храма.

Троицкий Белгородский монастырь основан в 1599 г.

–924–

1879 г.

С 1845 по 1879 г. монастырь этот состоял под управлением епископов Курских.

Настоятельские покои каменные двухэтажные довольно поместительны. Зала украшена портретами архиереев (с 1666 г.) в полном облачении, хотя живопись портретов невысокого достоинства.

После обеда я отправлялся, в сопровождении о. Наместника, в загородный архиерейский дом, отстоящий от города верстах в двух–трёх. При доме довольно просторный тенистый сад. Там предложен был мне чай.

По возвращении в город, я посетил женский Рождественский монастырь. Главный монастырский храм, в виде ротонды, очень благолепен; в нём находится чтимая икона Божией Матери, именуемая Корсунской. Из церкви заходил в кельи игуменьи, где предложен был мне чай и десерт. Игуменья Людмила, урождённая Мясоедова, женщина средних лет, очень скромная и благочестивая.

Из монастыря я отправился уже прямо на станцию железной дороги и отсюда с Курским поездом в 11 ½ ч. благополучно возвратился в Харьков.

На следующий день, 23 числа, предпринял я поездку в Куряжский Преображенский монастырь, где имел на этот раз своё пребывание мой, теперь уже бывший, Викарий, епископ Вениамин. Отстоявши в монастыре литургию и выслушавши пред Чудотворной Озерянской иконой Б. Матери молебен, я послал доложить преосвященному, может ли он принять меня. Говорят, может. Я пришёл в его покои, но он встретил меня очень холодно и сухо. Пробывши у него не более пяти минут, я оставил его в покое и отправился в своё мирное Всехсвятское.

23-го ч. получил я письмо из Москвы от Преосвященного Можайского Алексия, который писал мне от 18-го числа:

„Третьего дня я приветствовал Ваше Преосвященство с назначением на одну из старейших кафедр Российской церкви. А вчера от отца Игумена Иосифа получил радостное известие, что Ваше Преосвященство имеете милостивое намерение удостоить Саввинское подворье Вашего посещения и в нём иметь пребывание. Примите, Преосвященнейший Владыко, мою искреннейшую благодарность за

—925—

1879 г.

Вашу милость к моему недостоинству и вместе мою усерднейшую просьбу не изменить Вашего намерения. Покорнейше прошу Вас, Преосвященнейший Владыко, известить меня телеграммой – в какой день и к какому часу должно выслать экипаж на Курскую железную дорогу“.

24-ю ч. оставил я навсегда мирное убежище в загородном Всехсвятском доме и переселился в город, где в этот и следующий за ним день делал светским властям и добрым знакомым прощальные визиты.

Между тем, в эти же дни я получил с разных сторон письма и телеграммы, и сам писал некоторым. Так, 24-го числа, я получил письмо из Москвы от А. Е. Викторова. Он писал мне от 21-го числа:

„Поздравляю Вас с перемещением на новую кафедру, но признаюсь, не понимаю хорошо, повышение ли это для Вас на иерархической лестнице, или просто перемещение. Для меня ясно одно лишь, что Харьковский климат не в пример лучше Тверского; конечно там и дачи архиерейской нет такой прелестной, как Ваше бывшее Всехсвятское; да и книг нельзя будет выписывать столько, сколько Вы выписывали в Харькове, т. е. средств будет меньше. Вообще в вашем перемещении я вижу одно лишь удобство: Ваше Преосвященство будете ближе к Москве и к Петербургу. Но и это удобство пойдёт в пользу больше для нас, чем для Вас. Я хочу сказать, что Вы будете теперь лишь в 6-ти часах от Москвы; значите можно будет иногда приехать к Вам просто отобедать, или вечер провести, а потом и обратно.

Желаю Вам успешно покончить дорожные сборы, особенно по перевозке библиотеки, и поскорее приехать к нам“.

В тот же день получил я от Смотрителя Ахтырского духовного училища Матвея Преображенского – первого вестника о моём новом назначении, телеграмму следующего содержания:

„Преосвященнейший Владыка!

Правление Ахтырского духовного училища, преподаватели и воспитанники училища, известясь о предстоящем отъезде

Вашем в Тверскую епархию, приносят Вашему Преосвященству чувства искренней сыновней благодарности

—926—

1879 г.

за Ваше архипастырское внимание к училищу. Молим Бога о здравии и долгоденствии Вашего Преосвященства и нижайше просим Вашего Архипастырского благословения“.

24-го же числа писал я в Тверь Кафедральному протоиерею, магистру Григорию Петровичу Первухину⁸²⁸, со-воспитаннику моему по академии:

„Получив, по воле Божией, назначение на старейшую Тверскую кафедру, я радуюсь, что в среде старшего Тверского духовенства могу встретить лиц, издавна мне известных. Из них Вы первый, и потому к Вам прежде всех обращаюсь с моим словом.

В понедельник, 28-го ч., я предполагаю оставить Харьков. По пути к Твери останавлиюсь на несколько дней в Москве, но долго ли там пробуду, теперь не могу определить в точности.

Если в Консistorии есть какие-нибудь важные и требующие моего утверждения дела, не может ли привести их в Москву к 30-му или 31-му числу г. Секретарь, или кто-либо другой? Моё помещение там будет на Саввинском подворье.

Призывая Вам и прочим собратиям нашим о Господе Божие благословение, пребываю с истинной к Вам любовью“.

25-го ч., в пятницу, часу во втором пополудни, стало собираться в мою залу городское духовенство к обеденному столу, устроенному на его счёт по случаю моего выезда из Харькова. Когда всё было готово, мне доложили об этом, и я вышел из своего кабинета. Принявши от меня благословение, все сели за трапезу. Обед этот был чисто семейный: исключительно присутствовали на нём оо. протоиереи и иереи г. Харькова и близлежащих сёл, настоятель Святогорской Успенской пустыни, секретарь духовной Консistorии и эконом архиерейского дома (всего до 40 человек). В продолжении стола пел хор архиерейских певчих и говорились, по заведённому обычаю, речи. С речами обратились ко мне:

Кафедральный протоиерей А.Г. Кустов, профессор богословия в университете В. И. Добро-

–927–

1879 г.

творский и Кафедральный Ключарь С.А. Иларионов, который изложил свои чувства на бумаге и вручил мне на память. Вот содержание его речи:

„Преосвященнейший Владыко! Милостивейший Архипастырь и Отец!

Воля Божия и державная власть вверяют твоему пастырскому руководству другую паству. Не далее, как четыре года тому назад, высшие власти и представители града, народ и духовенство, с особой радостью исходили в сретение тебя. Преданность и любовь к тебе паствы Полоцкой, скорбь и слёзы при разлуке с тобой радовали и утешали благой надеждой, что ты, добрый Архипастырь, своей мудростью, знанием и опытом, долго и долго будешь руководить нас на пути ко спасению и вести порядок внешнего управления. И вот так неожиданно и скоро скорбь паствы Полоцкой обнимает нашу душу и слёзы орошают наше лицо. Мы собрались в последний раз хлебом-солью запечатлеть нашу преданность, принять твоё благословение и проститься, быть может, навсегда.

Немного времени управлял ты паствой Харьковской, но немало потребовалось бы для того, чтобы достойно и вполне изобразить твою неусыпную, усердную и благотворную деятельность. Зная, что только душа, озарённая светом слова Божия может стать твёрдо на пути истины и благочестия, ты первее всего обратил внимание на проповедание слова Божия. Во всё время не было произнесено ни одной проповеди без твоего предварительного рассмотрения и должных наставлений и указаний. При обзоре церквей епархии, при удостоении духовенства наградами, ты пользовался всякой свободной минутой и каждым случаем и с особенным вниманием прочитывал поучения, произносимые в приходах. Причём наставлял и убеждал проповедников учить народ христианской жизни не с кафедры только, а при всяком удобном случае, и не одним словом, а более собственным примером. Любовь твоя к

благочестивому служению и благолепию храмов и знание уставов православной церкви изменили в этом отношении многое и многое к лучшему.

При рассмотрении епархиальных дел ты являл всегда правдивость, редкое знание и опытность. С изумительным

—928—

1879 г.

терпением прочитывались тобой Епархиальные дела, и ни одно из них не решено прежде, пока лично ты не осмотрел его всесторонне и не убедился в сути дела. Причём в делах более важных, ты был твёрд, но без строгости, а в других являл и снисходительность, не доходившую, впрочем, до слабости.

Подчинённое духовенство всегда видело в тебе не начальника, а чадолюбивого отца. Двери твои отверзты были для всех, каждый мог свободно приходить и лично изъяснять свои нужды и свои дела. При таких отношениях, изучив в самое короткое время духовенство, по его образу жизни и степени образования, ты способных и усердных поощрял и награждал, а из тех, кои имели несчастье уклоняться от исполнения своих обязанностей, и коих число самое незначительное, ты предавал Епархиальному суду, только в исключительных случаях; большей же частью призывал к себе, сам исследовал дело и своей мудростью, а более отеческой нежностью, приводил к сознанию и раскаянию и, вразумив, как должно достойно своего звания, отпускал с миром. Нередко случалось, что виновный входил к тебе с смущением и страхом, а выходил с умилением и слезами благодарности за твою отеческую любовь.

В словах и действиях своих твёрдо сохранял ты истину, а потому дружба, собственные выгоды и покой всегда приносились в жертву при исполнении тобой пастырского долга. Твёрдо и настойчиво отклонял ты те мирские обычаи и общие мнения, кои не были согласны с здравым рассудком, твоей совестью и смиренномудрием христианским. Последнее вызывало в некоторых недовольство, но и то на время, пока не убеждались, что всё происходило от чистосердечия и любви к правде. Если и были порицатели, то это не люди, а их страсти и собственные немощи. Всё сказанное далеко не обнимает и не

исчерпывает твоей деятельности. Лучшим доказательством твоих благотворных трудов для паствы Харьковской может служить настоящее почтеннейшее собрание. Что привлекло их сюда, как не готовность выразить тебе чувства благоговейного уважения, благодарности, крепкой преданности и самых искренних пожеланий?.. И если бы о

—929—

1879 г.

настоящем дне ведала епархия, то лиц, исполненных подобными чувствами, не могла бы вместить эта обширная зала и тебе пришлось бы выслушать много и много отрадного для твоего сердца. Теперь же да не оскорбится твоё святительское смирение, если будет указано ещё на твоё человеколюбие к беспомощным и страждущим. Кроме ежедневных и тайных своих благотворений, доведомых Единому Богу, ты, своим примером и неоднократными воззваниями, и наставлениями, призвал к особой благотворительности и твою паству. Имя твоё, как благотворителя, известно в Болгарии, Сербии и Черногории. Поистине, милостивейший Архипастырь и Отец, являя собой образ пасомым, ты старался пасти Харьковскую паству *не нуждею, но волею и по Бозе, ниже неправедными прибытки, но усердно* (1Пет.5:2–3). А потому тяжело нам расставаться с тобой, скорбь обнимает нашу душу.

Благослови нас и помолися, Преосвященнейший Владыко, да дарует Господь, в утешение наше, встретить нам и в новом архипастыре истинного делателя вертограда Христова – Архипастыря цела, честна, здрава, долгоденствующа и право правяща слово истины“.

По выходе из-за стола, мною вручён был Кафедральному о. протоиерею образ Христа Спасителя в благословение всему Харьковскому духовенству, с просьбой поставить сей образ навсегда в Кафедральном Соборе.

26 ч. посетил я, в последний раз, Епархиальное женское училище, где мне Советом Училища предложен был небогатый, но радушный завтрак. При прощании, я вручил Председателю Совета, протоиерею А. Федоровскому Банковый 5% билет в 500

р. и сверх сего кредитный 25-рублевый билет при следующей бумаге от 26-го мая 1879 г. за № 45:

„По случаю имеющего совершиться в будущем июне месяце двадцатипятилетия со времени учреждения означенного училища, желая ознаменовать это событие, при разлучении с Харьковской кафедрой, некоторым приношением с своей стороны, препровождаю при сём в Совет Училища Государственный пятипроцентный Банковый Билет в *пятьсот (500) рублей* 1876 г. за № 31796-м с тем, чтобы заключающийся в сём билете капитал сохранялся непри-

–930–

1879 г.

косновенным и чтобы только проценты с оного, в количестве 25-ти рублей, ежегодно выдаваемы были, по усмотрению Совета, одной из лучших воспитанниц – сирот, при выпуске её из заведения, на её первоначальное устройство.

А так как получение процентов по означенному билету начнётся лишь с будущего ноября месяца, то при сём особо прилагаю 25 рублей для выдачи их одной из воспитанниц – сирот настоящего выпуска“.

Двадцатипятилетие существования Епархиального Училища предположено было праздновать 6-го числа июня, и Члены училищного Совета убедительно просили меня остаться в Харькове до этого числа, чтоб принять участие в этом училищном празднестве, но я, с одной стороны, не имея сведений о времени прибытия моего преемника в Харьков, а, с другой, не желая слишком замедлять свой приезд в Тверь, не мог исполнить этой просьбы.

27-го ч., в воскресенье и в день обретения мощей препод. Нила Столобенского чудотворца, я служил последнюю прощальную литургию в Харьковском Кафедральном Соборе, куда собралось на этот раз всё Харьковское духовенство. После отпуска, разоблачившись и возложивши на себя мантию, я приложился, при пении певчих: „Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко“ ... к местным иконам и Чудотворной Иконе Б. Матери Еллинской. Затем, ставши на амвон, произнёс к своей пастве прощальную речь⁸²⁹.

По окончании речи, я отошёл и стал на солее пред местной иконой Спасителя, а духовенство под председательством о. Архимандрита Святогорской Пустыни Германа начало молебен о в путь шествующих. После обычных многолетий, когда поднесён был мне для целования крест и для окропления св. вода, я вступил опять на амвон и здесь мне поднесены были иконы от Святогорской обители – Божией Матери Знамения, а от Кафедрального Собора – Успения Божией Матери. Затем все присутствовавшие в храме начали подходить ко мне, для принятия от меня пастырского благословения, для большей части уже

–931–

1879 г.

последнего; между тем певчие пели концерт: „Живый в помощи Вышняго“...

В 3 часа пополудни, я предложил у себя скромную трапезу для старшей монастырской братии и для некоторых представителей местных епархиальных учреждений.

28-го ч. слушал позднюю литургию в Покровской монастырской церкви и после литургии простился с монашествующей братией, благословивши её образом Преп. Саввы Вишерского.

В 3 часа пополудни, я вошёл в Крестовую церковь, куда собралось духовенство и немалое число граждан: приложившись к св. престолу и местным иконам и благословивши народ, я сел в экипаж и отправился на станцию железной дороги, в сопровождении немалого числа экипажей. По распоряжению начальства железной дороги, мне предложен был вплоть до Москвы особый, так называемый, министерский вагон. Когда я, благословивши на платформе собравшихся, для напутствования меня благожеланиями, лиц, вошёл в вагон, со мной вошли туда несколько лиц, наиболее мне близких, а именно – Святогорский архимандрит Герман, Кафедральный Ключарь Протоиерей С.А. Иларионов, Член Консистории Протоиерей Н. Лашенков, градский Благодинный Протоиерей И. Чижевский, Протоиереи А. Федоровский и Андр. Щелкунов⁸³⁰: священники В. Лихницкий и П. Тимофеев, секретарь

Консistorии Я. Д. Буханцев, купец И.И. Ващенко; игуменья Верхохарьковского Николаевского монастыря Арсения с своей келейницей и Начальница Епархиального женского училища А. В. Кушен. В таком большом обществе много было дорогой разговоров – весёлых и грустных. Некоторые из моих добрых спутников проводили меня только до второй станции (Казачьей Лопани), где встретили меня с пением: „Достойно есть“ ... сёстры Верхохарьковского Николаевского монастыря, поднесли мне хлеб-соль и затем напутствовали песней: „Ныне отпускаеши“... Прочие спутники отправились со мной далее. Большинство из них простились со мной в Белгороде. Здесь встретила меня Игуменья Белгородского монастыря Людмила с не-

–932–

1879 г.

сколькими из своих сестёр, и подарила мне на память бархатный, искусно вышитый, кушак. Святогорский о. Архимандрит и Кафедральный Ключарь о. Иларионов не захотели, по примеру прочих, расстаться со мной в Белгороде, но решились проводить меня до Курска. Теперь, чем меньше было моё общество, тем искреннее и откровеннее была наша беседа. В полночь приехали мы на Курскую станцию. Здесь, наконец, нужно было мне расстаться с этими, наиболее мне преданными, лицами. Благословивши и поблагодаривши их от всего сердца за их искреннюю ко мне любовь и преданность, я оставил их с самым грустным настроением духа; а с какими чувствами они простились со мною, это изъяснил мне о. Протоиерей Иларионов в своём первом письме ко мне в Тверь.

Оставшись в вагоне один, я, после крайнего утомления и после разнообразных впечатлений дня, погрузился в глубокий сон.

Рано пробудившись 29-го числа, я очутился уже в пределах Орловской губернии, где и природа иная, и климат другой, более суровый. После предыдущего жаркого дня, когда я оставлял Харьков, тем ощутительнее для меня была прохлада настоящего дня, и чем ближе подъезжал я к Москве, тем сильнее и сильнее становился холод.

На пути от Орла к Москве вошёл ко мне в вагон Управляющий Курско-Харьковскою железной дорогой, Действ. Ст. Сов. Василий Дм. Хлебников. С ним проехали мы несколько станций и провели время в приятной и интересной беседе; была, между прочим, речь о современном состоянии общества, о действиях нового Генерал-Губернатора Харьковского Графа Лорис-Меликова, и проч.

Около 7-ми часов вечера прибыл в родную Москву. На станции встретил меня иеромонах Саввинского подворья о. Сергей и, посадивши меня в карету, запряжённую четвернёй в шорах, привёз на подворье, где Преосвященный Алексей встретил меня с распростёртыми объятиями и самой искренней любовью. Сейчас же предложен был мне чай и затем ужин.

30-е число – среда, утро ясное, но очень холодное. Весь этот день провёл я в путешествии по Москве. Прежде

–933–

1879 г.

всего заехал в Иверскую часовню, для поклонения Чудотворной Иконе Божией Матери; затем отправился в Успенский Собор, где слушал литургию, но по причине холода не мог достоять оную до конца: поспешил отогреться в келиях Синодального Ризничего, о. Архимандрита Иосифа. Затем осмотрел патриаршую ризницу и библиотеку, причём невольно пробудились во мне самые приятные и разнообразные воспоминания о минувшем невозвратном служении моем в должности Ризничего.

Из Кремля отправился я на Троицкое подворье, для представления новому Московскому Владыке, высокопреосвященному Макарию. Митрополит принял меня с холодной лаской – не так, как это было в 1871 г. в Вильне. Когда я поздравил Его Высокопреосвященство с новым высоким назначением, он начал жаловаться мне на множество посетителей. Затем повели мы речь о совершившихся назначениях на кафедры: Тверскую, Харьковскую и Литовскую. На Тверскую кафедру приглашали-де Тульского архиепископа Никандра и Курского Сергея, но тот и другой отказались от всякого перемещения; поэтому жребий пал на меня. В Вильну

имели было в виду преосвященного Антония, архиепископа Казанского; но его болезненное состояние воспрепятствовало осуществлению этой мысли. Против назначения на Литовскую кафедру Донского архиепископа Александра⁸³¹ некоторые Члены Синода поставляли на вид его слабый будто бы характер. Не будь сделан уже о мне доклад на Тверскую паству, быть бы мне в Вильне, как уверял меня Московский Владыка. Но что было бы для меня, – думал я про себя, – лучше и полезнее – Вильна или Тверь? Думаю, что в Вильне для меня было бы затруднительнее, чем в Твери. Со мной там, вероятно, повторилась бы, в большей или меньшей мере, история витебская.

С Троицкого подворья заехал я в Высокопетровский монастырь, вошёл в Боголюбскую церковь, которую нашёл в лучшем против прежнего виде, зашёл в настоятельские покои, которые напротив оказались грязными и

–934–

1879 г.

неопрятными, посетил келью Казначея, Игумена Иосифа – моего давнего и честного комиссионера.

Был затем у Помпея Николаевича Батюшкова, в его собственном доме у Страстного монастыря. В беседе с ним речь зашла, между прочим, о статьях Лескова⁸³² (Члена Совета Министерства народного просвещения), под заглавием: „Мелочи архиерейской жизни“. Помпей Н-ч статьи эти порицал, и справедливо.

От Помпея Николаевича заезжал к Генерал-Губернатору, Князю Владимиру Андреевичу Долгорукову, но не застал его дома. Впрочем, Князь, возвратившись откуда-то домой и узнавши о моём посещении, тотчас отдал мне визит на Саввинском подворье.

Поехал я затем в Богоявленский монастырь к Преосв. Амвросию, епископу Дмитровскому, но и того не застал дома.

В 1 ч. пополудни обед на Саввинском подворье. К столу приглашены были преосвященные – Амвросий и Иоанн⁸³³, бывший Алеутский, мой ученик по академии и постриженец.

После обеда, часу в 5-м пополудни, отправился я к сестре покойного архиепископа Леонида, Татьяне Васильевне Краснопевковой, живущей с братом своим Александром Васильевичем в собственном доме на Сивцевым Вражке. От ней получил я подлинную собственноручную записку Преосвященного Леонида о поездке его в октябре 1873 г. в Петербург на юбилей Горного Института⁸³⁴.

От Краснопевковых поехал я к Наталье Петровне Киреевской. Она рассказывала, между прочим, о назначении на Киевскую Митрополию преосвященного Филофея, что это назначение последовало будто бы по особому откровению Государю. В какой мере справедлив этот рассказ, не знаю.

Часу в одиннадцатом возвратился в свою квартиру.

—935—

1879 г.

31 ч. утром принимал я приезжавших из Твери, для встречи меня. Члена Консистории Протоиерея Вас. Фед. Владиславлева⁸³⁵ и Секретаря той же Консистории Сергея Петровича Славлюбова. Последний вручил мне несколько пакетов с официальными бумагами.

Затем продолжал я своё путешествие по Москве: был в Никитском и Страстном монастырях и у Попечителя Учебного Округа Князя Н.П. Мещерского, которого не нашёл дома; он выехал куда-то из Москвы. Посетил своего доброго приятеля и земляка, Протоиерея Николоявленской, на Арбате, церкви Ст. Ив. Зернова; с ним довольно долго, искренно и дружески побеседовал.

Возвратившись на Саввинское подворье, встретил здесь Серг. Мих. Сухотина, давнего моего знакомого.

Вечер провёл я в своей квартире с А.Е. Викторовым и Дм. Мих. Струковым — известным художником-археологом, от которого при сём получил я в дар следующие его сочинения: 1) О рисовании в России, М. 1878 г.; 2) Покровский Собор в Москве, М. 1871 г.; 3) Древние памятники христианства в Тавриде, М. 1876, и 4) Житие святых Таврических чудотворцев, М. 1878 г. От Викторова и Струкова получил я прискорбное

сведение о том, что знаменитый историк наш С.М. Соловьев⁸³⁶ при смерти.

1-го июня после литургии, напившись чаю, отправился вместе с А.Е. Викторовым в Сокольники на дачу к профессору университета Феодору Ивановичу Буслаеву. Не видавшись с ним 12 лет (с 1867 г.), мы оба чрезвычайно обрадовались взаимному свиданию. Разговорам и воспоминаниям нашим о былом, когда он занимался в моём кабинете рукописями Синодальной библиотеки, не было конца. В настоящую минуту Ф. И-ч занимался, по поручению Общества любителей древней письменности, изучением лицевых списков Апокалипсиса⁸³⁷.
Увлечённый

—936—

1879 г.

этой учёной работой, он с восторгом показывал мне точные снимки с многих рисунков апокалипсического содержания. При расставании он дал мне твёрдое обещание посетить меня в Твери и, как увидим далее, сдержал честно своё слово.

2-го ч. слушал на подворье раннюю литургию, после которой Преосвящ. Алексей совершил, по моей просьбе, панихиду по приснопамятному моём другу, Преосвященному архиепископе Леониде.

Всё это утро оставался я дома, в ожидании посещения высокопреосвященного Митрополита, которое, впрочем, он сделал во втором часу пополудни не мне, а моему почтенному хозяину; со мной же обошёлся не довольно внимательно.

В 6 часов всенощную слушал на Саввинском подворье.

Здесь же на следующий день, 3-го ч., в воскресенье, слушал и литургию, которую совершал Преосвященный Алексей.

В этот день я посетил в Знаменском монастыре о. Архимандрита Сергия⁸³⁸ — доктора Богословия, получившего эту высшую учёную степень за многоучёное сочинение: „Полный месяцеслов Востока. Восточная агиология, в двух томах, М. 1875—76 г.“ В беседе со мной он сообщил, между прочим, что в настоящее время он занимается составлением Истории

Иверской Иконы Божией Матери⁸³⁹ и вместе с тем продолжает разрабатывать агиологию востока.

Из Знаменского монастыря проехал в Новоспасский, где прежде всего помолился на могиле досточтимого старца, покойного о. Архимандрита Агапита⁸⁴⁰ († 28 мая 1877 г.), с которым у меня, в продолжении многих лет, были самые добрые искренние отношения. Затем велел доложить о себе Управляющему монастырём Преосв. Порфи-

—937—

1879 г.

рию, известному путешественнику на Восток. Он принял меня, как старого знакомого, дружественно, хотя с некоторой важной осанкой; показывал мне Сборник старинных греческих нот, начиная с IX или X века, выкраденных им из рукописей афонских монастырей, — за что я братски его укорил; беседовали затем о синайском кодексе Библии, привезённом в Россию известным палеографом К. Тишендорфом. Порфирий этот список Библии называет купеческим, в том смысле, что он сделан был для продажи⁸⁴¹. При этом он подарил мне свою брошюру, под заглавием: „Мнение о Синайской рукописи, архимандрита Порфирия (Успенского), СПб. 1862 г.“ 4-о, — и ещё другую: „Новое слово об афоно-иверской иконе Богоматери, Еп. Порфирия, М. 1879 г.“

От одного епископа зашёл я к другому, имевшему временное пребывание здесь же, в монастыре. Разумею преосвященного Иоанна, бывшего епископа Алеутского. Несчастный питомец мой по академии жаловался и на скудость средств к жизни и особенно на недоброжелательные отношения к нему со стороны епископа Порфирия.

Из Новоспасского монастыря я проехал к академическому со-воспитаннику (старшему, впрочем, меня на один курс) протоиерею Василию Петровичу Нечаеву⁸⁴², Настоятелю Николаевской в Толмачах церкви и известному редактору журнала: „Душеполезное Чтение“. Нашёл его у себя и несколько минут с ним дружески побеседовал. Выслушал от него, между прочим, совет, чтобы епархиальные архиереи, вместо поучений

с кафедры, чаще обращались к своим паствам с окружными посланиями. Совет добрый и разумный.

Вечером, вместе с Преосвященным Алексием, были мы у старейшего из Московских протоиереев, Председателя Общества любителей духовного просвещения и Настоя-

—938—

1879 г.

теля Предтеченской под Бором церкви, моего достопочтенного земляка, протоиерея Иоанна Николаевича Рождественского, пили чай и дружественно беседовали о разных, более или менее серьёзных, предметах; между прочим была речь о причащении младенцев: можно ли причащать их на дому, и следует ли для сего иметь запасную св. кровь, как это допускалось некоторыми священниками в Харькове? Ответ на этот вопрос дан был моими учёными собеседниками отрицательный.

4-го ч. в 10-ть часов утра были, вместе с Преосвященным Алексием, в храме Христа Спасителя. Стенная живопись превосходна, хотя подписи под священными изображениями не везде грамматически правильны; но что особенно не совсем приятно меня поразило — это размеры главного престола, далеко не соответствующие обширности алтаря. Не видно также, где назначено место для жертвенника.

В 4 часа отправился по железной дороге в Троицкую Сергиеву Лавру. Мне сопутствовал туда граф М.В. Толстой⁸⁴³ — двоюродный брат Обер-Прокурора Св. Синода. В беседе со мной, между прочим, сообщил он мне, что Обер-Прокурор Граф Д.А. Толстой желал бы умножить число митрополий в России для уменьшения значения митрополичьего сана. Мысль целесообразная в виду усиления обер-прокурорской власти в Синоде, и без того безграничной; таково властолюбие графа Толстого!..

По приезде в Лавру, я остановился в покоях Ректора академии, протоиерея Сергея Конст. Смирнова, который принял меня с самым искренним радушием.

5-го ч. после ранней литургии слушал молебен Преп. Сергию и панихиду при могилах Митрополитов Филарета и

Иннокентия, а также архимандрита Антония.

Затем, в своей квартире, виделся и беседовал с новым Наместником Лавры, архимандритом Леонидом (из дворян). Беседа наша сосредоточена была на предметах археологии и археографии, так как о. Леонид специалист по этой части.

В 11-ть часов, я присутствовал, вместе с Преосвя-

—939—

1879 г.

щенным Амвросием, на магистерском диспуте, происходившем в актовой академической зале. Наставник рижской духовной Семинарии, кандидат А. Остроумов защищал диссертацию на степень магистра Богословия, под заглавием: „Синезий, епископ Птолемаидский“ (М. 1879 г.) Официальными оппонентами были профессор древней церковной истории А.П. Лебедев⁸⁴⁴ и доцент по кафедре древней гражданской истории Н. Ф. Каптерев⁸⁴⁵. Защита диссертации магистрантом признана удовлетворительной⁸⁴⁶.

Вечер провёл я в семействе о. Ректора, в его собственном доме, на Вифанской улице.

6-го ч. утром послал в Харьков на имя Начальницы Епархиального женского училища А. В. Кушен приветственную телеграмму, по случаю совершившегося 25-летия со времени основания училища.

В 8 часов отправился в Вифанию поклониться гробу святителя Платона. Прежний Казначей вифанского монастыря, иеромонах Иларион оказался в этот день именинником; встретившись с ним в монастыре, приглашён был в его келью и выпил у него чашку чаю. Затем был в Семинарии и посетил Ректора и Инспектора.

Ректор Протоиерей Филарет Александрович Сергиевский⁸⁴⁷ — родной брат Попечителя Виленского учебного округа Н. А. Сергиевского. Он, между прочим, сказывал мне, что его брат Н. А-ч путешествовал, в нынешнем году, в Крым и мимоездом был в Харькове. Это известие огорчило меня тем, что Николай Александрович, с которым, по-видимому, мы были очень дружны, бывши в Харькове, не почтил меня своим посещением.

Инспектор Вифанской Семинарии, архимандрит Кирилл⁸⁴⁸ мой ученик по академии и постриженник. Когда он был в Петербурге на чреде священно-служения, покойный Митрополит Московский Иннокентий представлял его в Синод для посвящения в сан епископа Можайского, Вика-

—940—

1879 г.

рия Московского; но Обер-Прокурор граф Толстой воспротивился этому на том основании, что будто бы у нас не бывало примеров возведения в епископа прямо из Инспекторов Семинарии, помимо ректорства. Вследствие сего, предположено было назначить его на должность ректора Донской Семинарии; но это предположение почему-то не состоялось.

Из Вифании я заезжал в Гефсиманский скит и был в пещерах, для поклонения Чудотворной Иконе Черниговской Божией Матери.

В 11-ть часов опять присутствовал на магистерском диспуте. Диспутантом явился преподаватель Полтавской дух. Семинарии, священник И. Мансветов⁸⁴⁹. Диссертация, служившая предметом диспута, имела заглавие: „Новозаветное учение о Церкви“ (М. 1879 г.). Оппонентами были приват-доцент по кафедре догматического Богословия А.Д. Беляев⁸⁵⁰ и доцент по кафедре сравнительного Богословия Н. М. Иванцов⁸⁵¹. Возражения последнего были многочисленны и вески; защита диссертации признана удовлетворительной, и диспутант признан достойным степени магистра Богословия⁸⁵². О. Мансветов, как уроженец Тверской епархии⁸⁵³, представил мне в дар, как Тверскому епископу, экземпляр своего учёного произведения.

После диспута обедали мы с о. Ректором академии у о. Наместника Лавры, архимандрита Леонида. Обед приправлен был живой, откровенной беседой, тем более что мы обедали лишь втроём.

После обеда с любопытством обозревал я академическую библиотеку в новом очень просторном её помещении.

В 8-мь часов отправился из Лавры обратно в Москву. Со мной, в одном отделении, ехал в Москву из Сер-

–941–

1879 г.

гиева Посада Прокурор Тверского Окружного Суда Евгений Романович Ринг, у которого в посаде живут мать и сестра. Ринг человек молодой, благородный и образованный, но, к сожалению, не обладающий здоровьем. Поэтому он намерен был из Москвы отправиться в Самару, для лечения кумысом. Дорогой мы разговорились, между прочим, о том, нельзя ли попросить Начальство Николаевской железной дороги, чтобы к утреннему пассажирскому поезду из Москвы в Тверь прицеплен был вагон 1-го класса. Он с горячим усердием принял на себя комиссию разведать об этом и на другой же день сообщить мне о результате своего расследования. И вот что он писал мне 7-го числа:

„Преосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Железнодорожное начальство на мой вопрос ответило, что к поезду, отходящему из Москвы в 9 ч. 30 минут утра, не может быть присоединён вагон 1 класса. Если Вам благоугодно будет ехать с названным поездом, то в распоряжение Ваше предоставят особое отделение вагона II класса.

С уверенностью дерзаю заявить, что приезд Ваш в час вечерний нисколько не уменьшит радости Вашей новой паствы.

Повергая себя архипастырскому благословению и святой молитве Вашей, с глубочайшим почтением и преданностью имею честь быть“...

Во время пребывания моего в Москве скончался (4-го ч.) Протопресвитер Успенского Собора Дмитрий Петрович Невский, магистр IV курса (1824 г.) Московской духовной академии. 7-го числа назначено было отпевание тела в Крестовоздвиженской, на Воздвиженке, церкви. Литургию в этот день совершал Преосвященный Алексий, а к отпеванию прибыли высокопреосвященный Митрополит и Преосвященный Иоанн Алеутский. При отпевании были все почти архимандриты московских монастырей и множество протоиереев и

священников. Во время литургии и отпевания я стоял в алтаре. Здесь я встретил многих своих знакомых и, между прочим, почтенного земляка, Настоятеля Архангельского Кафедрального Собора, Протоиерея

–942–

1879 г.

Михаила Измайловича Богословского. В разговоре со мной Михаил Измайлович высказался, между прочим, что он не желает трёх вещей – быть архиереем, присутствовать в Синоде и быть на службе при Дворе, а желал бы быть Обер-Прокурором Св. Синода, чтоб показать, чего не должен делать Обер-Прокурор.

Из церкви заезжали мы с Преосвященным Алексием к Директору Публичного и Румянцевского Музеев Гофмейстеру Василию Андреевичу Дашкову, пили у него чай и осматривали замечательное собрание литографированных портретов знаменитых русских деятелей. Здесь я встретился и познакомился с Почётным Опекуном, Тайным Советником Александром Павл. Дегаем⁸⁵⁴, бывшим Астраханским губернатором.

В 7-мь часов вечера ездил на Троицкое подворье проститься с Митрополитом. У него встретил жену старосты Петербургского Исаакиевского Собора, Генерал-майора Богдановича, урождённую Бутовскую. Когда она ушла, между нами началась довольно откровенная беседа. Митрополит жаловался на уклончивость в действиях Митрополитов Новгородского⁸⁵⁵ и Киевского⁸⁵⁶; сообщал о важном значении в Синоде Протоиерея И. В. Рождественского, о том, что Государь и Государыня его больше уважают, чем Бажанова; говорил, что газета „Церковно-Общ. Вестник“ пользуется покровительством Протоиерея И. Васильева и Канцелярии Обер-Прокурора, что известному священнику Белюстину покровительствует Обер-Прокурор.

На этом беседа наша прекратилась: доложили, что приехал В. И. Коптев⁸⁵⁷. Я простился со Владыкой и уехал на Саввинское подворье. На другой день 8 числа я оставил

дорогую и гостеприимную для меня Москву и в 4-м часу пополудни отправился в новый престольный град мой – Тверь.

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 1. № 4. С.
65–128 (7-я пагин.)**

—65—

„Правил отчётности по изданию Богословского Вестника“, на руках.

II. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета 18 марта текущего года: „1903 г. Апр. 5. Утверждается“.

Справка: В ст. XVI означенного журнала представлено было на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства определение Совета Академии о назначении: ординарному профессору Николаю Заозерскому и экстраординарному профессору Алексею Введенскому – половинных премий (по 242 р. 50 к.) Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников Академии, и экстраординарному профессору Михаилу Тарееву – премии Митрополита Макария (в 291 р.) за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства сообщить (и сообщена) Правлению Академии для зависящих распоряжений.

III. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Марта 31. В Совет Московской Духовной Академии“ – отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 27 марта за № 3027:

„Вследствие отношения от 29 января сего года за № 60, имею честь уведомить Ваше Высокопреосвященство, что Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 14 текущего марта за № 21 экстраординарные профессора Московской духовной академии, Коллежские Советники, Василий *Мышцын* и Иван *Попов* произведены, за выслугу лет, в Статские Советники со старшинством: первый – с 23 октября и последний – с 7 августа 1902 года“.

Определили: О производстве, за выслугу лет, экстраординарных профессоров Академии Василия Мышцына и Ивана Попова в чин Статского Советника внести в формулярные о службе их списки.

IV. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 28 марта за № 3064: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 марта 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской ду-

–66–

ховной академии Иван *Троицкий* освобождён от данного ему 30 января 1903 г. назначения в Тульское духовное училище“.

б) от 21 марта за № 2815: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 12 марта 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде действительный студент Московской духовной академии *Димитрий Лебедев* определён на должность учителя русского языка в старшие штатные классы Уфимского духовного училища“.

в) от 28 марта за № 3066: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 19 марта 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Александр Померанцев* определён на должность учителя русского языка в старшие классы Дмитровского духовного училища.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии действительному студенту Дмитрию Лебедеву и кандидату Александру Померанцеву дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

V. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 14 апреля за № 578:

„Озабочиваясь своевременным замещением открывшихся и имеющих открыться в непродолжительном времени преподавательских вакансий в духовных семинариях и училищах и вакансий помощников инспекторов в семинариях, с таким расчётом, чтобы вновь назначенные на упомянутые вакансии кандидаты Академий могли явиться к местам службы к самому началу 1903–1904 учебного года, Учебный Комитет имеет честь покорнейше просить Совет Московской духовной академии о доставлении в Комитет списков по установленным формам оканчивающих в текущем году курс воспитанников означенной Академии к 15 июня сего года“.

Определили: Доставить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде списки оканчивающих в текущем году курс воспитанников Академии немедленно по утверждении последних в учёных степенях и званиях.

–67–

VI. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в марте месяце текущего года, из которой видно, что –

а) *по болезни*: заслуженный ординарный профессор Димитрий Голубинский опустил 16 лекций, экстраординарный профессор Анатолий Спасский (уволенный в отпуск до конца 1902–1903 учебного года) – 14 лекций, исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов – 6 лекций, исправляющий должность доцента Сергей Смирнов – 4 лекции, экстраординарный профессор Иван Андреев и исправляющие должность доцента Павел Тихомиров и иеромонах Иосиф (Петровых) – по 2 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: исправляющий должность доцента Николай Городенский – 1 лекцию.

Определили: Ведомость записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VII. Отзывы о сочинении исправляющего должность доцента Академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, кандидата богословия, Николая *Городенского* под заглавием: „Нравственное сознание

человечества“, представленном на соискание степени магистра богословия:

а) экстраординарного профессора Академии по кафедре нравственного богословия Михаила *Тареева*:

„Сочинение г. Городенского состоит из 8 статей. В первой сущность нравственности, как общечеловеческого явления, указывается в нравственной оценке (стр. 1–25). Во второй статье (стр. 26–96) путём критики эвдемонистической и телеологической точек зрения на нравственность устанавливается специфическая природа нравственной оценки, её своеобразность, её самостоятельный характер. Нравственность не сводится к различию вообще приятного и неприятного, но она имеет в своей основе особое нравственное чувство; в силу этого чувства, конечно, нравственно-доброе приятно, но ценность нравственного стремления и нравственного удовольствия отличается от других удовольствий качественно, определяется по особому критерию достоинства, возвышенности, предполагает точку зрения высшего и низшего. Далее, в третьей статье (стр. 97–136), автор пси-

–68–

хологическую природу нравственного суждения, в её противоположности другим типам оценки, указывает в том, что интерес, лежащий в основе нравственного суждения, стремится быть, с отрицательной стороны, бескорыстным, с положительной – объективным. „В основании его лежит не мысль об удовольствии, а идея достоинства или совершенства. Эти понятия указывают на то, что существует ценность, независимая от наших чувств, склонностей и желаний, заключающаяся в самой природе вещей“. Объективность нравственной оценки определённое выражается в идеях всеобщности и необходимости. Нравственный императив, говоря языком Канта, есть категорический императив. Основное психологическое выражение нравственной ценности даётся в нравственном чувстве, которое не стоит в ряду с другими определенными видами чувствований, каковы любовь, ненависть, надежда, но ценит и судит их, стремится вообще быть выше их. Оно проявляется в двух формах: во-первых, как

чувство нравственной ценности, непосредственно отражающее внутреннее достоинство поступка и воли, показывающее их высоту и низость, и во-вторых, как чувство долга. Психологическая основа объективного характера нравственной оценки указывается в тесной связи нравственного чувства с интеллектом. Какой бы то ни было объект даётся только в познании. „Объектом нравственного чувства является известная идеальная форма определения воли, которая, поскольку она осуществляется или не осуществляется в отдельных актах, может вызывать движения чувства и непосредственно, но обычно уже заранее нами мыслится в виде известного объективного закона, правила или нормы. Представление нравственного закона или правила кажется нашему сознанию само по себе достаточным основанием для действия, а нравственное чувство является лишь отражением этого чисто интеллектуального подчинения правилу, субъективным показателем того, что воля подчиняется закону, а не основанием этого подчинения, хотя практически это подчинение и не может осуществиться независимо от субъективных мотивов“. Автор усваивает мысль Канта об определении воли непосредственно представлением закона или разума. Вместе с тем принимается и взгляд Канта

—69—

на чувство уважения, как на чувство „активно созданное через понятие разума“, и в этом чувстве усматривается объединение и чувства нравственной ценности, и чувства долга. Далее следует статья „Априорная природа нравственного суждения“ (стр. 137–176), весьма важная для определения этических воззрений автора. Здесь, выступая из пределов психологического анализа, который в объективности, всеобщности и необходимости нравственного суждения отмечает только фактические притязания, автор ставит гносеологический вопрос о достоверности нравственной оценки. Эта достоверность не может утверждаться на опыте, так как нравственный закон совсем не имеет дела с тем, что совершается действительно, хотя бы и необходимо, но он указывает лишь на то, что должно совершаться, хотя бы оно

совсем не совершалось в действительности. Всеобщность и необходимость суть понятия разума, поэтому обоснование всякой достоверности покоится в конце концов на принципах разума. Так и в вопросе о достоверности нравственного суждения. Разум обосновывает нравственность не на своих свойствах, не на своих психологических условиях, включая сюда прирождённую нравственной идеи, не на происхождении морали из разума, – нравственность обосновывается на логической функции мышления. Так г. Городенский объясняет нравственный формализм (априоризм) Канта, к которому он здесь ближайшим образом примыкает. Разум, по его словам, есть способность объективного отношения к миру; в теоретической области он создаёт истинное знание, в нравственной бескорыстное поведение. Моральная объективность есть ни что иное, как бескорыстие и самоотречение. „Эгоизм и своекорыстие по своей основе суть дело животного инстинкта, тогда как бескорыстие есть дело разума“. Автор защищает учение Канта о практическом значении чистого разума от важнейших возражений, сделанных против этого учения. В следующей статье (стр. 177–212) автор, решая вопрос о происхождении нравственности, продолжает рассуждения предыдущих статей. Нравственное сознание, с одной стороны, подлежит психологическому объяснению, с другой стороны – по своей логической сущности оно не обнимается всецело психологией. Логиче-

–70–

ское сознание выходит из самого субъекта и в этом, смысле противоположно психологической необходимости, которая кажется налагаемой извне. Генезис разумного сознания для нас тайна, но во всяком случае разумное самосознание не только обосновывает моральную достоверность, но объясняет само существование нравственности, как действительного факта. Автор затем подробно раскрывает образование собственно чувства долга и попутно критикует учение Дарвина и теорию идей – сил. Вывод тот, что сам принцип разумности, признанный в своём практическом значении, может служить источником нравственного долженствования. Но нравственность, как

сказано, допускает и историко-психологическое объяснение. „Было бы неверно и психологически, и исторически утверждать, что человек пришёл к предпочтению одного образа действия другому сразу вследствие сознания его разумности. Разумное сознание само по себе всегда вырастает на почве известного психологического механизма; привычки, инстинкты, психологические ассоциации всегда готовят путь для разумных принципов“. Историко-психологическое объяснение происхождения нравственности и предлагается автором в последних трёх статьях: „Условия воспитания нравственного сознания у ребёнка“ (стр. 213–244), „Условия первоначального воспитания нравственного сознания в человеческих обществах“ (стр. 245–282) и „Значение религии в деле воспитания нравственного сознания на низших ступенях общественной жизни“ (283–334).

Сочинение г. Городенского обладает крупными достоинствами.

Прежде всего заслуживает особой похвалы то, что автор, на всём протяжении своего солидного труда, имеет дело с самим предметом своего исследования, а не с книгами, относящимися к его области. Хотя он в решении вопросов исследования основывается на наличной этической литературе и весь труд его излагается критически, но его исследование представляет из себя последовательное развитие стройного этического учения, так что воззрения других учёных, к которым он примыкает, излагаются им лишь в той степени, в какой усвоятся им, а мнения учёных, с которыми он несогласен,

–71–

передаются лишь в тех существенных пунктах, которые нуждаются в критическом освещении. Он не цитирует сочинений и не излагает чужих мнений только ради того, что они существуют и высказаны; изложение и критика разнообразных этических учений не составляют у него самостоятельных обширных отделов при сомнительной связи с положительными выводами; но всё содержание его труда строго подчинено логическому плану, нигде не обременено излишним мнимо-учёным балластом, стройность плана нигде не нарушена

бесполезными экскурсиями в смежные области. Всё свидетельствует о навыке автора управлять своей мыслью, об умении его ориентироваться в литературе предмета, выбирать между нужным и ненужным, существенным и второстепенным.

Затем труд г. Городенского имеет характер учёного исследования. Автор не претендует на оригинальность ни в постановке этической проблемы, ни в решении её вопросов, но как в главном, так и в частностях его исследование утверждается на критически-проверенных результатах этической науки. В главном он следует Канту, в частностях он почерпает отовсюду, напр. у Лекки заимствует определение нравственной оценки как оценки с точки зрения высоты и низости, у Гюйо (преимущественно) – мысль о тождестве в последнем основании чувств эстетического, интеллектуального и морального, часто обращается к Фулье, в своём месте пользуется теорией идей – сил и пр. В этом нужно видеть объяснение главной ценности труда. Последний смело может быть назван плодом внимательного, продолжительного изучения и критического обсуждения важнейших сочинений этической науки. При этом автор стоит на высоте философского мышления, вполне владеет подлежащей терминологией, излагает мысли ясно и стройно, пишет языком литературным. Достоинства его философско-критического мышления достаточно обнаруживаются уже в его отношении к Канту, в глубоком и выдержанном понимании его, хотя автор и не является вполне самобытным комментатором философии категорического императива и хотя, с другой стороны, иногда закрадывается в душу читателя сомнение, не выступает ли здесь сухая фигура немецкого философа в

–72–

слишком широком и мягком одеянии здравого смысла. Во всяком случае то, что автор развивает этические принципы чистого практического разума, говорит и в пользу его критического мышления, и обнаруживает апологетические достоинства его исследования, так как „кантианство – это самая возвышенная и утончённая форма христианства“, как выражается Фулье. Заслуживающими особенного внимания

должны быть признаны те страницы, на которых идёт рассуждение о логической достоверности нравственного долга, – о том, что нравственность основывается не на свойствах разума и тем менее на иных каких-либо психологических свойствах человеческой природы, а на логической функции мышления. Только в этом случае разум приобретает непосредственно этическое значение, и этика становится рациональной наукой. Эта точка зрения тем ценнее, что является доступной не для всякого этического направления. Напротив, у писателей известного рода, напр. у Сутерланда в сочинении „Происхождение и развитие нравственного инстинкта“ мы находим описание процесса, каким из потребностей животной жизни возникает нравственный инстинкт, но не встречаем чисто рационального обоснования нравственных требований. Здесь всё внушает мысль, что нравственный долг не имеет для нас разумной убедительности. „В своей наиболее благородной форме – говорят нам – нравственность является, когда симпатия, долг и самоуважение озаряются эстетическим чувством, когда доброе поведение вызывает тот энтузиазм, который вспыхивает внутри нас при виде чего-нибудь прекрасного“... Посему высшая форма нравственности для разума остаётся внешней и не от него получает последнюю санкцию. Подобно этому сочинение Бентама „Введение в основание нравственности и законодательства“ обращено не к разуму нравственного деятеля, а к законодателю: оно не говорит первому, почему он должен жить нравственно, оно научает последнего, как он должен действовать на волю граждан посредством удовольствий и страданий. Также и Милль („Утилитарианизм“) обращается к законодательству и педагогике. „Как средство приблизиться сколько возможно к идеалу утилитарианской нравственности, утилитарианский

–73–

принцип, по его словам, требует во-первых, чтобы в обществе существовали такие законы и такие учреждения, которые приводили бы в наивозможно большую гармонию индивидуальное счастье с интересами, общими для всех, и во-

вторых, чтобы воспитание и общее мнение напечатлевали в уме каждого индивидуума, что его личное счастье связано с счастьем всех“. И Спенсер („Данные этики“) все свои надежды возлагает не на разум, а на законы жизни, думая, что „непрерывная общественная дисциплина постепенно сформирует человеческую натуру таким образом, что, под конец, каждый будет непринуждённо и самопроизвольно стремиться к симпатическим удовольствиям“. Итак, из среды факторов этического прогресса исключается разум, только посредственно, т. е. через чувство удовольствия, заинтересованный в нравственном прогрессе. В виду такого направления этической науки должно приветствовать собственно рациональное обоснование нравственности, которое расчищает пути для христианской проповеди поскольку последняя всегда обращается к личному разуму. Раскрытие этических принципов философии категорического императива должно признать особенно благопотребным для нашего времени – времени исканий „внутреннего света“, погони за твёрдой почвой. По указанным своим достоинствам труд г. Городенского среди оригинальных русских сочинений по этике может быть назван выдающимся трудом и усиленно рекомендуем, особенно для учащихся, как надёжное руководство к изучению этической литературы и к правильной постановке этической проблемы.

Однако нравственная проблема слишком трудна и при современном состоянии науки каждое сочинение, ставящее себе смелую задачу дать положительное и полное решение вопросов этики, по необходимости должно страдать значительными недочётами. Тот метод, которого держится автор, желающий обосновать понятие категорического долга и всеобще-необходимый принцип нравственности на результатах этической науки в лице её лучших представителей разных направлений и на данных этнографического и историко-психологического характера, – этот метод заранее предрасполагает читателя опасаться, не встретим

–74–

мы здесь, с одной стороны, благонамеренного сглаживания характеристических черт того или другого воззрения, усвояемого автором, по масштабу здравого смысла, и не натолкнёмся ли, с другой стороны, на внутренние противоречия, на некоторое двойство в течении мыслей. Опасения, по-видимому, оправдываются. В существенном автор, как сказано, примыкает к Канту и в смысле именно его философии раскрывает понятие объективного значения практического разума. Но примечательно, что тоже самое понятие мы встречаем у решительного противника кантианства и сторонника эволюционной морали, Фулье. Последний пишет: „между умом и действием устраняется средний элемент, тогда как между неразумным существованием и действием природа вставляет ещё двигатель – удовольствие, доставляемое чувствованием... Нравственный идеал, идеал деятельности, независимой даже от самого удовольствия, вполне отвлечённый, и в этом смысле, совершенно свободный, обладает силой самопроизвольного осуществления: идея нравственности есть начало самой нравственности... С тех пор, как идея нравственности проникает в сознание человека, он перестаёт быть тем эгоистом, каким он был в первобытном состоянии. Мысль, что я могу выйти из круга только моих личных интересов и что для меня, как мыслящего существа, способного постигать вселенную, действительно хорошо выйти за пределы своего „я“ – эта мысль не есть уже более „тяготение к себе“; „я“, которое стремится отделиться от своих личных интересов и любить, не есть уже более „презренное я“. Эта мысль и это желание бескорыстия не остаются никогда вполне платоническими и совершенно бесплодными“ и т. д. И вот возникает вопрос, насколько для г. Городенского необходимо было выразить логическое обоснование морали в терминах философии категорического императива. Вникая в сущность дела, мы приходим к тому заключению, что для него было бы совершенно безразлично, примкнуть ли к Фулье или к Канту, что он не берёт себе из Критики практического разума наиболее характеристического для кантианства, что он не имеет собственно права употреблять

кантовскую терминологию, так как не соединяет с ней строго кантовского смысла. Он, напр., думая оставаться на

–75–

почве кантианства, пишет: „разум не только познаёт, но и создаёт мир знания, как нечто сознательно и научно объективное; он же создаёт в практической области мир морали и делает это тем же методом, как и в области теоретического знания“ (стр. 158 и д. сл. стр.). Но кому же не известно, что у Канта отношение к опыту чистого теоретического разума и чистого практического разума представляется совершенно различно, до противоположности, и эта противоположность составляет исходный пункт его практической философии? О практическом употреблении разума Кант пишет: „Употребление чистого разума одно только имманентно, употребление же эмпирически-условное, имеющее притязание на всеобщее господство, напротив того, трансцендентно, и выражается в предположениях и повелениях, совершенно выходящих за пределы его сферы. Это является прямо обратным тому, что можно сказать о чистом разуме в теоретическом употреблении“. – Далее г. Городенский рассуждает о „ценности, независимой от наших чувств, склонностей и желаний, заключающейся в самой природе вещей“ (стр. 102–103), о соответствии нравственной оценки с объективной ценностью, сводя впрочем объективность к идеям всеобщности и необходимости (109–110 и др.). Но ведь по ясному учению Канта в нравственности воля не определяется объектом, а сама служит причиной объектов, – объекты чистой воли не предшествуют моральному закону, а определяются только через него. – Затем в учении Канта понятие нравственности неразрывно связано с идеей свободы. Свободу он называет условием существования (*ratio essendi*) нравственного закона, а нравственный закон условием познания (*ratio cognoscendi*) свободы. Моральный закон по Канту, как *factum* нашего сознания, осмысливается лишь идеей ноуменальной свободы. Известно, в какие глубины умозрения заводит нас кантовское понятие ноуменальной свободы и к каким оно приводит затруднениям. Г. Городенский избегает этих затруднений тем, что он ни слова не говорит о свободе. Но

какое же он в таком случае имеет право говорить о категорическом императиве? Что такое категорический императив Канта без ноуменальной свободы? – Самый центральный пункт в практической философии Канта это есть понятие

–76–

практического значения чистого разума, – именно задачей своей второй критики он ставит доказать, что существует чистый практический разум. Отнимите от философии Канта это понятие, оставьте одну только логическую достоверность нравственного закона, и вы уничтожите, исказите кантианство. А практическое значение чистого разума у Канта устанавливается через понятие свободы. Посему, отказываясь от понятия ноуменальной свободы, называя чистое нравственное побуждение, свободное от эвдемонистического оттенка, исключительно нашей абстракцией (стр. 132), г. Городенский существенно порывает с кантианством, а вместе с тем теряет для себя понятие практического значения разума. И та страница (166), на которой он говорит о кантовском понятии практического значения чистого разума, не имеет под собой твёрдой почвы. Примечательно, что даже на этой единственной странице автор кантовскую „точку зрения трансцендентального сознания“ разбавляет психологической теорией идей – сил. В результате у него разумная достоверность нравственного закона всецело сводится к той незначительной области, в которой Фулье и Кант, при наложении, совпадают, – это область логических правил, о которых Кант утверждал, что они не распространяются на реальности. Г. Городенский ставит вопрос о том, не есть ли предполагаемая нравственной оценкой объективность пустое притязание, имеют ли наши нравственные понятия реальность, соответствует ли им действительная, независимая от нашего субъективного мира норма поведения (стр. 138–139), и в то же время утверждает, что метафизическая недостоверность не может колебать практической достоверности, для которой достаточно противоположности между своекорыстием и бескорыстием в пределах нашего сознания (109). Было бы с его стороны убедительнее, если бы

он или вместе с Кантом утверждал ноуменальный характер практического разума, или вместе с Фулье наполнил разумное сознание „миропониманием и миропознанием“, от чего он отрекается (стр. 148, хотя и проговаривается на стр. 166 о психофизической энергии „разумного познания своего положения в мире“). – Наконец, следуя Канту до того, что принимает его учение о бескорыстном интересе и о чувстве уважения,

–77–

как о чувстве „активно созданном через понятие разума“ (стр. 130), г. Городенский утверждает, что строгое разграничение нравственного побуждения от эвдемонистического есть лишь наша абстракция, которой действительность не только не соответствует, но и не может соответствовать, и что в реальной действительности нравственное побуждение и склонности всегда и неизбежно друг друга предполагают (стр. 132–133). Что же в таком случае остаётся от Канта?

Итак, у г. Городенского от Канта остаётся слишком мало и всё же кантианский элемент ставит его в резкое противоречие с этнографическими и историко-психологическими наблюдениями позитивной этики. Вот образцы таких противоречий. В первой статье он доказывает, что в самом содержании нравственных явлений мы не найдём общих признаков, на основании которых можно было бы определить, что такое нравственность, как факт человеческого сознания и жизни (стр. 16. Заметим, что это положение у него не доказано ср. стр. 12, 18–20); в последних статьях он даже выражается так: наличность нравственной оценки важнее правильного применения её, сам факт различения должного и не должного важнее того, чтобы добро имело нравственный характер (295, 297:325). Напротив того, в центральных статьях он говорит, что разум есть способность объективного отношения к миру, что он в практической области так же создаёт бескорыстное поведение, как в теоретической создаёт чистое знание, что бескорыстие единственно разумно, что объективно-бескорыстное поведение составляет сущность нравственности, даже рассуждает об объективной ценности, заключающейся в самой природе вещей (165, 102–103, 109–

110), причём нравственное чувство называет лишь субъективным отражением чисто-интеллектуального подчинения правилу (128). Или ещё. С одной стороны он утверждает, что нравственная оценка имеет в своей основе чувство (53), что в предикате суждений ценности мы всегда найдём непосредственное или отдалённое указание на чувство (97), что это нравственное чувство есть чувство в обычном смысле этого понятия (111), что только удовольствие и страдания, соединённые с желаниями и влечениями, делают их психологически понятными мотивами

–78–

поведения (67), что чувства эстетическое, интеллектуальное и моральное тождественны в своём последнем основании (114), что нравственность не чужда эвдемонистического оттенка, что она всегда и неизбежно представляет собой не только известного рода интеллектуальное прозрение, но также сумму естественных, исторически сложившихся склонностей, удовлетворение или неудовлетворение которых необходимо вызывает приятные или неприятные чувства (132); с другой стороны, он говорит, что указание на объективную ценность, заключающуюся в самой природе вещей, только *может* быть дано в форме чувства, что она так же мало зависит от наших субъективных движений, как мало законы природы зависят от того представления, какое об них имеют люди, что, поставляя свои нравственные приговоры, мы вовсе не заинтересованы нашим я, его приятными или неприятными чувствованиями, что с точки зрения счастья (без различия внешних благ или скорбей от субъективного настроения) жизнь несправедливого несравненно привлекательнее (102–103:122). Ещё. В статьях центральных, философских, автор уверяет, что „нравственное чувство является в сознании показателем ценности, понятной для разума, – оно есть как бы зрячее чувство, сопровождаемое ясным сознанием своего разумного *raison d'être*“ (196), что разумное сознание „представляется выходящим из самого субъекта в противоположность психологической необходимости, которая кажется налагаемой извне“ (189); напротив, в статьях

окраинных, этнографических, мы читаем, что „нравственность есть обитающий в нашей душе внутренний авторитет, которого мы слушаем невольно и безотчётно“ (297), что чувство долга важнее нравственного характера добра (ср. выше), – и с этой именно точки зрения автор рассматривает воспитание нравственности в индивидуумах и народах. И т. д. Через всё сочинение г. Городенского проходят два порядка мыслей, как два течения, не сливаясь между собой – что по одному порядку мыслей у него считается невозможным, то по другому порядку является реальным, и в результате нравственность оказывается областью, в которой *невозможное становится реальным* (108). Но ведь... реальным бывает только возможное.

–79–

Справедливость требует сказать, что автор старается примирить эти два течения и выставляет некоторые посредствующие пункты довольно удачно, – именно понимание объективности в смысле идей всеобщности и необходимости (109–110), но провести до конца это примирение ему не удалось. Следить с величайшим интересом за развитием мыслей автора, сочувствие читателя на его стороне, видишь, что у него нет недостатка ни в глубине и остроте мышления, ни в эрудиции, невольно чувствуешь здесь роковую противоположность миров феноменального и ноуменального, роковую невозможность выразить моральный абсолют в терминах позитивной мысли, но всё же не хочется сознаться, что здесь предел науки, хочется думать, что будущим поколениям удастся то, что, может быть, выше сил современной философии.

Следует также указать на некоторые слабые пункты в сочинении г. Городинского. В этом случае прежде всего нужно отметить недостаточность аргументации автора в доказательство практического значения разума, – и это объясняется не только указанной выше нерешительностью автора в отношении к Канту и Фулье, но главным образом тем, что он посвящает всего одну страницу вопросу, которому, по важности его для точки зрения автора, должен был бы посвятить треть книги. В сущности того же вопроса автор

касается при разборе теории идей – сил (стр. 200–207), но оценку этой теории мы не можем признать достаточной. Между прочим, можно пожалеть, что автор, разбирая теорию Фулье и Гюйо, не вспомнил мысли Гюйо о значении веры для движущей силы идей. „Действуют, пишет Гюйо, – пропорционально тому, во что веруют“ и т. д. Если бы автор с надлежащей внимательностью поставил вопрос о практическом значении разума, то он во всяком случае не ограничил бы значения религии для нравственности только низшими ступенями общественной жизни. – Нужно также пожалеть, что автор не остановился с должным вниманием на вопросе, собственно, о совести, хотя тема его труда (Нравственное сознание = совесть) и сущность затронутых в нём вопросов требовали бы этого. – Должно также обратить внимание на то, что разумное бескорыстие, о котором

–80–

говорит автор, есть только законническое самоограничение, или справедливость в смысле Спенсера, защищающего не только альтруизм против эгоизма, но и эгоизм против альтруизма, но никак не самоотречения в смысле евангельской любви: „нет больше той любви, как если кто положит душу за друзей своих“.

Можно было бы ещё указать на некоторые менее важные достоинства и недостатки рассматриваемого труда, но это не изменило бы того последнего вывода нашей рецензии, что сочинение г. Городенского, при некоторых недостатках, обладает крупными достоинствами и не только вполне заслуживает автору степень магистра богословия, но и заставляет желать, чтобы он, согласно своему обещанию в конце книги (стр. 334 ср. прим. на стр. 310), продолжал трудиться в этической области, в которой он является даровитым и правоспособным работником“.

б) Экстраординарного профессора Академии по кафедре патристики Ивана *Попова*:

„Сочинение г. Городенского составлено по совершенно ясному и определённом плану. Оно затрагивает три главных

вопроса – о сущности нравственности, о природе нравственных суждений и о происхождении нравственности.

Отвечая в первой главе на вопрос, что такое нравственность, как общечеловеческое явление, автор естественно обращается к данным этнографии и, установив при помощи фактов, собранных этой наукой, два следующих основных положения: 1) люди других культур признают для себя обязательными такие поступки, которые служат предметом ужаса для нас, и 2) нравственное чувство этих людей осуждает много вещей, совершенно безразличных с нашей точки зрения (стр. 9), автор приходит к выводу, что общим и существенным признаком нравственности служит не содержание нравственных предписаний, а чисто формальная способность нравственной оценки, – способность смотреть на одни поступки, как на добро, на другие, как на зло. Теория, сводящая нравственность к одной формальной стороне, к нравственной оценке, очень часто бывает связана с крайними заключениями о полном безразличии нравственных норм, о невозможности установить истинное и для всех обязательное содержание

–81–

нравственных предписаний. Г. Городенский избежал этой опасности. Для пояснения своей мысли он сравнивает историю нравственности с развитием религии и науки. На низших ступенях культуры религии свойственны суеверия и обоготворения конечного. Наука в первую пору после своего возникновения принимала за истину множество ложных положений. Тем не менее, раз достигнуто истинное понятие о Боге и установлено правильное понимание законов и явлений природы, религиозная и научная истина становятся абсолютными и общеобязательными. То же следует сказать и о моральных нормах. Если на первых ступенях развития нравственным признаётся безразличное или прямо-таки дурное, то нормы поведения, будучи правильно установлены в последующем развитии нравственного сознания, становятся непререкаемыми и для всех обязательными нравственными истинами.

Содержанием второго отдела сочинения, обнимающего главы 2–5, служит выяснение специфической природы нравственных суждений. К своей цели автор идёт сначала отрицательным путём, – путём критики эвдемонистических теорий, отрицающих специфическую природу нравственной оценки. Основным недостаток идонистических систем автор видит в том, что объяснение, даваемое ими нравственным явлениям, слишком широко. Признавая нравственность ничем иным, как только приятным, они оказываются вынужденными принизить самый нравственный идеал, чтобы согласовать теорию с данными нравственного сознания (гл. 2). В 3 и 4 гл. исследования даётся положительный ответ на поставленный вопрос. Нравственные суждения суть суждения ценности. Всякое суждение ценности опирается на чувство. Нравственные суждения имеют своё основание в специфических чувствованиях – в чувстве долга и нравственной ценности. Эти чувствования, как и всякие другие, связаны с известным интересом, но в отличие от всяких других чувств интерес, обуславливающий их, отличается признаками объективного достоинства и совершенства. В основе суждений нравственной ценности лежит особое чувство, качественно отличающееся от всякого другого, „особая реакция чувства, несводимая на удовольствие и страдание“. Типичной

–82–

формой выражения нравственного чувства автор вслед за Кантом признаёт уважение, несколько смягчая однако ригоризм Канта в учении об отношении долга и склонностей. Психологически такой характер нравственных суждений автор объясняет тесной связью морали с интеллектом. Переходя далее с психологической точки зрения на гносеологическую, автор ставит вопрос о достоверности нравственных суждений. Признаки всеобщности, необходимости, законосообразности характеризуют собой понятия разума. „Требование же законосообразности в области теоретической может быть сведено в конце концов к закону тождества. В практической области существует также своего рода закон морального тождества“. Выражением этого тождества служат, во первых,

правила индивидуальной морали, сводящиеся к тому, что „при наличии одинаковых объективных оснований не должно быть двух различных поступков“, во вторых, правила общественных отношений, зиждущиеся на идее равенства личностей, в корне подрывающей всякий эгоизм (стр. 159–160).

Конец исследования, начиная с 5 гл., посвящён вопросу о происхождении нравственности. Точкой отправления в решении этого вопроса для автора служит возможно тесное сближение нативизма и эмпиризма. „Всё содержание духовной жизни и все её формы он признаёт за результат опыта“. С другой стороны, он не отказывается допустить, что „некоторые черты нашей духовной организации predetermined самой природой сознания, самими условиями сознаваемости, которые сами по себе представляют первичный факт, некоторое психологическое *a priori*“. В нравственной области такой первичный факт представляет собой самое моральное сознание, но оно растёт и развивается под влиянием различных эмпирических условий. Исследование этих условий роста морального сознания в жизни ребёнка и в жизни народов и составляет содержание заключительных глав. В жизни ребёнка процесс первоначального нравственного воспитания сводится к внушению. С самой колыбели на него действует авторитет родителей и воспитателей, которых дитя не только боится, но любит и уважает, и сила общественного мнения. Этим объективным воздействиям отвечает способность ребёнка

–83–

обобщать отдельные уроки в правила, подчиняться влиянию примера и отдаваться психическому настроению окружающих лиц (стр. 235). Условием воспитания нравственного сознания в человеческих обществах служить восприимчивость племён, стоящих на низших ступенях культуры, к общественному мнению и воздействие на эту благоприятную почву авторитета обычая, авторитета родителей, родоначальников и вождей и наконец авторитета религии.

По поводу последних глав сочинения, трактующих об эмпирических условиях развития нравственного сознания у некультурных народов, не можем не отметить с полным

одобрением тот метод, которым в данном отделе руководится автор. Вопрос о первобытном состоянии человечества в хронологическом смысле этого понятия – спорный. Одни признают его состоянием нравственной чистоты и совершенства. Другие, наоборот, дикость современных некультурных народов считают исходным пунктом в историческом развитии человечества. Разрешение этой проблемы не могло иметь никакого отношения к предмету исследования г. Городенского. Поэтому автор оставил её без рассмотрения. Сам он держится не хронологической, а логической точки зрения на предмет. Ему необходимо было выяснить постепенный рост нравственного сознания. Логика требует, чтобы анализ был начат с самой низшей, с самой простейшей формы нравственного сознания. Дело нисколько не изменяется от того, признаём ли мы состояние, в котором находятся самые низшие из современных дикарей, исходной точкой в развитии человечества или же жалкими остатками первобытной высокой культуры. Каковым бы хронологически ни было это состояние, логически оно является первой ступенью развития, с которой хотя бы и ниспавший до этого уровня человек должен постепенно подняться до духовной высоты истинно человеческого существования.

Из представленного изложения содержания диссертации г. Городенского ясно, что все основные вопросы, имеющие то или иное отношение к избранной теме, подвергнуты автором исследованию и освещены с принятой им принципиальной точки зрения. В философском сочинении важнее

–84–

всего точное разграничение понятий и точек зрения. Недостаточно точное уразумение границ понятий ведёт обыкновенно к двусмысленности теории и к полемике, которая более затемняет, чем выясняет предмет. Диссертация г. Городенского чужда этого недостатка, – и в этом одно из главных её достоинств. Общее философское развитие автора, которое чувствуется читателем на каждой странице исследования, сказывается и в этом точном разграничении до морального и морального, формальной и материальной стороны

нравственности, склонностей и специфически нравственных чувствований, чувств долга и нравственной ценности, нативизма и априоризма и т. д. Соответственно этому на все поставленные вопросы в диссертации даются ясные и определенные ответы.

Моралисту, работающему в области общих вопросов нравственности, обыкновенно более всего приходится рассуждать о том, что такое нравственность, и о том, как возможна нравственность. На этом пути его встречает трудность перехода от идеальных требований морали к возможности их выполнения для наличных, эмпирических сил человеческой природы. Исследователи, внимание которых устремлено главным образом на изучение психологии нравственной деятельности, всегда отстающей от идеала, очень часто произвольно понижают сам идеал, чтобы тем вернее получить соответствие между ним и наличной психологической возможностью. Сочинение г. Городенского совершенно свободно от этого недостатка. Он до конца выдерживает строгое понятие о нравственном законе, как категорическом императиве, осуществление которого должно быть совершенно бескорыстным.

Книга г. Городенского не изобилует цитатами. Читатель не найдёт в ней детальной критики философских систем морали и подробных исторических справок. Тем не менее она составлена на основании добросовестного изучения литературы философской этики. Давая положительное решение намеченных вопросов в систематическом порядке, автор всегда подвергает попутной критике суждения выдающихся моралистов, соприкасающиеся с его собственными положениями, но представляющиеся ему лож-

—85—

ными или недостаточными. Так он вступает в удачную полемику с Спенсером, Миллем, Бантамом, Баном, Паульсеном, Гюйо, Кантом и др. Отсутствие в диссертации подробной критики этих систем находит себе объяснение и оправдание в том обстоятельстве, что в русской литературе уже имеются отечественные и переводные критические труды

подобного рода. В этом пункте нужно однако отметить и один важный пробел. Автор совершенно обошёл в своём сочинении эволюционную теорию. Между тем и широкая распространённость этой теории, и вопрос о происхождении нравственности, разрешение которого автор поставил своей прямой задачей, должны были побуждать его к тому, чтобы подробнее и определённое высказать пред читателем своё мнение о значении наследственности в происхождении и развитии морали.

Последние главы диссертации, трактующие о факторах нравственного развития первобытных народов, и особенно самая последняя глава о влиянии религии на развитие нравственности являются новостью в русской литературе. Для составления их автору пришлось потратить немало времени и сил. По самому существу дела, всё в этих главах должно основываться на фактах, собранных различными путешественниками и этнографами путём непосредственного знакомства с нравами и понятиями некультурных народов. Эти сырые материалы даёт обширная литература путешествий, этнографических исследований и трудов по истории первобытной культуры. Автору нужно было прочесть десятки книг, чтобы извлечь из них немного относящихся к его вопросу фактов. При своей начитанности в этого рода литературе автор легко мог увеличить во много раз размеры своей книги, однако он не злоупотребляет обилием сырого материала. Чтобы не затемнять течения своих основных мыслей, он приводит лишь наиболее выразительные факты, заключая параллели в глухие цитаты под строкой.

Главнейшим недостатком сочинения является незаконченность его последней части, содержанием которой служит исторический очерк развития нравственного сознания. Этот очерк прерывается как раз там, где начинается главный интерес. Автор подошёл только к тому пре-

—86—

делу, который разделяет область инстинктивного и гетерономного от чисто-нравственных чувств и нравственных понятий, достоверность которых усматривается разумом. Он

говорит нам о моральном внушении, в атмосфере которого зреет нравственная природа ребёнка прежде, чем перейти от пассивной восприимчивости к активности подлинно-нравственного сознания. Он говорит о чувствительности дикаря к общественному мнению и о нравственном воспитании его под влиянием бытовых и религиозных авторитетов. Но всё это лишь преддверие морали. Когда и как гетерономная нравственность превращается в автономную, с какого момента внешняя принудительность авторитета сменяется чувством внутреннего долга, через какие стадии проходит процесс очищения нравственных понятий – это осталось невыясненным. Раскрытию этих вопросов автор обещает посвятить особое исследование. Конечно, рецензент должен оценить лишь то, что представлено на его обсуждение, но в данном случае такой взгляд на дело не был бы вполне основательным. Ценность всякой теории можно определить только тогда, когда из неё сделаны выводы, когда нам покажут её применение к действительности, дадут её развитие в частностях. Отсутствие этого отдела в сочинении г. Городенского уменьшает степень обоснованности самой его теории. К сожалению, автор не воспользовался представлявшимся ему довольно удобным случаем хотя отчасти устранить этот недостаток. Достоверность нравственных правил покоится, по его мнению, на присущем сознанию законе тождества. Это положение служит одним из важнейших пунктов его теории. Если бы была дана дедукция частных моральных правил из принятого принципа, тогда самая теория выиграла бы в своей обоснованности и убедительности.

Мы не входим в обсуждение тезисов сочинения г. Городенского по существу. Наша задача дать общую характеристику диссертации. Против тезисов г. Городенского, конечно, можно возражать, но не следует забывать, что в философии вообще, а в этике, кажется в особенности, невозможно прийти к несомненному и непререкаемому решению проблем.

Изложенные основания заставляют нас признать дис-

–87–

сертацию г. Городенского ценным вкладом в науку и вполне достаточной для присуждения её автору степени магистра богословия“.

Справка: 1) По § 29 Положения об испытаниях на учёные степени: „Если диссертация будет признана удовлетворительной, то Совет допускает кандидата к публичному её защищению“. – 2) По § 32 того же Положения: „Ищущие степени магистра богословия обязаны представить ректору академии по крайней мере за две недели до защищения 50 (ныне 60) экземпляров напечатанной диссертации“, что исправляющим должность доцента Николаем Городенским и исполнено.

Определили: 1) Допустить исправляющего должность доцента Академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур Николая Городенского к защищению его диссертации на степень магистра богословия. – 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить экстраординарных профессоров Академии Михаила Тареева и Ивана Попова. – 3) Предоставить Преосвященному Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём посторонних лиц. – 4) Постановление сие представить на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

VIII. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре библейской истории *иеромонаха Иосифа (Петровых)*:

„Представляя при сём (в печати) труд мой – „История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия (опыт критической оценки и обработки)“, – честь имею почтительнейше просить Совет Академии подвергнуть его рассмотрению в качестве магистерской диссертации“.

Определили: Магистерскую диссертацию исправляющего должность доцента иеромонаха Иосифа (Петровых) передать для рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василию *Мышцыну*.

IX. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что обязанности второго рецензента по рассмотрению и оценке магистерской диссертации исправляющего должность доцента

–88–

Академии иеромонаха Иосифа (Петровых) он принимает на себя.

Определили: Принять к сведению.

X. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре истории философии Павла *Тихомирова*:

„Имею честь покорнейше просить Совет Академии ходатайствовать пред Святейшим Синодом о командировании меня на будущий 1903–4 учебный год за границу для ближайшего ознакомления с постановкой преподавания философии в Германских университетах и для специальных занятий по некоторым вопросам древней и новой философии и соприкосновенных с философией наук в тамошних библиотеках и музеях. Вместе с тем прошу ходатайствовать о назначении мне возможного пособия в дополнение к моему доцентскому жалованью. Лекции, которые я обязан в 1903–4 учебном году читать студентам II курса, я прочитаю им на III курсе по возвращении из-за границы – в 1904–5 учебном году.

Командировка эта мне существенно необходима как в интересах преподавания вверенной мне науки, – истории философии, – так и для моих независимых от преподавания занятий по предмету моей кафедры.

Что касается преподавания, то я позволю себе указать следующие мотивы, которые заставляют меня не довольствоваться местными научными и учебными средствами, а стремиться на родину великих философских систем и, так сказать, в лабораторию современных философских идей.

Не говоря уже о сильно ощущаемой недостаточности упомянутых местных средств (я разумею под ними философские отделы библиотек – академической и Московского Университета), они уже по самому характеру своему (по большей части книги и журналы) не могут надлежащим образом познакомить с тем, что для преподавателя особенно важно и ценно, именно, с методами и приёмами преподавания, с

научными традициями в разработке тех или иных вопросов и с некоторыми антинаучными или практическими тенденциями, которые в книгах обыкновенно старательно затушёвываются и тщательно скрываются за внешней формой объективной научности. Последнее обстоятельство почти единогласно свидетельствуется людьми, бы-

—89—

вавшими в заграничных университетах. Между тем, история философии, по самому существу своих задач, — как общих, так и в системе академического преподавания, — является наукой, требующей наиболее объективного, близкого и чуждого всякой тенденциозности познания её предмета и наиболее искусного её преподавания.

Так как история философии в объективном смысле есть процесс постепенной выработки научно-обоснованного и истинного мировоззрения, то научной задачей историка является возможно верное изображение этого процесса и раскрытие подлинного генезиса тех идей, которые владеют умами современного философствующего человечества. Этим подготавливается почва для правильного понимания философских доктрин прошлого, современных идей и истинных задач будущего. Для богослова же имеет существенное значение, прежде всего, тесная связь перво-христианской литературы (писания мужей апостольских, апологетов, св. отцов и учителей церкви) с греческой и греко-римской философией. Ему необходима точная и полная осведомлённость в философских учениях древности, чтобы правильно разобраться в научно-богословских вопросах, занимавших первенствующую церковь. Не менее важно для богослова, — православного в особенности, — хорошее знакомство и с новейшими философскими системами, оказывающими такое сильное и решительное влияние на западное (преимущественно протестантское) богословие. В том и другом случае, пристрастное или одностороннее освещение дела, находимое иногда в книгах, весьма способно вместо ожидаемой пользы принести даже вред учащемуся, если не будет парализовано

сознательным и опытно приобретённым руководящим указанием профессора.

Искусство преподавания, т. е. методы, приёмы, распределение учебного материала, организация внеклассных практических занятий и т. п., по своему значению для учащихся едва ли может быть поставлено ниже преподаваемого содержания. Если бы было иначе, то следовало бы больше заботиться о хороших учебниках, нежели о хороших учителях, чего однако ни прежде, ни в настоящее время никто не утверждал и не решится утверждать. В собственном смысле слова „учит“ всегда только живая

—90—

личность, и убеждение передаётся от души к душе, а не от заучиваемых слушателями формул и научных положений. В этом отношении многовековой опыт западных университетов выработал весьма много поучительного и практически полезного для русского преподавателя, даже обладающего солидной и разносторонней учёностью. В таком многосложном и трудном деле, как преподавание в высшей школе, одной учёности и доброй воли бывает иногда крайне недостаточно. Профессура требует специальной подготовки. В наших университетах это признано и принципиально, и практически: организация магистрантских экзаменов, пробные лекции, приват-доцентура при кафедре какого либо опытного профессора и, наконец, более или менее продолжительные заграничные командировки – вот перипетии университетской профессорской кандидатуры, длящейся редко меньше 7–10 лет и подготовляющей к занятию кафедры действительно опытного преподавателя. В наших духовных академиях эта специальная подготовка к профессуре, как известно, почти совершенно отсутствует, а иногда и совершенно отсутствует. Год профессорского стипендиатства для оставляемых при академии молодых людей фактически сводится обыкновенно или на обработку кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию, или, – в том случае, когда стипендиат уже предназначен к определённой кафедре, – на спешное составление лекций для первого преподавательского года, или же, наконец, на

самообразовательное чтение и вольное слушание университетских лекций по предметам, сопряженным с избранной специальностью. Конечно, нельзя отрицать известной целесообразности и пользы ни за одним из этих употреблений стипендиатского года. Но вместе с тем вполне очевидно также, что ни одного из них нельзя по справедливости назвать специальной подготовкой к профессуре.

Естественным и неизбежным последствием этого оказывается, прежде всего, подавляющая масса работы, ложащейся на плечи начинающего профессора (и. д. доцента) и продолжающей лежать на них в среднем едва ли менее 5–6 лет: тщательное ознакомление с источниками и литературой преподаваемого предмета, составление лекций, изу-

–91–

чение сопряженных научных дисциплин и, наконец, – в большинстве случаев, – ещё изготовление магистерской диссертации. И при всём том, его всё-таки не покидает чувство некоторой ненормальности такого положения и сознание необходимости хоть после навестить то, что для университетских профессоров является необходимым предварительным условием преподавательской деятельности. Правда, по истечении названных 5–7 лет службы недостатка собственно научной подготовки молодой преподаватель может уже и не чувствовать, хотя нельзя при этом не сказать, что общепризнанные дурные черты автодидактизма в академических профессорах иногда проглядывают довольно заметно. Но относительно преподавательского искусства дело обстоит обыкновенно хуже. Природный талант и изучение по описаниям учебной постановки в других заведениях всё-таки не могут заменить непосредственных впечатлений и наблюдений. А какие примеры мы видим, кроме своих академических учителей? Отсюда то и объясняется обычное у преподавателей почти всех духовных академий стремление, – по истечении известного числа лет, употреблённых на изучение предмета, составление курса лекций и подачу магистерской диссертации, – к получению заграничной командировки.

Лично о себе самом я должен сказать, что занимаю кафедру, вполне отвечающую моим умственным интересам и той подготовке, какую я получил в работе над кандидатским сочинением (по философии) и в занятиях стипендиатского и ближайшего за тем времени. По окончании моего стипендиатства до поступления на академическую службу я в течение года слушал в Московском университете некоторые естественные науки, имеющие отношение к философии. Но, тем не менее, все изложенные мотивы сохранили для меня полную силу. Даже более того, ознакомившись более или менее основательно с своим предметом, я только яснее стал сознавать эту их силу. А подавши теперь и отпечатавши магистерскую диссертацию (по богословию) и надеясь в мае месяце защитить её, я преисполняюсь желанием впредь уже безраздельно посвятить свои силы вверенной мне кафедре и разработке преподаваемой мной науки – истории философии.

–92–

В последнем отношении я имею в виду, как уже сказал выше, заняться специальными работами по некоторым вопросам древней и новой философии и соприкосновенных с философией наук. Для работ по древней философии я полагал бы необходимым познакомиться с историей греческого языка, с греческой гражданской и бытовой историей и с греческими древностями. Здесь, кроме университетских чтений, я думаю воспользоваться богатыми западными музеями и библиотеками. В пособие к изучению новой философии я думаю прослушать некоторые курсы по истории и методологии естественных наук и по так называемой натурфилософии. Кроме того, – согласно с тем, что я говорил в начале своего прошения, – в интересах своего академического преподавания я считал бы полезным для себя познакомиться с историей новейшего протестантского богословия“.

Определили: Признавая просьбу исправляющего должность доцента Академии Павла Тихомирова заслуживающей уважения и находя, что от заграничной командировки его для учебного дела в Академии не представляется никаких неудобств, – просить ходатайства Его

Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об увольнении исправляющего должность доцента Тихомирова на будущий 1903–1904 учебный год с научной целью за границу и об отпуске ему, сверх получаемого по службе содержания, пособия на поездку в размере, какой благоугодно будет определить Святейшему Синоду.

XI. Прошение экстраординарного профессора Академии по кафедре новой гражданской истории Ивана Андреева:

„Имея нужду посвятить предстоящие каникулы занятиям в Парижской Национальной библиотеке по предмету своей кафедры, покорнейше прошу Совет Академии исходатайствовать мне пособие в размере 300 рублей на поездку во Францию“.

Определили: Признавая просьбу экстраординарного профессора Академии Ивана Андреева заслуживающей уважения, – просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о назначении профессору Андрееву пособия на поездку с научной целью за границу

–93–

в течении летних каникул текущего 1903 года в размере *трёхсот рублей (300 р.)*.

XII. Прошение экстраординарного профессора Академии по кафедре церковной археологии и литургики Александра Голубцова:

„Честь имею просить Совет Академии ходатайствовать, пред кем следует, о выписке на трёхмесячный срок рукописей из библиотек: С.-Петербургской Духовной Академии (Чиновника и вместе Требника XIV в., на пергаменте, за № 1056, и Служебника XV–XVI вв., за № 570, – обе рукописи Новгородского Софийского Собора); Киево-Софийского Собора (Чиновника Архиерейского, написанного „повелением Дионисия Балабана“ в 1650 г., по Каталогу № IV (77) и Московской Типографской (Книги указов 1760 года, за № 977, по каталогу архива XVIII в.).“

Определили: Просить Совет С.-Петербургской Духовной Академии, О. Настоятеля Киево-Софийского Кафедрального Собора и Г. Управляющего Московской Синодальной

Типографией о высылке в Академию на трёхмесячный срок означенных в прошении профессора Голубцова рукописей.

XIII. Записки ординарного профессора Академии Сергея Глаголева и экстраординарного профессора Александра Голубцова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIV. Прошение профессорского стипендиата Академии, кандидата богословия, Николая *Пограницкого-Сергиева*:

„Прошу Совет Московской Духовной Академии разрешить мне переработать моё кандидатское сочинение, написанное на тему: „Крестцовое духовенство“ для соискания степени магистра богословия, причём дать ему следующее название: „Безместное духовенство в древней Руси“.

Справка: 1) Указ Святейшего Синода от 5 июня 1895 г. за № 2565. – 2) Кандидатское сочинение профессорского стипендиата Пограницкого-Сергиева отмечено было высшим баллом 5.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопрео-
—94—

священством о разрешении профессорскому стипендиату Николаю Пограницкому-Сергиеву переработать его кандидатское сочинение для соискания степени магистра богословия, с указанным в его прошении изменением формулировки темы.

XV. Прошение студента III курса Академии Александра *Строева*:

„В виду того, что я ещё на втором курсе удовлетворительно выдержал экзамен по Патристике, прошу Совет Академии освободить меня от предстоящего прочим студентам третьего курса экзамена по этому предмету“.

Справка: 1) Курс патристики обычно читается в Академии студентам II курса; студенты же настоящего III курса слушали этот предмет в текущем учебном году вследствие командировки

экстраординарного профессора по кафедре патристики Ивана Попова на минувший 1901–1902 учебный год с научной целью за границу. – 2) Студент Александр Строев, по болезни оставленный в III курсе на второй год, в бытность студентом II курса сдал испытание по патристике удовлетворительно и получил балл 5.

Определили: Освободить студента III курса Александра Строева от сдачи в текущем учебном году нового устного испытания по патристике.

XVI. Прошение студента I курса Академии Всеволода *Меньшихова*:

„В виду моего болезненного состояния, требующего специального лечения, покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне подачу третьего семестрового сочинения к 1 августа, а курсовые экзамены отсрочить до 15-го августа сего года“.

Справка: Указом Святейшего Синода от 16 января 1891 года за № 212 Совету Академии вменено в обязанность позволять студентам перенесение устных экзаменов на послеканикулярное время только в самых уважительных случаях и не иначе, как с особого в каждом отдельном случае разрешения Его Высокопреосвященства.

Определили: Принимая во внимание засвидетельствованное академическим врачом действительно болезненное состояние студента I курса Всеволода Меньшихова, ходатай-

–95–

ствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении Меньшихову представить третье семестровое сочинение (по словесности) и сдать устные испытания по всем предметам I курса после летних каникул в августе месяце сего 1903 года

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Мая 1. По ст. XIV. Профессорскому стипендиату Пограницкому разрешается переработать его сочинение „Крестцовое духовенство“ на соискание степени магистра богословия. – По ст. XVI. Студенту Меньшихову разрешается

представить третье семестровое сочинение и сдать устные испытания после летних каникул. Прочее утверждается“.

27 мая 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского, А. Спасского, И. Андреева и М. Тареева.

Слушали: I. Отзывы о сочинении исправляющего должность доцента Академии по кафедре истории философии, кандидата богословия, Павла *Тихомирова* под заглавием: „Пророк Малахия“, 1903 г., представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Экстраординарного профессора Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василия *Мышцына*.

„Если пастыри церкви, объясняя Св. Писание, имеют целью главным образом вызвать возвышенное настроение в своих слушателях или читателях и потому довольствуются напоминанием так сказать общих мотивов священного текста, приблизительно точной передачей содержания библии, приблизительно верным её переводом, то представители науки всю цель своего изъяснения полагают в выяснении настроения самого священного писателя, по выражению автора рассматриваемого нами сочинения, в „пол- ном понимании содержащихся в книге мыслей, чувств и стремлений автора во всех подробностях и во всех их малейших оттенках“. Они не предаются личным благочестивым размышлениям и душеспасительным урокам по поводу речей священного автора, но с мало по-

—96—

нятной для непосвящённых кропотливостью изучают буквально каждое слово, даже букву, знак, боясь упустить малейший случай к безусловно точному воспроизведению содержания священной книги. И если людей неверующих в божественное откровение к этому побуждает уважение к ветхозаветным писаниям, как к слову величайшей древности, то нас, верующих христиан, к тому же располагает благоговение к

ним, как к слову Божию. Вот почему пусть никто не ищет в учёных комментариях, стоящих на высоте своей задачи, назидательного и душеспасительного чтения в ходячем смысле этих слов. Как археолог, открывший какую-нибудь древнюю вещь, с помощью химических составов и инструментов старается, очистив её от наслоений времени, представить её в том виде, какой она имела при своём появлении на свет, так учёный экзегет во всеоружии филологии и истории со всей тщательностью проверяет и, где необходимо, очищает от искажений сохранявшийся при обычных естественных условиях священный текст и на основании его старается воскресить то, что переживал священный автор тысячи лет назад.

Рассматриваемый нами почтенный труд проф. П. Тихомирова принадлежит вполне к числу таких именно научных комментариев. Выясняя задачу своего исследования, он сам говорит: „мы старались по возможности полно и точно знакомясь с отдельными *понятиями* и *словами*, составляющими идейный и литературный обиход священного автора, а также и с его *стилистическими* приёмами, – проанализировать каждую фразу со стороны её *грамматического* смысла, *логического* построения и отношения к предыдущему и последующему, со стороны затрагиваемых ею реальных условий тогдашней жизни и наконец со стороны её *этического* акцента, или тех намерений, какие преследовал автор в отношении своих слушателей и читателей, и того настроения, какое имел в виду вызвать в них“ (стр. III–IV). В этих целях он предпринимает специальные исследования и справки по критике текста, грамматике еврейского языка, библейской археологии, истории евреев политической и бытовой, истории их нравственных, религиозных и юридических понятий и т. д.

–97–

Как водится, комментарию автор предпосылает исagogические сведения об имени и личности пророка Малахии (гл. 1), об эпохе пророка (гл. 2) и о книге его (гл. 3). Разобрав существующие мнения об имени Малахии, автор приходит к выводу, что имя Малахии есть не нарицательное, тождественное с III, 1, а собственное имя пророка, принадлежавшее ему от

рождения. Чтобы точнее определить время деятельности пророка, автор, не довольствуясь установкой приблизительных *termini a quo* и *ad quem*, сопоставляет пророческую книгу с книгами Ездры и Неемии, а проповедь пророка с состоянием иудейства в эпоху этих двух деятелей. Это сопоставление, как и разбор существующих по этому вопросу мнений, приводит автора к заключению, что деятельность пр. Малахии падает на время пред прибытием в Палестину Ездры, т. е. до 458 г. Переходя к общей характеристике книги пророка, автор излагает её содержание, намечает в ней более или менее самостоятельные отделы и, в виду отсутствия в книге ясно выраженного плана, в виду резкости переходов от одной части к другой, устанавливает взгляд на книгу, как на сокращённую запись речей пророка. Отвечая на интересный вопрос, на каком языке, еврейском или арамейском, произносил свои речи пр. Малахия, автор высказывается за первый на том основании, что палестинско-арамейское наречие, на котором написаны арамейские отделы библии, в отличие от восточно-арамейского, обязано влиянию палестинских арамеев и потому в связи с вавилонским пленом не стоит. Представляя затем литературную характеристику книги Малахии, автор отмечает приёмы изложения у пророка и уясняет его мировоззрение. Под последним он понимает „круг идей“, чаяний и стремлений пророка, отличающих его от других пророков и характеризующих ту именно историческую эпоху, сыном которой он был (стр. 112 прим.). Говоря о мировоззрении пророка, автор отнюдь не признаёт догматической своеобразности в его представлениях, а понимает то, что в силу потребностей времени и личных свойств пророка из всего содержания ветхозаветного откровения, многочастне и многообразне возвещённого, ярче выступало сравнительно с прочим. В этой части автор даёт ценный материал

—98—

для иллюстрации православного учения о боговдохновенности Свящ. Писания, в отличие от теории вербальной боговдохновенности, вслед за большинством святых отцов признающего (учения) в акте вдохновения на ряду

с воздействием Божественного Духа и обнаружение человеческой самодеятельности. Исагогический отдел исследования заканчивается обоснованием единства, неповреждённости и канонического достоинства книги пр. Малахии.

Передать содержание комментария в отзыве немыслимо. Мы укажем лишь общий ход экзегетической работы автора и отметим её особенности. Первый совершенно справедливо характеризует сам автор в своём предисловии. На основании внешних и внутренних признаков автор прежде всего исследует неповреждённость текста. Там, где внешние или внутренние основания вынуждают автора признать порчу мазоретского текста, он реставрирует его на основании авторитетных древних переводов: LXX, сирского, таргума и вульгаты. Установив текст, автор даёт подробный филологический анализ подлинника и точный русский перевод. И лишь затем он переходит к раскрытию логического и исторического смысла текста. Нет сомнения, что это единственно возможный метод научного экзегеса.

Применение этого метода к делу отмечается в исследовании автора высокими научными достоинствами.

1) Первое и главное свойство комментария, да и всего труда автора, это – замечательная объективность суждений. Всё исследование производит такое впечатление, как будто автор дал себе слово вполне отрешиться не только от влияния учёных авторитетов, но что особенно редко бывает, от бессознательных влияний своих вкусов, убеждений, теорий, могущих склонять его в известную сторону ранее беспристрастного изучения предмета. Он исключительно советуется с своим рассудком, с логикой, с фактами. Ему надо много оснований, чтобы вызвать его уверенность; там же, где их недостаточно, он всегда ограничивается предположениями, тщательно отмечая степень их вероятности. Иногда по тем же причинам он почти отказывается высказать своё мнение. Это одинаково как в критике текста, так и в изъяснении его. Объективность,

—99—

беспристрастие и осторожность автора производят иногда впечатление учёной холодности и равнодушия к выводам. Он не воспламеняет читателя, не действует на его настроение известными в этом смысле средствами; но за то читатель получает интеллектуальное удовольствие, видя, как факты точно сами собой дают вывод. Излишне говорить, что для учёной работы эта объективность и беспристрастие – драгоценное свойство.

Автор одинаково объективен и там, где приходится ему высказываться по богословским вопросам. Везде и во всем он старается исследовать истину, а не спешит исповедывать свою веру, в твёрдой уверенности, что правильное исследование истины всегда приведёт к ней же. В толковании III, 1 автор говорит: „что в словах Малахии мы должны видеть пророчество об Иоанне Крестителе на основании многих мест Нового Завета, это для всякого христианина, особенно православного, остающегося и обязанного оставаться в толковании Божественного откровения на почве церковного предания, должно считаться имеющим безусловную силу убедительности“ (стр. 423–4). Но исходя из мысли, что научная истина должна обладать убедительностью для всех людей, независимо от их вероисповедания, напр. евреев, автор считает необходимым, чтобы отстоять своё воззрение от упрёка в субъективности, вступить на их почву в полной уверенности, что истина от этого не пострадает. Поэтому он ставит вопрос: если для нас теперь ясно, что под вестником Иеговы разумеется Предтеча, то как должны были понять слова пророка его тогдашние слушатели и читатели, не выходя из рамок ветхозаветных представлений? Через анализ текста и разбор учёных мнений автор приходит к выводу, что и независимо от евангельского объяснения данного текста вестник Иеговы у пророка всего естественнее есть не собирательное понятие, а означает определённую личность в духе и силе Илии.

Благодаря объективности и беспристрастию автора, его книга независимо от его намерений может иметь не малое апологетическое значение. К её автору читатель не может не чувствовать доверия.

2) Другое свойство труда автора – тщательность и детальность –100–

ность разработки предмета. Автор с возможной подробностью устанавливает значение слова через сравнение с параллельными местами, уясняет грамматический строй его, анализирует его древние и новые переводы, разбирает существовавшие и существующие мнения учёных о значении выражения. В этой детальности сказался бывший профессор еврейского языка и библейской археологии. Едва ли можно лучше использовать бывшую в руках автора литературу. А она весьма значительна. У него под руками были все лучшие издания подлинного и переводных текстов, лучшие критические пособия, все важнейшие первоисточники, необходимые для исторической части его книги. Относительно же пособий в собственном смысле сам автор говорит: „никакого лишения от сравнительной неполноты пособий (они считаются сотнями) мы не испытывали. Скорее даже напротив, – и из того, что было у нас, многое могло бы с чистым выигрышем во времени быть нами игнорировано. Мы, не колеблясь, готовы утверждать, что все лучшие пособия, – разумея под таковыми новейшие, – у нас были, и не думаем, чтобы какое-либо из не бывших могло прибавить нам что-нибудь существенно ценное или заставить нас в чём-либо изменить свой взгляд“ (стр. XI). Насколько мы лично знакомы с делом, мы вполне присоединяемся к заявлению автора.

Богатство филологического и критического материала у автора так велико, что сам он ожидает упрека в излишестве (стр. VII). Но одинаково с ним мы думаем, что вреда от слишком большой подробности и даже элементарности некоторых справок быть не может. Если чему и наносит она ущерб, так это исключительно карману автора (книга его включает в себе более 36 печатных листов весьма убористой печати). Благодаря же замечательной способности автора ориентироваться и пролагать себе прочный путь среди массы разнообразного и запутанного материала, взвешивать силу аргументов, благодаря далее здравости суждений автора, точности его формулировки, ясности языка, и черновая,

подготовительная работа его имеет и положительный и методологический интерес, вводя читателя в самую учёную лабораторию автора.

–101–

Наше личное впечатление от неё таково, что автор взял на себя задачу, уступающую его умственным силам.

Вообще по своим достоинствам сочинение проф. Тихомирова должно занять одно из самых первых мест в нашей экзегетической литературе по Ветхому Завету. У нас не является ни малейших сомнений в признании автора заслуживающим за своё исследование степени магистра богословия“.

б) Исправляющего должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии Евгения *Воронцова*:

„Рассмотренное нами сочинение представляет всестороннее исследование о книге пророка Малахии. Г. Тихомиров делит свой труд на 2 части: isaгогическую (стр. 1–136) и истолковательную (стр. 137 и до конца). В первой из названных частей автор сообразно намеченной им во вступлении схеме частного isaгогического исследования группирует весь многосложный изученный им материал в 3 главы, причём даёт посильный (разумеется, насколько позволяют данные, имеющиеся в распоряжении современного экзегета) ответ на вопрос 1) о личности Богодухновенного писателя книги, 2) об эпохе его пророческой деятельности и 3) об особенностях составленной им книги, как литературного и библейского памятника. Обилие частных мнений по указанным пунктам побуждает г. Тихомирова не ограничиваться изложением самостоятельно добытых выводов, но и критически обзрывать совокупную литературу, касающуюся его предмета исследования. К несомненным достоинствам этой меньшей части всего обширного исследования нужно отнести с внешней стороны дробность самого изложения, дающую возможность обзрывать каждый пункт исследования, как литературное целое, а с внутренней – научную объективность выводов автора и его обширную начитанность в западной экзегетической литературе, преимущественно немецкой, что является делом

нелёгким, при колоссальном росте немецкой библиологии. Сущность выводов автора можно резюмировать так: 1) пророк Малахия – историческое лицо этого имени, предварившее своей деятельностью мероприятия Ездры, 2) запись действительных речей, сделанная самим пророком, дала

–102–

существование книге, известной с его именем, 3) к литературным особенностям книги Малахии можно отнести диалогическое изложение, отражающее действительные диспуты пророка с народом, равно как индивидуальную черту пророческих писаний Малахии можно отметить склонность пророка черпать доказательства своих мыслей в истории народа Божия, 4) что касается самого вида масоретского текста книги пророка, то его можно считать удовлетворительным, благодаря отсутствию существенных разногласий между ним и древними переводами, предваряющими известный нам древний пунктированный текст книги (Codex Babyloniens Petropolitanus) на много столетий, ибо евреи, как известно, уничтожают старые манускрипты Библии (Гениза).

В истолковательной части своей книги г. Тихомиров обзревает еврейский масоретский текст из стиха в стих, причём даёт и русский перевод сообразно устанавливаемому им в комментарии вербальному значению текста. В виду значения перевода LXX для критики еврейского масоретского текста этот перевод помещается наряду с еврейским подлинником. Каких-либо возражений против экзегетических суждений автора, достойных нарочитого приведения в отзыве, мы не встречаем, разномыслие же в мелочных пунктах скорее может быть предметом выяснения на диспуте; вообще же нужно заметить, что в редких случаях, где работа имеет несколько компилятивный характер, при выборе мнений из западной экзегетики автор поступает крайне осмотрительно по веским научно-объективным данным. Но при всех крупных достоинствах, делающих труд г. Тихомирова выдающимся в нашей русской экзегетике благодаря его глубоким познаниям в еврейском языке, нельзя не отметить и некоторых отрицательных сторон в его исследовании. Коснуться этих

вопросов можно уже потому, что возможность их сознаёт и сам автор в своём „предисловии“. Стремясь к полноте исследования, автор вносит в своё исследование, в сам текст комментария многое, чему было бы место под строкой, таковы справки о словоупотреблении в Библии, часто разрастающиеся в страницы комментария – например о слове חֶשֶׁד, равно оби-

–103–

лие приведения разных западных переводов, чуждых авторитетного значения для русского исследователя. Более краткий комментарий, дающий квинтэссенцию сложной экзегетической работы, отсылающий читателя за справкой под строку, мог бы, думается, облегчить для изучающего текст книги пророка по исследованию г. Тихомирова усвоение всего особенного, индивидуального в книге. Разумеется, замеченный недостаток вовсе несуществен по отношению к достоинству внутреннего содержания комментария г. Тихомирова, и мы отмечаем его только потому, что он ведёт свою работу *lege artis* во всех других отношениях. Мы допускаем, что приведение в подлиннике, а не в голой цитации мест Библии, каковые по подручности этого пособия легко разыскать во всякое время и всюду, было обусловлено стремлением избавить читателя от каких бы то ни было справок, представив весь изученный материал в целостности на страницах исследования. Обмолвимся несколькими словами и по поводу детальных грамматических справок автора, не смотря на данное им объяснение уместности их появления: конечно, солидный научно-филологический метод исследования книги Малахии требовал экскурсов в область синтаксиса и даже этимологии, но здесь приём исследования доведён до элементарности, например חָזַק есть *st. const.* страдат. причастия от חָזַק по виду каль (стр. 167) или חֶשֶׁדֶּךָ есть форма 1 лица ед. чис. *imperfect.* каль от חָשַׁד или חֶשֶׁד

(стр. 171), – таких примеров множество; появление этих элементов грамматики в учёном исследовании автор объясняет из существования на западе „препараций“ к книгам В. З., но там, думается, это прямо продукт школьного книгоиздательства, вести же школьную работу по рассеянным случайным

грамматическим замечаниям едва ли удобно в классе, тем более это трудно для автодидаскалов. Впрочем, в подобных вопросах всегда *sub iudice lis est*. В заключение скажем об отношении автора к т. н. *crucis interpretationis*. На экзегезис возможно установить двоякую точку зрения: или считать его искусством или строго-научным продуктом, в последнем случае одним из видов филологии; если при общем исследовании грамматические данные могут содействовать решению экзегетических вопро-

–104–

сов, то в *crucis* для экзегета нередко является потребность к творчеству, в сочинении г. Тихомирова все *crucis* разрешены удовлетворительно, хотя иногда автор и сам заявляет о своей колебательности по отношению в особенности трудных вопросов; такие случаи, сами по себе малочисленные, вполне объяснимы порчей еврейского текста.

Заканчивая свой отзыв о работе г. Тихомирова, отметим, как её выдающуюся черту, интерес автора к еврейскому масоретскому тексту и доверие к *textus receptus* еврейской Библии, что избавляет его от бесплодных попыток реконструкции текста, делаемой столь часто западными экзегетами и отличающейся крайним субъективизмом. Полагаем, что обширный труд г. Тихомирова, свидетельствующий об его интересе к предмету исследования, представляется незаурядным явлением в русской библиологии и по детальной разработке трудного предмета исследования вполне заслуживает присуждение его автору учёной степени магистра богословия“.

Справка: 1) По § 29 Положения об испытаниях на учёные степени: „Если диссертация будет признана удовлетворительной, то Совет допускает кандидата к публичному её защите“. – 2) По § 32 того же Положения: „Ищущие степени магистра богословия обязаны представить ректору академии по крайней мере за две недели до защиты 50 (ныне 60) экземпляров напечатанной диссертации“, что исправляющим должность доцента Павлом Тихомировым и исполнено.

Определили: 1) Допустить исправляющего должность доцента Академии по кафедре истории философии Павла Тихомирова к защите его диссертации на степень магистра богословия. – 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить экстраординарного профессора Василия Мышцына и исправляющего должность доцента Академии Евгения Воронцова. – 3) Предоставить Преосвященному Ректору войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём посторонних лиц. – 4) Постановления сии представить на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

II. Отзыв о сочинении исправляющего должность доцента
–105–

Академии по кафедре библейской истории, кандидата богословия, *иеромонаха Иосифа* (Петровых) под заглавием: „История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия (Опыт критического разбора и обработки)“. 1903 г., представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Ректора Академии Арсения, *Епископа Волоколамского*:

„Предметом данного исследования служит критическое рассмотрение одного из главных сочинений Иосифа Флавия „Древности Иудейские“ – *Ιουδαϊκὰ ἀρχαῖολογία*. – Цель написания этого сочинения, как говорит Флавий в предисловии, состоит в том, чтобы показать, „кто такие по своему происхождению иудеи, каким превратностям судьбы они подвергались, какой законодатель воспитал в них стремление к благочестию и побуждал их развивать в себе добродетель, какие войны вели они в продолжительный период времени своего существования, и как они, против своего собственного желания, впутались в последнюю войну с римлянами“. Характер этого сочинения, как и других, – апологетический. Иосиф Флавий имеет в виду защитить иудеев от тех насмешек и глумлений над самым священным для них, над их Богом и верой, которые издавна поддерживались и распространялись римскими писателями, а при жизни его достигли своего апогея. Борясь за свою политическую самостоятельность с всемогущим в то время могуществом Римлян, иудеи имели несчастье видеть поругание

своей веры, которая во все периоды их исторической жизни была их душой. Флавий в своём сочинении и хочет показать историческое право иудейского народа на его национальное существование в связи с религией его, имеющей авторитет священной древности, тем более, что перевод LXX, по его мнению, не всё сообщает об иудеях, а о последних событиях, конечно, ничего там не говорится. Оно состоит из предисловия и 20 книг. До 7-й гл. XI-й книги повествование Иосифа идёт параллельно повествованию Библии; а далее Флавий передаёт события, о которых в Библии нет упоминаний. Он продолжает прервавшийся на царствовании Кира библейский рассказ и сам является почти единственным для нас историческим источником, пользуясь в свою очередь разными языческими сочинениями, относящи-

—106—

мися к после-пленному периоду. Но насколько чист этот источник, насколько достоверны сведения, заключающиеся в нём, каково его отношение к самому главному источнику библейской науки – Библии? Ответы на эти вопросы с давних времён различны, даже до противоположности, особенно у писателей древних и позднейших. И, тогда как в древности заметно было слишком большое увлечение Флавием, авторитет которого ставился наравне даже с св. отцами, в новое время, напротив, авторитет его совершенно умалён. Так, в первое время христианства апологеты и учителя Церкви, как напр. Иустин мученик, Климент Александрийский и др. с похвалой отзываются об И. Флавие, ссылаясь на него, как на признанный авторитет и между христианами, и между язычниками. Блаженный Иероним в „Каталоге церковных писателей“ поместил И. Флавия между евангелистом Иоанном и Климентом Римским. Такое значение И. Флавия в первое время христианства объясняется апологетическими целями, для которых были некоторые данные в сочинениях его. Кроме того, „Древности“ Флавия, написанные языком изящным и последовательно передающие библейские события, являлись первым опытом библейской истории и археологии и могли служить интересной для чтения книгой. Такое значение за

сочинениями Флавия сохранялось почти до XVII в., когда среди западных учёных, археологов и историков начинается критическое отношение к повествованиям Флавия, особенно из древней иудейской истории. Оно подкреплялось низким взглядом на нравственную личность Флавия и на те безнравственные мотивы, которые побуждали его выступать с своими сочинениями. Национальное тщеславие, равно как и забота о собственном положении, говорят, необходимо должны были склонять его к тому, чтобы прикрашивать отдельные факты, которые могли бы доставить честь его народу и славу его позднейшим покровителям. Словом, с этого времени начинается усиленное занятие сочинениями Иосифа Флавия, с результатами, в общем, неблагоприятными для его личности и исторических повествований. Для суждения об интересе к сочинениям И. Флавия, достаточно сказать, что до 1849 года (по данным Bibl. judaica Furst'a, p. 118–132, приведённым у Генкеля) было в разное

–107–

время издано 102 перевода (из них 35 на латинский язык; 16 на немецкий; 9 на французский; 15 на итальянский; 11 на английский; по 5 на голландский и испанский яз.; 2 на португальский, и по 1 – на чешский, русский, шведский и датский языки). Кроме того, за то же время библиография отмечает 93 сочинения, посвящённые объяснению трудов Флавия. Из них 60 написаны на латинском языке. А в последнее 50-тилетие явилось ещё весьма много сочинений, на европейских языках, преимущественно – немецком, о Флавие.

На русском языке отдельного исследования о Флавие до сих пор нет. В этом заключается, несомненно, вполне достаточное *оправдание* для появления настоящего исследования, идущего навстречу насущной нужде отечественной литературы в области библейской науки. Задачу своего исследования о. Иосиф поставляет в критическом и, по возможности, полном обследовании иудейско-исторического материала Археологии Иосифа, с целью сделать этот материал пригодным для применения к библейско-исторической науке.

Путь к осуществлению этой задачи состоит в том, что о. Иосиф „следует за Иосифом Флавием по пятам и проверяет каждую его оригинальность в сравнении с Библией“.

Сообразно с этим о. Иосиф расположил свою работу по следующему плану. Предваряется она обширным введением, в котором даются общие сведения об Иосифе и его литературной деятельности. Затем следуют три части, подразделённые на главы. Содержание 1-й части: Археология и Пятокнижие; Археология и исторические книги, Археология об эпохе пленения. 2-я ч.: Археология о Библейском пробеле от Неемии до Александра Великого; Археология об эпохе Маккавеев; от Библии до Евангелия. 3 ч.: Археология и Евангелие; Археология о после-евангельских событиях и – конец истории народа Божия.

Путь, предпринятый о. Иосифом к осуществлению его задачи, слишком сложный и трудный. Проследовать по пятам за Иосифом Флавием на протяжении двух томов убористой печати в тысячу слишком страниц является большим подвигом, соединённым с известной степенью мужества и смелости. В том и другом нельзя отказать

–108–

о. Иосифу и он в конце концов достиг своей цели, дав нам громадный труд, посвящённый критическому рассмотрению одного из главных сочинений Иосифа Флавия.

Нет сомнения, что в исследовании о. Иосифа, представляющем собой первый опыт критического отношения к воззрениям Флавия, как они выразились в цельном сочинении его, много недочётов, объясняющихся, впрочем, принятым им методом исследования, а равно – и общей точкой зрения его на Флавия.

Мы не намерены в своей рецензии „следовать по пятам“ за о. Иосифом, а выскажем общий взгляд на недостатки его исследования. О. Иосиф принадлежит к числу тех исследователей Флавия, которые в общем отрицают научное значение его трудов, объясняя происхождение их „мелочным тщеславием и специфически-характерными приёмами плутовато-изворотливого „жидка“ (27 стр.), „шкурными

расчётами“ его (16 стр.). В данном сочинении о. Иосиф видит недостатки троякого рода, обусловливаемые характером и общественным положением И. Флавия: а) тенденциозность, б) некритичность и в) непрагматичность.

а) Тенденциозность его состоит в желании возвысить свой народ в глазах греко-римского образованного мира, показывая для этого преимущественное достоинство иудейского народа в его истории, как зеркале души всякого народа. Поэтому он даёт нам фальсификацию идеальной истории. Выражается она в своеобразном отношении к различным ветхозаветным чудесным происшествиям и знамениям, которые так или иначе могли дискредитировать иудейство в глазах Римлян; в замалчивании некоторых из чудес; в устранении некоторых чудес, чтобы не показаться смешным и невероятным в глазах света и просвещённых читателей, – что объясняется также несомненно присущим Иосифу духом рационализма.

б) Некритичность Иосифа Флавия состоит в крайней небрежности и неспособности его отнестись здраво-критически к материалам для своего труда, – что делает весь его труд недостаточно удовлетворяющим научным требованиям.

в) Непрагматичность Иосифа Флавия выражается не только в неспособности быть критическим историком, умеющим разобраться в своих материалах, но и в неспособ-

–109–

ности быть просто историком, разбирающимся в фактах и умеющим группировать их по законам исторического повествования в последовательности, в строго-логической связи и зависимости.

Указанные недостатки исследования Флавия иллюстрируются о. Иосифом соответственными данными, взятыми оттуда. Но эти данные, под влиянием общего воззрения на Флавия, иногда или объясняются односторонне, или требуется от него то, чего он не мог дать, но что должен был дать, с точки зрения о. Иосифа. Нет сомнения, что нужна критика по отношению к повествованиям Флавия. Но нет и основания слишком унижать его, что, по словам проф. Муретова, делают писатели, „смело и быстро на каждой строке

умеющие усматривать противоречие Иосифа самому себе, Библии и древне-иудейскому преданию“ (Критика и критиканство, стр. 26). В самом деле, можно ли ставить Иосифу Флавию в сознательную вину некоторые ошибки, происходящие от недостаточного научного знания еврейского языка, как напр. в объяснении названий райских рек, сыновей Иосифа, в неправильной передаче некоторых собственных еврейских имён по-гречески и т. д. Основательного и твёрдого филологического знания своего древнего отечественного языка у него нет, или по крайней мере оно не высказывается нигде. Притом же, пользуясь текстом свящ. книг, Флавий не задавался целью критической проверки священного текста. Поэтому некоторые погрешности его, напр. относительно принесения Авелем в жертву молока, или относительно обратного возвращения ворона, выпущенного из ковчега, нужно относить к ненамеренным погрешностям Флавия против библейского текста, свидетельствующего, что Авель принёс жертву из

первородных стада и тука их, и что ворон не возвратился в ковчег совсем. Между тем о. Иосиф называет Флавия „небрежнейшим, невежественнейшим и неблагонамереннейшим“ из экзегетов Слова Божия (стр. 71). Можно ли обвинять его в неточном обозначении географического положения некоторых египетских городов времён жизни евреев в Египте, когда и теперь, после тщательного исследования новейших египтологов, сведения, об этом не выходят из области предположений. Можно-

—110—

ли ставить ему в сознательную вину непрагматичность его, когда и сам о. Иосиф говорит: „нельзя не сознаться, что и ныне ещё, после стольких веков, едва поставляется главной задачей историка подобное обсуждение, нередко оставаясь при одних попытках такой идеальной истории; тем более это требование предъявлять к Иосифу было бы большой несправедливостью“ (36 стр.). Непрагматичность Флавия совершенно верно зависит от того, что он игнорирует идею Мессии, каковая идея составляет душу всего Ветхого Завета. Конечно, такое игнорирование этой идеи составляет существенный недостаток

исследования Флавия. О. Иосиф объясняет это опущение апологетически тенденциозными целями труда Флавия, чтобы не повредить Иудеям во мнении Римлян и не показать народ имеющим какие бы то ни было политические надежды помимо Рима. Но это – одна сторона объяснения. Другое объяснение находят в том, что для него важна была лишь историческая сторона дела. Чуждый стремления всюду видеть аллегория, он более стоит на исторической почве и старается видеть в писаниях смысл буквально-исторический. Отсюда игнорирование прообразовательной стороны Ветхого Завета. Отсюда и стремление буквально и естественно объяснять те сверхъестественные события и чудеса, которые для нас, стоящих на почве христианского сознания, являются прообразами новозаветных событий. Говоря, напр., по поводу естественного объяснения Флавием изменения Моисеем горькой воды в сладкую в Мерре через бросание в воду валявшегося у его ног куска дерева, расколотого на двое, и затем через вычерпывание горькой воды, которая, будучи сим приведена в движение, дала свежую, приятную струю, о. Иосиф замечает: „в то время, как это изменение должно быть всецело усвояемо Божественной силе, благоволившей дать этому дереву прообразовательное значение по отношению к дереву крестному, Иосиф совершенно без нужды пользуется упоминанием вещественного посредства, которое без всякого ущерба делу в его изображении может быть выкинуто“ (115 стр.). Но Флавий относительно древа тут не погрешил против Библии („Господь показал ему дерево, и он бросил его в воду“. Исх.15:25); а что он не дал ему прообразовательного значения, то это понятно и есте-

–111–

ственно с точки зрения Иудея, и обвинять его в этом едва ли справедливо. Точно также поступает о. Иосиф в отношении Флавия и при объяснении им других событий, обвиняя его, стоя на почве христианского сознания.

Далее, о. Иосиф, следуя по пятам за Флавием и указывая на отступления его от Библии, не устанавливает, при рассмотрении некоторых событий и явлений из ветхозаветной

истории, общего смысла их, особенно там, где существуют разногласия даже между православными библеистами, одинаково основывающимися на библейских данных. Напр. – о смысле Авраамова призвания, о пребывании евреев в Египте, об учреждении скинии, о значении эпохи судей, о явлении царской власти, и т. д. Так, указывая на ненаучный дух Флавия в объяснении смысла призвания Авраама, причиной чего по Флавию был „конфликт астрологической веры Халдеев“ с „реформаторскими идеями Авраама“ об едином Боге, Создателе и Управителе всего, о. Иосиф говорит: „Так извращается сам смысл Авраамова призвания“. Какой же? Дело в том, что по традиционному взгляду всеобщее идолопоклонство является *единственной* причиной призвания Авраама, одного пребывавшего верным Богу. Но такой взгляд односторонен и неправилен, так как, прежде всего, во время призвания Авраама упоминается в Библии весьма много лиц, чтивших истинного Бога и притом принадлежавших разным народностям и живших в различных местах; а затем подобный взгляд противоречит истинному пониманию истории Божественного домостроительства о спасении всего мира и о приготовлении его ко спасению верой в Иисуса Христа. Это достаточно раскрыто в сочинении бывшего профессора Киевской Академии Щеголева „Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события“ (Киев. 1875 г.) и в сочинении проф. Московской Академии С. Глаголева „Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной церкви“. Нам казалось бы, что о. Иосифу следовало бы осветить это знаменательное событие, по его словам, составившее эпоху в истории домостроительства и откровения Бога человечеству (87 стр.). Так же голословно говорит о. Иосиф и по поводу других указанных нами событий.

–112–

Возьмём также объяснение Флавием смысла устройства скинии. Известно, что существуют различные объяснения устройства скинии: космическое, идеально-космическое, талмудическое, типическое и др. Флавий, как полагают под влиянием символизма Филона, придерживается космического

объяснения, т. е. во внешнем устройстве скинии видит символ мира. Этим Флавий, по его словам, надеялся освободить евреев от упреков в том, что они, по мнению некоторых ненавистников, нелепым образом отдают почтение Богу, – устранить обвинение в нечестии. О. Иосиф изложил это учение Флавия. Но нам казалось бы, что в виду критического характера труда его, нужно было показать нелепость подобного взгляда Флавия, составляющего плод его фантазии, произвольного, ненужного, – и дать положительное библейское объяснение устройства и назначения её.

Под влиянием отрицательного взгляда на Флавия, о. Иосиф ставит ему в вину то, что скорее нужно отнести к заслугам его как историка. Так, говоря о том, что общий ход периода Судей передаётся Флавием в лучшем сравнительно порядке и связности, чем отрывочный и разбросанный материал Библии в пределах этого периода, о. Иосиф называет эту законную попытку Флавия соблазном его как историка – всё видеть размещённым на своём месте, так чтобы получался один цельный, связный и последовательный рассказ. Спрашивается, в чём же тут вина Флавия?

Или же: в числе причин упадка общественного духа и нравственности в период Судей Флавий считает: обогащение, расслабление, роскошь и сладострастие Израиля, и – пожалуй – нечто вроде „отвычки“ воевать после поселения их в земле ханаанской на основе измены Иегове. Объяснение совершенно правильное. О. Иосиф считает эти причины „шаблонными“.

К числу недостатков исследования о. Иосифа, по крайней мере относительно древнейшего периода истории иудейского народа, нужно отнести отсутствие рассмотрения культурного состояния тех народов, среди которых пришлось жить евреям того времени. Эти народы были: халдеи, хеттеи, ханаанские племена и египтяне. Между тем в на-

–113–

стоящее время в виду народившихся наук – египтологии, ассириологии и сириологии, библейский историк не должен обходить результатов, добытых ими, много разъясняющих историю иудейского народа во времена Авраама, переселения в

Египет, значения Иосифа, исхода евреев из Египта, обстоятельств жизни Моисея и т. д.

Впрочем, указанные недостатки не умаляют значения капитального труда о. Иосифа. Он добросовестно изучил обширную иностранную, преимущественно немецкую и французскую литературу о Флавии. Это изучение сказалось даже на языке исследования, которое, будучи в общем написано вполне литературным языком, в некоторых местах отдаёт тяжёлым переводом и употреблением таких выражений, которые режут ухо. Напр.: „Истории своего народа Иосиф не игнорировал... потому только, что не мог романизировать индивидуальный специфизм своего иудейского происхождения“ (18 стр.); „панегиризировать“ (27 стр.); „тенденцеизировать“ (105.); „аккомодировать“ (46.); „терминировать“ (69); „миракулёзные события“ (106). Сюда же нужно отнести некоторые неудачные выражения: „Авраам неугомонен“ (87), „Иаков – элегантный кавалер нашего времени“ ;(93) „Иаков... журит сновидца“ (94); „Моисей утекает в Мадиям“ (106), и т. п.

В заключение скажем, что с большим удовольствием приветствуем появление этого труда, за который о. Иосиф несомненно заслуживает степени магистра богословия“.

б) Экстраординарного профессора Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василия *Мышцына*:

„В ряду источников библейской науки Археология Иосифа Флавия занимает самое почтенное после библии место. Для иудейского историка иметь только библию и не иметь Иосифа едва не одинаково худо, как иметь Иосифа и не иметь библии. Однако не всеми и не всегда одинаково ценился Иосиф как историк. Рабское преклонение одних перед ним сменялось ярким отрицанием всяких заслуг Иосифа у других, и лишь в последнее время взгляды учёных стали склоняться в одну сторону. Чтобы предупредить повторение ошибок прошлого и восполнить важный пробел в отечественной литературе, автор и выпускает в свет своё исследование. Автор сознаётся в

–114–

допущенном им компромиссе. Как источник для библейской истории, Археология И. Флавия имеет значение лишь во второй

своей части, т. е. там, где кончается библия. А между тем он с возможной подробностью обследует и первую половину Археологии. Сделал он это в надежде, что и она может дать ценный материал для характеристики Иосифа, как историка. Решившись проанализировать и оценить последовательно весь „археологический“ материал, „следовать по пятам Иосифа“, автор всё содержание своего труда включает в следующие 9 отделов, не считая Введения: 1) Археология и Пятокнижие, 2) Археология и исторические книги, 3) Археология об эпохе пленения, 4) Археология о библейском пробеле от Неемии до Александра В., 5) Археология об эпохе Маккавеев, 6) от библии до евангелия, 7) Археология и евангелие, 8) Археология о послеевангельских событиях и 9) конец истории народа Божия.

Сделав эти замечания в Предисловии (стр. 1–4), автор во Введении (стр. 5–64) даёт общие сведения об Иосифе и его литературной деятельности. Вообще наш автор невысокого мнения о нравственных свойствах Иосифа и научных достоинствах его исторических трудов. Иосиф, по нему, страдал чрезмерным самообольщением и тщеславием, очевидным малодушием и низким эгоизмом (стр. 16); а его исторические труды – 1) тенденциозностью, 2) некритичностью и 3) непрагматичностью. Он делает по сравнению с библейским текстом тенденциозные пропуски и прибавления, по временам извращает библейские сказания и все это с целью выставить преимущество еврейского народа; к вне-библейским известиям он относится без критики, с крайним легковерием, переполняя свою историю позднейшими баснями и вымыслами. Он не умел разобраться в фактах и группировать их по законам исторического повествования не только в последовательности и естественности, но и в строго логической (прагматической) связи и зависимости. Ближе рассматривая отношение Иосифа к своим источникам, автор отмечает тот факт, что Иосиф, несомненно зная еврейский оригинальный язык и ведя свой рассказ в Археологии в более или менее близкой параллели с LXX, допускает значительные разности с тем и дру-

–115–

гим текстом. В объяснение его он допускает два предположения: или Иосиф пользовался кодексом еврейским отличным от новейшего, или он обращался с крайней небрежностью и неразборчивостью с священными книгами. Автор наш более склоняется ко второму объяснению. Другой источник для истории Иосифа – иудейское предание, устное и письменное, без всякой критики привлекаемое Иосифом, само по себе есть в большинстве случаев плод благочестивой фантазии и иудейско-казуистических тенденций и традиций. Пользование третьим источником истории Иосифа – светской литературой того времени, по мнению автора, много теряет от поспешности, нерадивости, безразборчивости и произвола, с какими Иосиф обычно для себя утилизирует её.

В самом исследовании автор даёт анализ всего содержания Археологии Иосифа, сопоставляя его в пунктах соприкосновения с ветхозаветными свящ. книгами, с Новым Заветом и с другими древними литературными памятниками. Отмечая все отступления Иосифа от библии или своеобразное понимание её, автор обыкновенно объясняет и происхождение этих отступлений. Сопоставление Археологии с позднейшими иудейскими памятниками автор делает отчасти самостоятельно, отчасти с помощью Bloch'a.

Главным недостатком исследования автора в том виде, в котором оно представлено было на степень кандидата богословия, был недостаток критицизма по отношению к той части Археологии, в которой она является действительным источником для библейской истории. Излагая историю после-библейской эпохи, автор ограничивался простой передачей содержания Археологии, весьма редко ставя вопрос о достоверности сообщаемых Иосифом сведений об этом периоде. Мы в своё время отметили этот недостаток в исследовании автора, рекомендуя ему явиться во всеоружии исторической критики и произнести свой компетентный приговор, что у Иосифа достоверно и что недостоверно, что из него следует внести в библейскую историю и что следует зачеркнуть.

Этот существенный недостаток исправлен теперь автором в магистерской диссертации. Частью самостоятельно,

—116—

частью на основании позднейших библейских историков и критических трудов он старается отметить в Археологии достоверное и недостоверное, объясняя происхождение последнего из личных свойств Иосифа или из обстоятельств времени. Вместе с этим труд автора получил характер исторической критики, как и следовало. Если и теперь по временам автор увлекается изложением собственного понимания лиц и событий на основании повествований Иосифа, оставляя в тени самого Иосифа и предоставляя самому читателю отмечать неправильность в освещении Флавия, то читатель всё-таки не перестаёт чувствовать довольно острый критический взор автора, устремлённый на Археологию Иосифа. Мы конечно не скажем, что с появлением исследования автора вопрос об Археологии И. Флавия следует считать исчерпанным. Этому вопросу суждено пережить вероятно ещё много таких исследований. Но вина этого не в исследователе, а в богатстве содержащегося в Археологии материала и недостатке данных для его проверки. Можно наконец указать и положительные случаи не вполне критического отношения автора к историческим лицам, упоминаемым у Флавия, и даже к самому Флавию, на что мы указывали автору ещё ранее, но для молодого автора, с увлечением, несомненно, работавшего, это простительно.

Вообще сочинение автора мы считаем за прекрасный, серьёзный и полезный труд. Главными его достоинствами, отмеченными нами уже в кандидатской диссертации автора, служат: обстоятельное ознакомление с литературой предмета, более или менее беспристрастное отношение к нему, постоянное обращение к подлинникам и первоисточникам, глубокая и просвещённая убеждённость в вопросах веры рядом с определённым и ясным мирозерцанием и в частности с ясным и глубоким взглядом на ветхозаветную историю человечества, несомненная способность автора к историческим

описаниям и характеристикам и, наконец, увлекательное изложение.

В виду всех этих достоинств исследования о. Иосифа мы считаем его вполне заслуживающим степени магистра богословия“.

Справка: 60 экземпляров напечатанной диссертации ис-
—117—

правляющим должность доцента иеромонахом Иосифом Преосвященному Ректору Академии представлены.

Определили: 1) Допустить исправляющего должность доцента Академии по кафедре библейской истории иеромонаха Иосифа (Петровых) к защите его диссертации на степень магистра богословия. — 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, и экстраординарного профессора Василия Мышцына. — 2) Предоставить Преосвященному Ректору войти в соглашение с магистрантом относительно дня colloquium и пригласить к участию в нём посторонних лиц. — 4) Постановления сии представить на Архиерейское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 1. Утверждается“.

2 июня 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского, А. Спасского и И. Андреева.

В собрании сём исправляющий должность доцента Московской Духовной Академии по кафедре истории философии, кандидат богословия, Павел *Тихомиров* защищал представленную им на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: „Пророк Малахия“, С.-Т.-С.-Л., 1903 года.

Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василий Мышцын и исправляющий должность доцента

Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии Евгений Воронцов.

По окончании коллоквиума Ректор Академии Епископ Арсений, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту магистрантом его диссертацию удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава духовных академий: „Кандидаты

удостаиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом сторонних лиц (коллоквиуме)“. – 2) По § 81 лит. в п. 6 того же устава „удостоение степени магистра богословия“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении исправляющего должность доцента Академии, кандидата богословия, Павла Тихомирова в учёной степени магистра богословия. – 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – десять экземпляров диссертации кандидата Тихомирова и копии с отзывов о ней экстраординарного профессора Василия Мышцына и и. д. доцента Академии Евгения Воронцова.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 11. Согласен ходатайствовать“.

3 июня 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, М. Муретова, А. Введенского и И. Андреева.

В собрании сём исправляющий должность доцента Московской Духовной Академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, кандидат богословия, Николай *Городенский* защищал представленную им

на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: „Нравственное сознание человечества“, С.-Т.-С.-Л., 1903 г.

Официальными оппонентами были экстраординарные профессора Академии: по кафедре нравственного богословия – Михаил Тареев и по кафедре патристики – Иван Попов.

По окончании коллоквиума Ректор Академии Епископ Арсений, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно

–119–

признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: §§ 136 и 81 лит. в п. 6. устава духовных академий.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении исправляющего должность доцента Академии, кандидата богословия, Николая Городенского в учёной степени магистра богословия. – 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – десять экземпляров диссертации кандидата Городенского и копии с отзывов о ней экстраординарных профессоров Академии Михаила Тареева и Ивана Попова.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 11. Согласен ходатайствовать“.

4 июня 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского, А. Спасского, В. Мышцына, И. Андреева и М. Тареева.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Мая 10. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 7 мая за № 3869:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 25 февраля сего года за № 131, по ходатайству Совета Московской духовной академии об

утверждении профессора богословия в Императорском Харьковском Университете протоиерея Тимофея *Буткевича* в степени доктора богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Религия, её сущность и происхождение (Обзор философских гипотез)“. Книга 1. Харьков, 1902 г. и 2) отзыв Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, от 24 минувшего апреля за № 3461, о сём сочинении. Приказали: Профессора богословия в Императорском Харьковском Уни-

–120–

верситете, магистра богословия, протоиерея Тимофея Буткевича, удостоенного Советом Московской духовной академии степени доктора богословия за означенное сочинение, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Изготовить для профессора протоиерея Т. И. Буткевича докторский диплом и выслать его по принадлежности.

II. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 21 апреля 1903 года: „1903 г. Мая 1. По ст. XIV. Профессорскому стипендиату Пограницкому разрешается переработать его сочинение „Крестцовое духовенство“ на соискание степени магистра богословия. – По ст. XVI. Студенту Меньшикову разрешается представить третье семестровое сочинение и сдать устные испытания после летних каникул. – Прочее утверждается“.

б) 27 мая 1903 года: „1903 г. Июня 1. Утверждается“.

Определили: Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению и исполнению.

III. Отношение Демидовского Юридического Лицея в г. Ярославле:

„Демидовский Юридический Лицей, с Высочайшего соизволения, 30 августа сего года торжественным актом празднует столетнюю годовщину существования в гор.

Ярославле высшего учебного заведения, переименованного в 1870 году в Демидовский Юридический Лицей.

Извещая о сём, Демидовский Юридический Лицей считает приятным для себя долгом просить Московскую Духовную Академию принять участие в означенном праздновании.

Если угодно будет почтить празднование назначением особой депутации, то Демидовский Юридический Лицей покорнейше просит не отказать известить его об этом заблаговременно“.

Определили: Депутатом от Академии для присутствования на юбилейном торжестве назначить ординарного профессора по кафедре церковного права Николая Заозерского

–121–

поручив ему составить приветственный адрес Лицею по случаю исполняющейся столетней годовщины существования в городе Ярославле высшего учебного заведения.

IV. Отношение Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода от 8 мая за № 4209:

„По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 1 мая и 903 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Иустин *Грот*, определённый 14 ноября 1902 г. учителем греческого языка в Вольское духовное училище, уволен от службы за истечением четырёхмесячного срока неявки к месту службы, со взысканием с него долга духовному ведомству за казённое содержание в духовно-учебных заведениях.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету для сведения и зависящего распоряжения, в дополнение к отношению от 20 ноября 1902 г. за № 9316“.

Определили: Принять к сведению.

V. Прошения:

а) Преподавателя Вифанской Духовной Семинарии Алексея *Малинина*:

„Прилагая при сём в рукописи своё сочинение на тему: „Бессмертие души. (Часть первая. Историко-критический обзор философских учений о бессмертии души)“ для получения

степени магистра богословия, покорнейше прошу дать делу дальнейший ход“.

б) Помощника секретаря Совета и Правления Московской Духовной Академии Михаила Бенеманского:

„Представляя при сём (в рукописи) сочинение на тему: „Ὁ πρόχειρος νόμος императора Василия Македонянина“, – честь имею почтительнейше просить Совет Академии подвергнуть его рассмотрению в качестве магистерской диссертации“.

Справка: 1) Преподаватель А. Малинин и помощник секретаря Академии М. Бенеманский окончили курс в Московской Духовной Академии, – первый в 1900-м, второй – в 1901-м году, – со степенью кандидата богословия и правом приискании степени магистра не держать новых устных испытаний. – 2) По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на учё-

–122–

ные степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерские диссертации преподавателя Вифанской Духовной Семинарии Алексея Малинина и помощника секретаря Совета и Правления Московской Духовной Академии Михаила Бенеманского передать для рассмотрения: первого – экстраординарному профессору Академии по кафедре метафизики и логики Алексею Введенскому, второго – ординарному профессору по кафедре церковного права Николаю Заозерскому.

VI. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторыми рецензентами вышеозначенных сочинений он назначает членов Совета Академии – ординарного профессора Сергея Глаголева (сочинения преподавателя Малинина) и экстраординарного профессора Ивана Андреева (сочинения помощника секретаря Бенеманского).

Определили: Принять к сведению.

VII. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности Дмитрия Коновалова:

„Подготавливая к печати исследование по истории русского мистического сектантства, я считаю настоятельной для себя необходимостью ближайшее ознакомление с нервными и душевными болезнями. В виду этого, покорнейше прошу Совет Академии возбудить ходатайство пред Советом Императорского Московского Университета о бесплатном допущении меня в 1903–1904 академическом году к занятиям (в дни свободные от чтения лекций в Академии) на медицинском факультете означенного Университета и о предоставлении мне права пользования Университетскими библиотеками“.

Определили: 1) Признавая просьбу и. д. доцента Академии Дмитрия Коновалова заслуживающую уважения в том случае, если исполнение её не будет сопровождаться ущербом для интересов учебного дела в Академии, – ходатайствовать пред Советом Императорского Московского Университета о бесплатном допущении г. Коновалова к занятиям (в дни свободные от чтения лекций в Академии) на медицинском факультете Университета, с правом пользования университетскими библиотеками. 2) Постановле-

–123–

ние сие предварительно представить на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

VIII. Отчёты профессорских стипендиатов Академии Николая *Пограницкого-Сергиева* и Митрофана *Войцеховича* об их занятиях в течении 1902–1903 учебного года.

Определили: Отчёты профессорских стипендиатов Академии Николая *Пограницкого-Сергиева* и Митрофана *Войцеховича* передать для рассмотрения: первого – исправляющему должность доцента Академии Сергею *Смирнову*, второго – заслуженному ординарному профессору Василию *Ключевскому*.

IX. Прошение профессорского стипендиата Академии Николая *Пограницкого-Сергиева*:

„Представляя отчёт о своих научных занятиях по русской церковной истории в 190²/₃ учебном году, честь имею просить Совет Академии ходатайствовать пред Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода о назначении меня на должность

преподавателя в какую-либо из центральных, южных или западных семинарий по одному из следующих предметов: церковной истории, гражданской истории, философии“.

Справка: 1) По § 56 устава духовных академий: „Если приготавливавшийся к преподавательской должности в Академии по каким-либо обстоятельствам не займёт оную, то установленным порядком назначается на соответствующую предмету его занятий преподавательскую должность в одной из духовных семинарий“. – 2) По § 56 устава духовных семинарий: „Преподаватели семинарий определяются на должности, в течение всего учебного года, Обер-Прокурором Святейшего Синода, по докладом Учебного Комитета“.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода о назначении профессорского стипендиата Николая Пограницкого-Сергиева на должность преподавателя в одну из центральных, южных или западных духовных семинарий по указанным в его прошении предметам.

Х. Представление редакции академического журнала „Богословский Вестник“:

„Редакция академического журнала „Богословский Вестник“ честь имеет представить при сём Совету Академии

–124–

отчёт по изданию журнала и святоотеческих творений за 1902 год“.

Справка: Правил отчётности по изданию „Богословского Вестника“ п. 7-й: „Совет Академии, по получении отчётов редакции, избирает комиссию из трёх лиц для обревизования прихода-расходных книг редакции и книжных запасов, находящихся в редакционном книжном складе“.

Определили: Рассмотрение отчёта и обревизование прихода-расходных книг редакции „Богословского Вестника“ и книжных запасов, находящихся в редакционном книжном складе, поручить комиссии, из заслуженного ординарного профессора Александра *Беляева*, ординарного профессора Митрофана *Муретова* и и. д. доцента Академии *Димитрия Коновалова*.

XI. Донесение редакции академического журнала „Богословский Вестник“:

„Редакция „Богословского Вестника“ честь имеет представить при сём отчёт об израсходовании двух тысяч рублей, дарованных Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Владимиром, Митрополитом Московским и Коломенским, на переиздание творений св. отцов в 1902 году. Как усматривается из приложенной при сём ведомости, в отчётном году были переизданы VI и VII тома творений св. Василия Великого, его же беседы на Шестоднев, I и II тома творений св. Афанасия Великого и вошедшее в состав первого тома творений св. Афанасия сочинение А. В. Горского „Жизнь св. Афанасия Великого“ – всего на сумму 3933 р. 48 коп.

На основании резолюции Его Высокопреосвященства от 25 октября 1899 года, редакция „Богословского Вестника“ покорнейше просит Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о даровании такового же пособия и в настоящем 1903 году для окончания предпринятого ею нового издания творений св. Афанасия Александрийского. Творения св. Афанасия, переведённые Академией ещё в 1851–1854 гг., для нового издания нуждаются в предварительном сличении с подлинным текстом, исправлениях и дополнении вновь открытыми сочинениями этого отца, – а всё это требует расходов, превышающих налич-

–125–

ные средства редакции, истощённые усиленной издательской деятельностью отчётного года“.

Определили: Почтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о даровании на текущий 1903-й год, по примеру прежних лет, денежного пособия из сумм Перервинского монастыря на издательское дело Академии в размере, какой благоугодно будет назначить Его Высокопреосвященству. – 2) Составленный редакцией отчёт по изданию святоотеческих творений в 1902 году представить при журнале настоящего собрания Его Высокопреосвященству.

XII. Донесение ординарного профессора Митрофана Муретова и исправляющего должность доцента Сергея

Смирнова, производивших ревизию академической библиотеки:

„По произведённой нами, согласно постановлению Совета Академии от 4 июня 1902 года, ревизии оказалось:

а) *Состояние библиотеки*: вся рукописная, книжная и прочая наличность библиотеки находится в целости и порядке, – отсутствующее помечено на карточках и в заведённых для того книгах за пользующимися лицами, – каталоги, записные и справочные книги имеются в исправности, – всё вообще, требующиеся библиотечной инструкцией, порядки блюдутся с совершеннейшей точностью и аккуратностью“.

б) *Деятельность заведующих библиотекой*: кроме ведения всего сложного библиотечного дела, как то: своевременной выдачи и записи книг, тщательного осмотра их целости и поставления на свои места – при возвращениях, сношений с русскими и заграничными фирмами по выписке книг и разнообразной отчётности, что требовало усиленных занятий и на дому, – с прежней неослабной энергией продолжались работы над упорядочением ещё неупорядоченного, улучшением упорядоченного, составлением систематического и других каталогов и описанием ещё неописанных рукописей“.

Определили: Принять к сведению.

XIII. а) Отношение на имя Преосвященного Ректора Академии Г. Попечителя С.-Петербургского Учебного Округа от 17 апреля за № 5171:

„В предстоящем мае месяце сего 1903 года учебным
–120–

ведомством предполагается устроить в память 200-летия основания С.-Петербурга Петровскую учебную выставку, в состав которой войдут два отдела: исторический и современный. В исторический отдел должны войти, между прочим, книги учебного характера, относящиеся к Петровскому времени, портреты деятелей просвещения и проч.

В библиотеке Московской Духовной Академии хранятся книги, помещение которых на выставке было бы интересно и поучительно для обозревателей. Книги эти: 1) Греческая грамматика Лихудов на греч. языке (№ 332); 2) Грамматика и пиитика Лихудов на греческом языке (№ 333); 3) Риторика

Лихудов на греческом и часть на латинском языке 1712 г. (№ 329); 4) Логика Лихудов на греческом языке (№ 300); 5) Физика Лихудов на латинском яз. (№ 310); 6) Богословие Феофилакта Лопатинского на латинском яз. (№ 255); 7) Логика Феофилакта Лопатинского на латинском языке 1704 г. (№ 289); 8) Физика Стефана Прибыловича на латинском яз. 1710 г. (№ 287).

Кроме того, было бы желательно поместить на выставке хранящиеся в Академии портреты Феофилакта Лопатинского, архиеп. Тверского, и Гедео́на Вишне́вского, епископа Смоленского.

Признавая весьма полезным и интересным помещение означенных книг и портретов на Петровской выставке, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство не отказать в предоставлении этих книг и портретов на время выставки (с 14 по 19 мая).

Означенные книги и портреты могли бы быть направлены на имя Комитета Петровской учебной выставки, С.-Петербург в помещении Управления С.-Петербургского учебного Округа, Загородный пр. № 49.

По закрытии выставки книги и портреты будут с признательностью возвращены обратно“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии требуемые рукописи (портретов Феофилакта Лопатинского, архиепископа Тверского, и Гедео́на Вишне́вского, епископа Смоленского, в Академии не оказалось) препровождены были в Комитет Петровской Учебной Выставки при отношении от 1 мая за № 381 и ныне, при отношении Г. Попечителя С.-Петербургского Учебного Округа за № 7894,

–127–

возвращены обратно в фундаментальную академическую библиотеку в надлежащей целости и исправности.

б) Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 13 мая за № 929:

„Священник С.-Петербургской Обуховской больницы, кандидат богословия, Василий Яблонский при переработке своего кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию, встретив надобность в принадлежащем библиотеке Московской

Духовной Академии сборнике Волоколамского монастыря за № 634, вошёл в Совет Академии с прошением о выписке нужного ему сборника в академическую библиотеку сроком на два месяца.

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии сделать распоряжение о высылке названного сборника в Совет Академии на двухмесячный срок“.

в) Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 29 апреля за № 468:

„Совет Казанской Духовной Академии честь имеет обратиться к Совету Московской Академии с покорнейшей просьбой выслать ему имеющийся в библиотеке сей Академии журнал: „Philosophische Monatshefte“ (№ 13530; 11:296) том и год 22-й (Band XXII) сроком на 4 месяца; означенный журнал нужен студенту III курса Казанской Академии Алексею Соколову в качестве пособия для его курсового сочинения; если вышеупомянутый журнал за 22-й год не переплетён, то можно выслать только 4-ю и 5-ю книжки его за этот год“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии сборник Волоколамского монастыря за № 634 препровождён в Совет С.-Петербургской Духовной Академии при отношении от 19 мая за № 399, а 4-я и 5-я книжки журнала „Philosophische Monatshefte“ за 22-й год издания в Совет Казанской Духовной Академии – при отношении от 7 мая за № 391.

г) Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 23 мая за № 983:

„Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь уведомить Совет Московской Духовной Академии

–128–

что препровождённые при отношении от 3 сего мая за № 389 рукописи Софийской библ. №№ 1463 и 1208, и Кирил. 677–934, Советом Академии получены“.

Справка: Возвращённые при отношении от 3 мая за № 389 рукописи высланы были Советом С.-Петербургской Духовной

Академии для занятий студента IV курса Московской Академии Николая Зеленина.

д) Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 29 апреля за № 720:

„Совет С.-Петербургской Духовной Академии с глубокой благодарностью имеет честь возвратить при сём в Совет Московской Духовной Академии две рукописи за № № 208 (фундаментальной академической библиотеки) и 523 (Волоколамской библ.), присланные при отношении от 29 января сего 1903 года за № 80 для занятий доцента Академии Д.И. Абрамовича“.

е) Отношение Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией (на имя Преосвященного Ректора Академии) от 28 апреля за № 8069:

„С глубокой благодарностью возвращая вместе с сим особой посылкой одну из присланных при отношении, от 14 января сего года № 11, рукописей Московской Духовной Академии, именно за № 381, имею честь уведомить о сём Ваше Преосвященство и присовокупить, что другая рукопись будет возвращена по миновании в ней надобности, что ожидается в непродолжительном времени“.

Справка: Возвращённые рукописи сданы в фундаментальную библиотеку под расписку г. библиотекаря.

ж) Отношение Управления Императорской Публичной Библиотеки от 31 мая за № 895:

„С Высочайшего разрешения, Императорская Публичная Библиотека имеет честь препроводить при сём в Московскую Духовную Академию, сроком на три месяца, для научных занятий ординарного профессора Академии Г. А. Воскресенского, рукопись, содержащую Апостол и хранящуюся в Библиотеке под № 27, собрания Погодина с тем, чтобы эта рукопись, во всё время пользования ей, хранилась в Московской Духовной Академии“.

з) Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 13 мая за № 932:

h6C (Продолжение следует)h6C .

Май

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 2 (Ин.8:13–20)] /
Пер. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 2. № 5. С. 241–256 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–241–

его к жизни вечной. Являясь опять искусным художником в слове, Господь уже начинавших свирепеть и неистовствовать фарисеев отнюдь не раздражает более ясной речью о том, что они и во тьме останутся и умрут в своём неверии. Но опять оказывается выражающим это иносказательно, переменив для пользы прямую речь в образную. Ведь этим самым Своим обещанием, что решившийся последовать Ему „будет иметь свет жизни“, Он прикровенно указывает на то, что отказывающиеся следовать не будут иметь и света, могущего возводить их к жизни. Разве в самом деле не всем очевидно и не вполне бесспорно, что убегающим от благ души необходимо впадать в противоположное состояние? Таким образом истинным оказывается слово Спасителя нашего и бесспорной искусно выраженная в нём мысль.

VIII 13. Реша убо⁸⁵⁸ (Ему) фарисеи: Ты о Себе Сам свидетельствуеши: свидетельство Твое несть истинно.

Неподвижен и тупоумен фарисей, совсем не способен узреть божество Господа, – опять заблуждается по причине плоти и ничего кроме видимого не представляет. Хотя и видит Господа употребляющим выше-человеческие речения и слышит богоприличные слова, однако ж считает Его простым человеком, не усматривая сияние божества и не отверзая око ума к прозрению Еммануила. Кому же в самом деле подобало бы говорить: „Я есмь свет мира“, как не одному только Богу по природе? Кто из святых пророков осмелился бы высказать такое речение? Какой из ангелов изрекал нам такое слово? Пусть, исследовав все богодухновенное

–242–

писание и изучив священное и божественное слово, покажут нам это самое. Но, не представляя ни одного неопровержимого основания, они думают, однако ж, что надо противоречить, и горячо хватаются за то, что одно только и знают хорошо, разумею порочную склонность к порицанию. Укоряют Его тем, что Он не есть свет мира, обвиняя таким образом слова Его и утверждая, что свидетельство Его – не истинно. Ведь „они мудры зло творить, а добро творить не умеют“ (Иер.4:22), весьма лукавым способом думают отворотить свидетельство Его, пытаясь отвергнуть это свидетельство на основании одного только простого и принятого у нас обыкновения, а не на основании постановлений закона.

В самом деле, пусть научат нас, где закон говорит, что свидетельство кого-либо о себе самом недействительно? Тяжело конечно и несносно кому бы то ни было свидетельствовать о своих собственных достоинствах, почему и премудрый составитель притчей говорит: „да восхваляет тебя ближний, а не твой рот, – чужой, а не твои уста“ (Притч.27:2). Впрочем, отнюдь не лживым является слово кого-либо о себе самом. В противном случае пусть выступит пред нами какой-либо фарисей и научит, что нам делать с блаженным Самуилом, свидетельствующим о себе самом прекраснейшее. Так он оказывается отвечающим однажды Израильтянам следующее: „свидетель Господь между вами и свидетель помазанник Его днесь в сей день, что вы не нашли в руках моих ничего“ (1Цар.12:5). Ведь если бы закон каждому воспрещал свидетельствовать о себе самом, то каким образом, скажи мне, Самуил совершенно пренебрёг им, хотя божественное писание и гово-

–243–

рит о нём: „свят был Моисей и Аарон между священниками Его, и Самуил между призывающими Его, – призывали Господа и Он внимал им, – в столпе облачном говорил к ним, – хранили свидетельства (заповеди) Его и уставы Его, что дал им“ (Пс.98:5–7). Видишь, что тесно соединён с блаженным Моисеем, как имевший одинаковую с ним добродетель, и свидетельствуется от Духа, как тщательный законоблюститель.

Итак, разве он, можно спросить, преступал закон через свидетельство о себе самом? Но он не преступил. Напротив, он засвидетельствован как блюститель (закона) и засвидетельствовал сам о себе. Следовательно закон никому не воспрещает свидетельствовать о себе самом. Что же притом скажем, когда услышим слова блаженного Давида: „Господи Боже мой! если я совершил это, если воздавал воздающим мне злом?“ (Пс.7:4–5). Подобное же говорит и блаженный Иеремия: „Господь Вседержитель! не сидел я в собрании играющих, но благоговел (пребывал в благоговении) от (лица) руки Твоей“ (Иер.15:17). Также и премудрейший Павел, хотя и „наученный в точности отеческому закону“, как сам засвидетельствовал однажды о себе (Деян.22:3), однако ж открыто восклицает: „ничего за собой не сознаю“ (1Кор.4:4).

Пусть же теперь о каждом из этих говорит фарисей: *„ты сам о себе самом свидетельствуешь, свидетельство твоё не есть истинно“*, если для них, как не стесняющихся порицать даже и Самого Владыку всяческих, вполне открыта широкая дорога к совершению всего наихудшего против других. Впрочем, возвращаясь к началу речи, скажем, что возражение фарисеев не есть необходимое постанов-

–244–

ление закона, но основывается на одном только общепринятом обычае и по требованию благонравия и приличия. Напротив, это, допускаемое законами (на суде), возражение (против показаний свидетеля), есть скорее опорочение или клевета (на Него), коварно как бы крадущая у Него тех, кои уже имеют к Нему уважение и склонны к вере. Порочат Его как не говорящего истины и, с целью погубить веру только что названных, говорят, что Он не есть истинный свет, таким образом своими хулениями навлекая, жалкие, погибель на свои головы.

*VIII, 14. Отвеща Иисус и рече им: аще Аз свидетельствую о Себе, истинно есть свидетельство Мое, яко вем, откуда приидох и камо иду*⁸⁵⁹.

Когда Христос высказывал то, что Он есть действительно и по природе, ибо ясно возглашал: „Я – свет мира“, дерзкая толпа

фарисеев опять подумала, что Он говорит ложь. Не знали они, крайне несмысленные, что когда кто раскрывает свою собственную природу и говорит о присущем ему по существу, то мы, справедливо мысля, не должны предполагать, что он делает это по хвастовству, и не скажем, что он преследует пустую славу, но напротив (должны признать, что он) раскрывает то, что он есть действительно. Так например, что станем говорить в том случае, когда ангел, обозначая свою природу, скажет: „ангел – я“. Или, когда человек, указуя на то, что он есть, говорит: „человек я“. И если бы также можно бы было приписать голос солнцу, и оно стало бы раскрывать

–245–

свою собственную природу в таких словах: „я, обтекая небесный круг, посылаю ясный свет обитателям земли“, то никто не имеет основания думать, что оно свидетельствует не о принадлежащем ему, но о том, что оно есть действительно. Таким же образом думаю и о Спасителе нашем Христе, – и если Он называет Себя светом, то высказывает истину и отнюдь не оказывается величающимся чужим. Фарисеи же, не разумея Эммануила и погруженные в невежество, воображают, что Он ищет славы, порицают Его как подобного нам и не содрогаются говорить: *„свидетельство Твоё не истинно“* Тому, Кто не ведал лжи (ст. 13), ибо „не обрелась лесь в устах Его“ (1Пет.2:22), как написано. Таким образом опять надлежало дать наставление столь удаляющимся от истины и уклоняющимся от здравого смысла и незлобиво сказать заблуждающимся, что они погрешают против истины, нечестиво приписывая способность лгать Тому, Кто с неба пришёл и рождён от Бога Отца: ибо *„истинно, говорит, есть Моё свидетельство, если и свидетельствую Сам о Себе“*. Конечно, людям оказывается свойственным желание из самолюбия иногда свидетельствовать о себе самих что-либо прекрасное, хотя бы у них и не было этого в действительности. Ведь природа (человеческая) удобопреклонна ко злу. Но не подобает, говорит, Мне возможность страдать одинаковым с земнородным недугом, ибо *„ведаю, откуда Я“*, то есть свет от света и Истинный Бог от Истинного Бога Отца, имея природу, недоступную никакой

немощи. Если же, говорят, Я и стал человеком по любви к людям, но ради этого Я не должен признаваться лишившимся божественного достоинства, – Я опять остаюсь тем,

–246–

что есмь по природе, то есть Богом. Ясным доказательством этого служит Моё знание о том, „куда иду“, ибо взойду на небеса к Отцу, от Коего Я есмь. И это, полагаю, можно было говорить конечно не подобному нам человеку, но Богу по природе, если Он стал человеком. Итак, выражение „ведаю, откуда Я“ указывает на то, что Сын есть от Отца по природе. А слова: „куда иду“ служат проявлением божественной власти. Как Бог, Он восходит превыше небес, по словам Павла (Еф.4:10).

Впрочем, здесь заключается, хотя и не очень ясная, угроза Иудеям за свойственное им нечестие. В этих словах Он оказывается говорящим, что уже имеет вскоре удалиться от народа их, оставит их лишёнными божественного света и представит их пребывать в неведении и глубокой тьме, что является яснее им высказывающим в других словах: „пока свет имеете, ходите во свете, да тьма вас не обымет“ (Ин.12:35).

VIII. 15. Вы по плоти судите, Аз не сужду никомуже.

Опять находим Спасителя всех проявляющим досточудную кротость. Поносящим Его не отвечает достоподобным гневом, хотя Он и знал, что они должны получить тяжкие наказания. Но и здесь, думаю, Он, подражая опытным врачам, оказывается справедливо заслуживающим удивление. Те часто не обращают никакого внимания на неуважение к себе больных и с терпением и незлобием оказывают им помощь своим искусством, не обижаясь на получаемые неприятности и иногда даже оскорбления. Разъясняя, что содействует здоровью, они как бы

–247–

переубеждают больных стараться делать полезное для них и таким образом уничтожают причину болезни. Господь же наш Иисус Христос терпеливо сносит поношения, вспомоществует хулителям и врачует язвы Своих оскорбителей. Мало того, Он ясно указывает и то, откуда приключилось им страдать пороком неверия в Него, ибо говорит: „вы по плоти судите“, то есть

заблуждаетесь, и это весьма понятно, если смотрите на одну только эту плоть, хотя совсем на оборот – вам должно обращать внимание на великолепие дел. Вы страшно обманываетесь, ради облечения вашей плотью принимая Меня за одного из вам подобным. Не прозревая глубокой тайны домостроения с плотью (воплощения), вы определяете обо Мне безрассудный приговор своим утверждением, что истина лжёт. Я же отлагаю суд над вами до другого времени, *„ибо не послал Бог Сына в мир, да судит мир, но да спасётся мир“* (Ин.3:17).

Считаю в достаточной мере разъяснённым смысл данного изречения. Но и посредством других созерцаний можно в доступной нам мере раскрыть более тонкий смысл этих слов. *„Вы, говорит, по плоти судите, Я не сужу никого“*. Не имея никакой возможности обвинять Меня вообще и будучи не в состоянии основательно напасть на Мои чудотворения, вы унижаете Меня ради одной только плоти, – вы нечестиво в ничто вменяете Меня только потому, что Я являюсь человеком вам подобным. Но Я, говорит, не осуждаю вас по таковой же причине. Я отнюдь не считаю вас за ничто потому, что вы – люди по природе, – и Судья за это не наложит на вас наказания. Не обвиняю за природу, не осуждаю Своих творений, отнюдь не утверждаю присутствие в

–248–

человеке какого-либо прегрешения потому только, что он есть человек. Напротив, вы в ничто вменяете Меня ради плоти и за это осуждаете, а Я не так сужу о вас, но знаю, что человек есть нечто великое и почтенное, хотя и произошёл от земли. Будучи истинным Богом и во образе родившего Меня Отца, я унизил Себя, образ раба приняв и став человеком (Флп.2:11), – вот за одно только это теперь и осуждаюсь вами, хотя Я Сам за это никого не сужу, – *„и если сужу Я, суд Мой праведен есть и истинен, потому что Я не один, но Я и Пославший Меня Отец“*.

Стало быть, пожалуй скажет кто из мыслящих вопреки догматам Церкви, не потому ли только одному Сын может судить правильно, что в этом деле Ему соприсутствует Отец? А если это так и верно, то, что же наконец препятствует сказать,

что Сын волей Отца направляется, некоторым образом, к правильности (суда), не имея этого в Себе в совершенной степени, а Сам по Себе Он не в состоянии совершать это безукоризненно?

Что же с своей стороны и мы возразим на такие речи их? Нечестиво это рассуждение ваше и вполне приличествует только безумию Иудеев. Не как не имеющий способности Сам по Себе судить праведно, говорит эти слова Сын, ибо засвидетельствовал о Нём и Псалмопевец, в Духе говоря: „Бог Судия праведный“ (Пс.7:12), – а что нет другого судьи кроме Него, свидетелем этого пред нами выступит Он Сам в евангелиях: „ибо Отец, говорит Он, не судит никого, но весь суд дал Сыну“ (Ин.5:22). Неужели же как не могущему судить правильно Бог и Отец дал Ему суд? Но, думаю, признаком крайнего неразумия должно считать такое

–249–

мнение о праведности Отца, то есть Сына. Ведь Отец знал Своё Рождение, дал Ему суд и через это дарование (Ему суда) ясно свидетельствует Его способность судить правильно. Поэтому совершенно очевидно, что не как бессильный в праведном суде Он говорит о соприсутствии Отца Его суду, но изречение это заключает в себе сходное предыдущему и ему соответствующее созерцание. Что же хочет выразить оно, об этом скажем ясно. Вы, говорит, вожди и учителя Иудеев, совершили надо Мной лукавый и неправеднейший суд. По причине одной только плоти почитаете должным считать Меня за ничто, хотя Я Бог по природе. Я же, начав судить вас, вынесу не такой приговор на вас. Не буду считать вас достойными наказания за то, что вы – по природе люди. Но, имея Отца во всём благоизволителем и сосудьёй, осужу вас правильно, – за какую вину? За то, что вы не приняли Пришедшего с неба, Посланного к вам от Отца непрестанно оскорбляете и Меня, пришедшего для спасения всех, унижаете ради одной только плоти, далеко отталкивая всегда любезный вам закон. В самом деле, где, скажи мне, Моисей повелевает осуждать кого-либо только за то, что он есть по природе человек? Итак, неправедно вы и судите, и рассуждаете. Вы не имеете на это согласия со

стороны закона, но одиноко дерзаете на нечто ужасное, не владея соизволением божественной воли. Я же не так, ибо во всём, касающемся осуждения вас, имею в Себе Самом Отца в качестве Содеятеля и Соблаговолителя и (потому) сужу праведнейший суд, предавая запустению всю вашу страну и осыпая её бедствиями войны, а кроме того, и удаляя из самого царства небесного столь неистовствующих

–250–

против Желającego спасти и по этой причине Пришедшего в человеческом виде.

VIII, 17. 18. И в законе же вашем написано⁸⁶⁰ яко двою человеку свидетельство истинно есть: Аз есмь свидетельствуяй о Мне Самем⁸⁶¹ и свидетельствует о Мне Пославый Мя Отец.

Сказав, что нечестующих на Него будет судить и осудит вместе с Ним Бог и Отец, допускает и в другом некоем отношении потребное двойство лиц. Я, говорит, что есмь по природе, это и не отказываюсь говорить. Я – свет мира, и (потому) отнюдь не должен казаться кому-либо любящим хвастовство. Ведь не чужими достоинствами, но существенно Мне присущими величаюсь. Впрочем, если вам покажется недостаточно этих слов Моих для восприятия истинного разумения, как скоро Я один и Сам о Себе свидетельствую, то приму Бога и Отца как содействующего Моим достоинствам и их соутверждающего. Ведь Он, говорит, сочудотворит со Мной, как видите, и содействует. Поскольку дело касается человеческой природы, Я ничего бы не мог делать, если бы не был Богом по природе. Поскольку же дело касается существования от Отца, то признаюсь и свидетельствуюсь природой Родившего, что Я имею в Себе Отца и всё могу совершать, ибо, как имеющий Его в Себе по причине тождества существа, я оказываюсь в состоянии беспрепятственно совершать всё. Ведь Господь наш Иисус Христос, как Бог, от божественной Своей природы обладает всемогуществом, хотя и

–251–

явился человеком. Свидетельствуется и со стороны Отца как имеющий Его сотрудником во всём, по сказанному Им: „от

Себя Самого не творю ничего, но Отец, во Мне пребывающий, творит дела Сам“ (Ин.8:28,14:10). Разумеет же содействие Отца Сыну, не как кому-либо бессильному сообщению собственной и чужой силы к совершению дел. Если мы так будем думать, то должны будем признать несовершенной силу и Отца, как и Сына, как скоро посредством двоих совершается какое-либо чудо, ибо одного как бы недостаточно оказывается для этого. Понимая сказанное гораздо благочестивее и разумнее, утверждаем опять, что, как скоро в Отце и Сыне есть и одно божество, и неизменное всемогущество одной и той же природы, то без сомнения дела Бога и Отца будут и делами Сына, а дела в свою очередь Сына будут делами и Бога Отца. А говорит, что „ничего от Себя не творю“, не как слуга и подчинённый или находящийся в качестве какого-либо ученика и ожидающий приказаний от Отца или наученный совершать чудеса. Напротив, со всей точностью указывая на то, что Он рождён из существа Бога и Отца, что на подобие света неизреченно и безначально явился из сокровенных недр Его и что вечно сосуществует Ему, будучи и разумеаясь образом и начертанием ипостаси Его, Он имеет, так сказать, одно и то же с Ним намерение и одинаковую во всём действенность. И дабы ясно научить тому, что Он есть Совесть Родителю во всём, говорит: „ничего не творю от Себя“. Это подобно тому, как если бы сказал: Я отнюдь не уклоняюсь к какому-либо собственному пожеланию, не присущему Богу и Отцу. Всё, что желает и решает природа Отца, это ко-

–252–

нечно есть и во Мне, так как Я воссиял из недр Его, и Я – истинный плод сущности Его. Трудно это для изъяснения, не легко это выразить языком и не доступно даже для самого разума. Однако ж, вводя это, насколько доступно, в благочестивое созерцание, приобретём себе небесную награду и невредимым, и несклонным к каким бы то ни было переменам сохраним свой ум.

Надо заметить, что Спаситель, прибавив и сказав Иудеям: „и в вашем законе написано“, тем самым как бы с

необходимостью уже убеждает фарисеев принимать двойство лиц. Ведь „свидетельствую, говорит, Я о Себе Самом“, но для этого ко Мне присоединяется и „Отец“. Разве поэтому не будет принятой у вас эта, буквой закона подтверждаемая, двоица свидетелей, или же опять, увлечённые одной только завистью ко Мне, вы не обратите внимания и на уважаемый вами закон?

VIII, 18. глаголаху же Ему: где есть Отец Твой⁸⁶²?

Так же и в настоящем случае каждый, думаю, с полной справедливостью может обвинить неразумие Иудеев, говоря следующее пророческое изречение: „вот народ безумный и бессердечный“ (Иер.5:21). Несмотря на то, что Спаситель наш Христос частые и долгие речи вёл к ним, постоянно называя в них Небесного Отца и Бога, они, жалкие, доходят до такого безумия, что осмеливаются говорить: „где (есть) Отец Твой“? Совсем вообще не думают о сущем на небесах Боге и Отце, напротив – оглядываются и ищут Иосифа, полагая, что он есть отец Христа, а не другой кто. Видишь, сколь

–253–

основательно назван народом действительно безумным и бессердечным. Не способные хоть сколько-нибудь возвести от земли своё духовное око, они являют истинность сказанного об них: „да помрачатся очи их, чтобы не видеть, и хребет их навсегда согни“ (Пс.68:24). Хребет согбен у животных бессловесных, каковой вид они имеют от природы, и они не держатся прямо. Но и ум Иудеев оскотел некоторым образом, всегда склоняется к низу и не видит ничего небесного. Разве не само дело доказывает, что мы вполне верно так думаем о них и рассуждаем истинно? Ведь если бы они разумели Небесного Отца и Бога, то разве стали бы Бестелесного искать в пространстве? Неужели они, скажи мне, говоря о всё наполняющем Боге бессмысленное „где Он“, не противоречат всему божественному писанию, хотя божественный Псалмопевец, составляя возможную (для человека) речь о Боге и приписывая Ему свойство всё наполнять, „куда, говорит, пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда бегу? Если взойду на небо – Ты там, если сниду в ад, Ты – здесь, если возьму крылья мои (себе) по утру (у зари) и пойду на края моря, – и

там рука Твоя будет путеводить меня и держать меня десница Твоя“ (Пс.138:7–10). Но и Сам Бог над всеми, ясно показуя нам, что Он имеет неограниченную местом природу, говорит к столь нечестивым Иудеям: „не Я ли наполняю небо и землю, говорит Господь? Какой дом постройте Мне? Или какое место покоя Моего? Небо Мне – престол и земля – подножие ног Моих“ (Иер.23:24; Деян.7:49). Таким образом отовсюду можно усматривать невежественность Иудеев, когда они говорят Спасителю Христу: „где Отец

–254–

Твой?“, если не говорят этого о считавшемся по плоти отцом, болтая вздор и в таком случае.

Но может быть и на другое нечто острое намекают слова Иудеев. Так как думали, что Святая Дева совершила прелюбодеяние до брака, то в виду именно этого они и выражают язвительную укоризну Христу, как не знавшему, от кого Он (родился), вздорно вопрошая: „где есть Отец Твой?“

VIII. 19. Отвеща Иисус: ни Мене весте, ни Отца Моего: аще Мя бысте ведали, и Отца Моего бы ведали бысте⁸⁶³.

Истинное слово и отнюдь не допускающее обвинения во лжи. Ведь те, что считали Христа действительным сыном или Иосифа или блуда и не знали явившееся от Бога Отца Слово, разве не должны справедливо выслушать: „ни Меня не ведаете, ни Отца Моего “? Ведь если бы знали явившееся от Бога и Отца Слово и ставшее ради нас во плоти, по божественному писанию (Ин.1:14), то знали бы и Родителя Его, ибо точнейшее познание Отца для любознательных умов бывает через Сына. Это и Сам однажды подтвердил в словах к Богу и Отцу: „Явил Я Твое имя людям“ (Ин.17:6), – и ещё: „изумительно знание Тебя из (через) Меня“ (Пс.137:6), ибо как скоро мы познали Сына, то познали из (через) Него и Родителя. Таким образом через Обоих вносится мысль о Том и Другом и при наименовании Отца появляется конечно и воспоминание о Сыне, как и наоборот, обозначению Сына сопутствует имя Родителя. Вот почему Сын есть как бы некая дверь и путь, ведущая к познанию

–255–

об Отце, как и говорит: „никто не приходит к Отцу, если не через Меня“ (Ин.14:6). И нам должно прежде узнать, по мере возможности, что есть по природе Сын, а потом таким образом как по Образу и Отпечатку точнейшему надлежаще уразуметь Первообраз. Это потому, что Отец открывается в Сыне, и, как в зеркале, отражается в природе Собственного Порождения. А если это истинно, как и действительно истинно, то пусть опять устыдится богоборный Ариан. Ведь отпечатку сущности Его необходимо быть Ему подобным решительно во всех отношениях, дабы истинно освещающим в Сыне не другое что понималось, кроме того, что есть Отец. И если Отец благоволит познаваться в Сыне и в Нём открываться, то конечно Он знает Его и единосущным и отнюдь ни в каком отношении не худшим присущей Ему (Отцу) славы. Ведь Он и Сам не пожелал бы, чтобы считали Его гораздо меньшим, чем каков Он есть по природе. А как этого он желает и волит, то разве не необходимым в конце концов оказывается исповедывать Сына во всех отношениях подобным Отцу, дабы каждый через Него познавал и Родителя, как мы уже прежде сказали, восходя прямо от Образа к Первообразу и таким образом мог иметь безукоризненное понятие о Святой Троице. Итак, познающий Сына ведаёт и Отца.

Но обрати внимание на то, как вместе с изречением истины Иудеям Господь вносит в Своё слово и некое другое искусство. Ясно сказав: *„ни Меня не ведаете, ни Отца Моего“*, Он отвлекает ум Иудеев от того, чтобы не мыслить о Нём одно только человеческое и не считать Его действительным сыном Иосифа, домостроителем принятого

–256–

Им в качестве Отца, но напротив – изыскивать и исследовать, Кто есть Слово в плоти и Кто по природе Отец Его.

Глава III

О том, что не делом силы Иудеев было страдание (Христа) на кресте и не вследствие насилия кого-либо умер Христос, но Сам добровольно за нас это пострадал, дабы всех спасти.

XIII. 20. Сия глаголы глагола ⁸⁶⁴ в газофилакии, уча в церкви, и никтоже ят Его, яко не у бе пришел час Его.

Весьма полезное разъяснение касательно спасительного страдания (Христа) даёт премудрый Евангелист и показывает, что смерть на кресте была не вследствие человеческого принуждения или от какого другого насилия Иисус потерпел смерть против воли Своей, но Сам, по присущей Ему любви к нам, принёс Себя за нас как непорочную жертву Богу и Отцу. Так как надлежало пострадать, ибо таким только образом можно было отвратить привзошедшее тление, грех и смерть, то Он дал Себя в выкуп за жизнь всех. Итак, слушай опять о том, какое значение в приведённых словах даётся спасительному страданию и какую пользу заключает в себе смысл этого изречения.

Эти изречения, сказано, Христос говорил не вне Иерусалима, и не в каком-либо из соседних городов или в незнатном селении Иудейском, ибо Он стоял в самой газофилакии (сокровищнице), то есть в середине самого храма и в самом храме⁸⁶⁵

h6C (Продолжение следует)h6C .

Светлов П Я., прот. Идея Царства Божия в её значении для христианского мирозерцания. Богословско-апологетическое исследование: [Идея Царства Божия в русской богословии: Владимир Соловьев] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С. 1–45 (2-я пагин.). (Окончание.)

IX.

Царство Божие и церковь в их взаимных отношениях по учению В. Соловьева. – Церковь, как начаток царства Божия. – Христианское государство, как плод воздействия церкви на мир в её служении делу царства Божия на земле. – Церковный вопрос в его отношения к учению о царстве Божием или необходимость соединения христианских церквей для осуществления царства Божия на земле; значение идеи царства Божия в решении церковного вопроса или в деле соединения церквей. – Общая оценка учения Вл. Соловьева о царстве Божием с заключением о Вл. Соловьеве, как о богослове. – Прижизненная и посмертная критика учения Вл. Соловьева о царстве Божием в духовной печати. – Заключение главы.

Учение Вл. С. Соловьева о царстве Божием раскрывается в органической связи с понятием о церкви. Здесь в первый раз в нашей литературе мы видим полное признание отличия царства Божия от церкви и опыт определения их взаимных отношений⁸⁶⁶.

Есть царство Божие внутри нас, царство в душах наших, есть также ещё царство Божие вне нас, во внеш-

–2–

нем мире; совпадение того и другого в одно „есть цель наших усилий“⁸⁶⁷. Видимо царство Божие проявляется на земле в церкви, которая в воззрении Вл. Соловьева не отделяется от царства Божия, как и царство Божие от церкви, рассматриваемое как одна сторона последней. „Сущность церкви“ говорит он, „есть царство Божие, а форма царствия Божия есть церковь. Возможно принадлежать к форме, не

принадлежа к сущности; возможно принадлежат к первой в большой или меньшей мере, нежели ко второй. Полное совпадение сущности с формой, царствия Божия с церковью будет только при конце мирового процесса“ (См. Мф.13:47–50, 24–30). „Обнимая собой все предметы и будучи *всеобщим*, царство Божие имеет предметную (объективную) и видимую форму и, следовательно, возможно принадлежать к царству Божию только внешним формальным образом, не участвуя в его существе“... (Далее – разъяснение на притче Мф.13:47–50). „Царство Божие составляет один *добрый* улов, а невод, до скончания века содержащий и добрую, и худую добычу, есть видимая церковь, – действительная и предметная форма царства Божия“⁸⁶⁸.

Среди многочисленных обвинений, направленных против Вл. Соловьева светской и духовной критикой, обвинение в *папизме* и даже „чистом ультрамонтанстве“ пустило особенно глубоко корни свои и в печати, и в обществе. Отождествление религиозно-общественного идеала В. Соловьева с теократическим идеалом Римско-католической церкви стало обычным делом там, где мнения, без проверки принимаемые ленивой мыслью, становятся живучими предрассудками, неподдающимися даже очевидности фактов. Хотя ходячее мнение в этой среде сильно поколеблено литературной деятельностью и жизнью Вл. Соловьева в его последнем (синтетическом), наиболее зрелом, периоде; однако мнение это проскальзывает иногда под тяжёлым пером авторов, нелюбящих проверять свои знания. Такой взгляд на Вл. Соловьева и его рели-

–3–

гиозно-общественный идеал совершенно не вяжется с представленным его воззрением на царство Божие и церковь в их взаимных отношениях: оно находится в резком противоречии с воззрением латинского богословия, в своём месте изложенным в предлагаемом исследовании. Напомним, в латинском воззрении церковь и царство Божие признаются понятиями тождественными, и полное смешение церкви и царства Божия принадлежит именно латинскому богословию по

самому существу дела, вытекая из латинского понятия о церкви. Сообразно с латинским понятием о церкви, как видимом обществе, царством Божиим здесь называется вся видимая церковь во всём объёме эмпирического её проявления; царство Божие есть эта видимая церковь уже как видимое, историческое, конкретное общество верующих. По своему воззрению на церковь Вл. Соловьев, таким образом, скорее ближе стоит к протестантскому богословию, отделяющему в церкви видимую сторону от невидимой стороны в отличие от богословия латинского. Спрашивается, в конце концов, каким же образом можно отождествлять теократический идеал В. Соловьева с латинским при столь резком отличии того и другого в самом существенном пункте и исходном их начале, – в понятии о церкви и царстве Божиим⁸⁶⁹?!

Видимо царство Божие открывается в церкви, но оно не заключено в ней сполна, вопреки воззрению латинскому: совпадение *формы* (церкви) с её *сущностью* (царством Бо-

–4–

жиим) есть идеал, к которому стремится церковь в своём развитии „в меру возраста исполнения Христова“; развитие же это обусловлено ограниченным и изменчивым человеческим элементом церкви: божественная и неизменная основа или сущность церкви, со Христом данная ей уже „и в историческом бытии“ её, постепенно усваивается человечеством, пребывающим в церкви, и потому постепенно раскрывается в ней, пока не произойдёт полного слияния двух сторон церкви в одно царство Божие. Таковы основания „развития церкви“⁸⁷⁰. Теперь же в церкви мы видим лишь начаток царства Божия, до времени полного его откровения в ней. „Слово царствия, посеянное Сыном Человеческим в душах учеников Его, принялось и взошло, и обнаружило присущие ему формы, – явилось, как церковь. Эти формы, образующие церковь, сами по себе идеальны и совершенны, но они ещё не овладели вполне своим материалом, не проникли всю природу и жизнь человечества. Поэтому в земной церкви царствие Божие ещё не открылось, а только открывается, не совершилось, а только совершается... Вера в царствие Божие заставляет нас признать начаток его,

уже существующий на земле в видимой церкви. И та же вера в царствие Божие не позволяет нам удовлетворяться настоящей действительностью. Ибо в этой действительности ещё царит неправда и раздор, и бедствие; царствие же Божие есть правда и мир, и радость о Духе Святе⁸⁷¹. Царство Божие есть обнимающий собой всё человечество и всю природу вселенский богочеловеческий организм, где всё воссоединено со своим Божественным началом через посредство Иисуса Христа, где человечество есть тело Божественного Логоса. Но этот процесс воссоединения человечества с Божеством во Христе не закончился, а только начинается в церкви и с церкви, которая есть именно это человечество, воссоединяемое с Божеством – во Христе, тело воплотившегося Божественного Логоса. Это тело Христово, являющееся в начале малым зачатком в виде первохристи-

–5–

анской общины, постепенно растёт и развивается, чтобы в конце времён обнять собой всё в одном богочеловеческом организме, включая сюда и всю природу (Рим.8:19–23). „Будучи телом Христовым, Церковь доселе ещё не есть Его прославленное, всецело обожествлённое тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), – телу хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, несвободному от всех немощей и страданий плоти, – ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как во Христе всё немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты“⁸⁷². Это может совершиться путём усвоения человечеством или церковью, как телом Христовым, того отношения между Божеством и природой человеческой, какое достигнуто в лице Иисуса Христа, как духовного средоточия или главы человечества (III, 158:159), т. е. путём добровольного подвига подчинения воли своей воле Божественной, преодолением зла в центре существа человеческого, откуда

преодоление затем переходит и на его периферий – чувственную природу. „Как истинное тело Богочеловека Христа, Церковь должна быть, как и Он, неслиянным и нераздельным сочетанием Божественного и человеческого. В Христе Его человеческое – разумная воля, – во всём и до конца подчиняясь воле Отца, через этот подвиг самоотречения подчиняет себе Его материальную природу, исцеляет, преображает и воскрешает её в новом духовном виде. Подобным образом и в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, через подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а через это и в жизнь всего мира к его исцелению, преображению и воскресению“⁸⁷³.

Согласно с Библией Вл. Соловьев обновление всей твари

–6–

или космическое исполнение царства Божия, конец мира, ставит в связь с обновлением человека (человечества), но с существенным отличием от традиционного богословия в понимании этой связи между обновлением людей и обновлением мира. Традиционное богословие имеет склонность ограничиваться здесь поверхностным внешне-юридическим пониманием связи между духовным обновлением людей и восстановлением всей твари, уничтожением так наз. физического зла, – смерти и расстройств внешней природы. По воззрению богословия, физическое зло есть наказание Божественного правосудия за прародительский грех: Адам согрешил и в лице его всё потомство наказывается за грех смертью и уменьшением первоначального совершенства внешней природы („проклятием земли“). Соответственно этому представляется и обратный процесс восстановления природы в первоначальное совершенство следствием оправдания, прощения греха человечества искуплением во Христе: искуплением снимается осуждение с человека со всеми его последствиями (наказаниями) и снова даруются бессмертие и прочие блага. Глубже понимание Вл. Соловьева; здесь связь между духовным обновлением человечества и преобразованием настоящего тленного мира в новый лучший,

где „правда живёт“ (2Пет.3:13), представляется более внутренней и непосредственной, до известной степени – естественной. Сила и совершенство человека основываются на единении с Божеством, разъединением же с Божеством или грехом естественно создаётся подчинение духа телу, потеря власти над материей, смерть; в соединении с Божеством духовно-обновлённое человечество обратно получает власть духа над материей, становится причастным Божественной жизни и силы и снова приобретает „всеединяющую силу“ истинного средоточия мира (мировой души), всё собирающего в себе в единый богочеловеческий вселенский организм царства Божия. Таким образом окончательно и совершенно осуществление царства Божия обусловлено духовным обновлением человечества.

Церковь служит прежде всего именно духовному обновлению человечества через соединение его с Божеством различными способами, особенно сообщением ему начатка

–7–

новой высшей жизни и телесности в Таинстве Св. Евхаристии⁸⁷⁴; поэтому церковь служит окончательному осуществлению, космическому исполнению царства Божия, – обновлению всего мира или, говоря обычным теологическим языком, не только уничтожению греха, но и всех последствий его, включая сюда смерть и „суету“ всей твари, расстройство всей природы. Таким образом, в конце концов, преобразование мира в эсхатологии В. Соловьева представляется результатом нравственно-воспитательного действия церкви в истории человечества и нравственного духовного обновления человечества, а не действием одного только внешнего сверхъестественного вмешательства всемогущей Воли.

Всё вышесказанное бросает новый свет на учение В. Соловьева о царстве Божиим или религиозно-общественный „теократический идеал“ его. Оказывается, эсхатологический момент входит в качестве самого необходимого и существенного момента в понятие Соловьева о царстве Божиим, так что пренебрежением к эсхатологии Соловьева, что мы видим у его светских критиков-почитателей, совершенно

затруднялось бы понимание религиозно-общественного идеала и всех производных общественных взглядов нашего верующего философа-публициста. Введение эсхатологии в качестве важнейшего составного момента в понятие царства Божия сообщает учению Соловьева о царстве Божиим особенно высокую христианскую ценность и решительно отличает его от всех рационалистических односторонних концепций. Недаром поэтому в своей глухой полемике с гр. Л. Толстым, по поводу его учения о царстве Божиим, Владимир Сергеевич с особенной настойчивостью подчёркивает эсхатологический момент в понятии о царстве Божиим и христианстве вообще, всё здесь справедливо резюмируя в учении о всеобщем воскресении. Никакое понятие о христианстве вообще и о царстве Божиим в частности не может быть истинно-христианским, если им не признаётся объективное значение за верой в телесное бессмертие или всеобщее воскресение. „Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни, – в ней

–8–

же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и всё дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А всё остальное – только условие, путь, шаги. Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божиим, а на деле выходит одно царство смерти“... „Действительная победа над злом в действительном воскресении. Только этим, повторяю, открывается и действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и греха и творца их, дьявола. Воскресение – только не в переносном смысле, а в настоящем – вот документ истинного Бога“⁸⁷⁵. В царстве Божиим Л. Н. Толстого нет этой действительной победы добра над злом в воскресении, нет потому царства Божия, нет и христианства: „христианство без Христа (Воскресшего) и евангелие, т. е. благая весть, без того блага, о котором стоило бы возвещать, именно без действительного воскресения в полноту блаженной жизни“ – это одно пустое суеверие, „такое же пустое место, как и обыкновенная какая-нибудь дыра, просверленная в

крестьянской избе“, но получившая религиозное значение в секте *дыромоляев*, молящихся перед ней и взывающих: *изба моя, дыра моя, спаси меня!*“⁸⁷⁶.

Другое существенное отличие воззрения Соловьева на царство Божие от воззрения Л. Толстого и всех иных не вполне христианских концепций царства Божия заключается, как это следует из вышеизложенного, в той тесной и неразрывной связи, какая здесь устанавливается между понятиями церкви и царства Божия. Судьбы царства Божия в истинно-христианском воззрении В. Соловьева неразрывно связываются с церковью, так как царство Божие осуществляется *в полноте своей* только в церкви и через церковь. Как высоко поднимает Соловьева эта черта его учения о царстве Божиим над теми публицистами, которые находят возможным разглагольствовать о царстве Божиим без малейшего упоминания о церкви, а

—9—

равно и над теми учёными богословами, которые пишут толстые фолианты о церкви, ничего не говоря о царстве Божиим!

В полноте своей царство Божие может быть осуществлено только полной победой добра над злом во всех видах последнего, — над злом *личным, общественным и физическим*. Зло индивидуальное или личное, выражается в том, что низшая сторона человека противится лучшим стремлениям души; зло общественное — в том, что людская толпа (общество) противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; зло физическое — в том, что низшие материальные элементы тела человека сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть *крайнее* зло, называемое смертью“⁸⁷⁷. Церковь ведёт борьбу со злом во всех этих трёх его формах и тем служит осуществлению царства Божия. Борьбу с личным злом церковь ставит ближайшей и непосредственной своей задачей, заботясь о *спасении душ*, содействует она также, как видели, нравственному обновлению и улучшению человечества и общественной среды и

уничтожению, наконец, даже физического зла и обновлению мира. Здесь мы остановимся на второй функции церкви в её служении царству Божию, – путём обновления обществ, человечества. „Чтобы возродить всё человечество, христианство должно проникнуть не только его личные, но и общественные стихии. Богочеловеческая связь должна быть восстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Как Божественная стихия имеет своё собирательное выражение в церкви, так чисто человеческая стихия имеет подобное же выражение в государстве, и следовательно, богочеловеческая связь выражается собирательно в свободном сочетании церкви и государства, причём это последнее является уже как *христианское государство*“. „Церковь должна освящать и через посредство христианского государства преобразовывать всю естественную, земную (или земскую) жизнь народа и общества“⁸⁷⁸. Конечно, отчасти обновление общества дости-

–10–

гается обновлением его членов, но не вполне, и указанный способ воздействия церкви на общество и всё человечество (через посредство государства) оправдывается у Вл. Соловьева воззрением его на человечество или общество, как организм: „улучшать человечество одним частным личным действием, т. е. прямым действием на отдельные лица так же невозможно, как исцелить больной организм, действуя на каждую его клеточку или волокно в отдельности: больной много раз успеет умереть прежде, чем такое лечение сколько-нибудь подвинется вперёд“⁸⁷⁹. Отсюда вторую функцию в служении церкви царству Божию В. Соловьев выдвигает на первый план и ставит даже выше первой, считая первой задачей церкви прямое воздействие на общественную среду и преобразование её в духе христианском⁸⁸⁰.

–11–

Результатом стремлений церкви к возрождению всего человечества или осуществлению царства Божия в собира-

–12–

тельной форме должно быть *христианское государство* или *свободная теократия* на языке Соловьева. Христианское

государство это есть то самое государство, которое создаётся правильным отношением государства и церкви в христианских странах. Понятие Соловьева о христианском государстве вполне совпадает с раскрытым нами в предлагаемом труде (гл. IV, стр. 196–204), и нам нет надобности здесь излагать воззрения Соловьева: это значило бы повторять сказанное раньше о христианском государстве⁸⁸¹. Мы коснёмся здесь теократических воззрений Соловьева лишь настолько, насколько это требуется в интересах восстановления истины в данном случае, сильно затемнённой как светской, так духовной критикой: в ней действительные воззрения Соловьева не нашли себе точного выражения. Светская печать в теократических воззрениях Вл. Соловьева усмотрела страшный симптом кле-

–13–

рикализма и патологического мистицизма, а духовная печать взялась за обсуждение их в духе узко-конфессиональном, сквозь призму широко распространившегося слуха о латинских симпатиях Соловьева. Отсюда вытекает общий характер обвинительной критики религиозно-общественных взглядов Вл. Соловьева или его учения о христианском государстве. Здесь Вл. Соловьев, выдающийся борец за свободу совести и духовное понимание христианства (ср. VIII, 34), оказывается в этой критике проповедником „религиозного материализма“, „омирщения христианства“, одним из „еретиков, которые желали распространять религию насилием и овладевать государственной силой для служения Христу“, как римско-католики, „желающие служить Богу внешними средствами, а не духом и истиной“, „чистокровным ультрамонтантом, мысль которого уже окончательно слилась с римско-католическим исповеданием“, в понятиях о царстве Божием вполне солидарным с иезуитами, хилиастами, иудеями⁸⁸², даже – автором „безрелигиозной системы“!! У Вл. Соловьева Евангелие, это учение высшей правды, слово духа и жизни (Ин.6:63), „низводится в разряд обычных, чисто-условных систем общественно-государственной организации“, у него „всё христианство заключается в известной церковно-государственной организации“ и его идея о царстве Божием есть

просто „идейка, выкроенная из библейского понятия царства Божия“ и лишённая нравственного смысла!.. Соловьев проповедует улучшение общества только внешними средствами, заботится только о том, что бы оградить силой известные формы христианской жизни, а не о том, чтобы вкладывать в жизнь христианское содержание, и в папистическом омирщении христианства идёт так далеко, что даже отождествляет государство и церковь по их существу и считает государство составной частью церкви и т. д., и т. д.⁸⁸³ Одним словом, по собственному выражению Соловьева, критика обнаружила „изумительную бездну непонимания про-

–14–

стой и ясной его мысли о необходимости собирательного или общественного добра, без осуществления которого невозможно действительное нравственное совершенство и для отдельного человека“. Удивительно, что даже выдающиеся учёные вроде Б. Чичерина не поднялись над уровнем средней критики, под видом „раскрытия положительного религиозно-церковного идеала“ В. Соловьева, занимавшейся извращением несимпатичных ей взглядов. Для незнакомых с сочинениями Соловьева ответ его самого Б. Н. Чичерину в данном случае может быть не бесполезен в качестве опровержения всех вообще вышеуказанных обвинений критики, сводящихся, собственно к одному, – обвинению в папизме⁸⁸⁴. Но лучшим ответом на все обвинения „мнимой критики“ в этом роде должно служить, конечно, непосредственное ознакомление читателей с сочинениями В. С. Соловьева и особенно с теми местами их, где этот „чистокровный ультрамонтант“ раскрывает свой взгляд на взаимные отношения государства и церкви.

Взгляд „паписта“ в этом случае оказывается, однако диаметрально противоположным действительному воззрению папизма, нами в своём месте подробно рассмотренному⁸⁸⁵. „Всякое общество человеческое и в особенности общество, признающее себя христианским, может упрочить своё существование и возвысить своё достоинство только становясь действительно на нравственную основу. А это достигается не через внешнее охранение тех или других учреждений, которые

могут быть хорошими или дурными, а только через искреннее и последовательное старание сделать внутренне хорошими все учреждения и отношения общественные, подчиняя их единому и безусловному нравственному началу, „одушевляя их духом Христовым“. Так рассуждает проповедник „религиозного материализма“! „Государственная власть“, ещё говорит нам „папист“, смешивающий мирское и духовное, „по роду своих действий и по происхождению своему совершенно независима

—15—

от власти духовной. Поэтому их отношение может быть только свободным, нравственным – по вере и совести. Главный вопрос в том, *верит* ли светское правительство в Церковь, или нет. Правительства христианского государства обязано верить в Церковь. В силу этой чисто нравственной, а не юридической обязанности оно должно добровольно подчинять свою деятельность высшему авторитету Церкви не в том смысле, чтобы этот авторитет вмешивался в мирские государственные дела, а в том смысле, чтобы само государство подчиняло свою деятельность высшим религиозным интересам, не теряло из виду Царствия Божия. На христианском Западе церковь стремилась некогда воплотиться в государственных формах, а на христианском Востоке, напротив, государственная власть сосредоточивала в своих руках не только светское, но весьма часто и высшее церковное управление. В идеале свободной теократии оба стремления совмещаются в новом нравственном смысле. Здесь церковь воплощается в государство лишь постольку, поскольку само государство *одохотворяется* христианскими началами; церковь нисходит до мирской действительности по тем же ступеням, по которым государство восходит до церковного идеала. Государство идеализируется и одохотворяется через служение высшим религиозным интересам и притом через *свободное* служение“. „Христианское государство, достойное этого имени, есть то, которое в пределах своих средств действует в духе Христа“ – Насилие не может быть средством для осуществления правды: „правда сама собой сильнее неправды“ и потому „употреблять насилие для осуществления правды значит признать правду

бессильной“. „Истина Христова сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло; предполагать же, что она для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана значит признавать эту истину бессильной, – что зло сильнее добра, значит не верить в добро, в Бога“. Поэтому *„Церковь насильственно над миром господствовать не может, человек насильственно спасён быть не может“*... – „Вся действительная сила теократии заключается единственно в её религиозном сверхчеловеческом характере. Только

–16–

во имя этого религиозного преимущества все силы мира должны быть подчинены духовной власти. Но когда она сама, забывая свой религиозный характер, прибегает для подчинения себе мира к средствам мирской политики – интригам, дипломатии, военной силе, – она тем самым отказывается от своего религиозного преимущества и в случае успеха, если все мирские силы и подчиняются ей, то подчиняются уже не как высшему духовному началу, а как одной из внешних мирских и случайных сил, и таким образом весь религиозный внутренний смысл теократии, её *raison d'être*, теряется совершенно. А при этом становится невозможен для неё и прочный успех; ибо как одна из многих мирских сил, духовная власть не может быть постоянно сильнее всех прочих и, следовательно, рано или поздно побеждается ими“. „Воистину мирская политика должна быть подчинена церковной, – но никак не через уподобление Церкви государству, а напротив – через постепенное уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этот образ в уровень мирской действительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротив – царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* к себе все мирские силы, а не *втягиваться, не вовлекаться* в их слепую безнравственную борьбу“⁸⁸⁶.

Какой отсюда вывод следует по отношению к критике, занимавшейся рассуждениями „О превосходстве православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым“? Конечно, тот, что она занималась изложением и критикой учения именно папизма, а никак не Вл. Соловьева, ею ни

–17–

сколько не затрагиваемого. Добавлю, свой боевой арсенал в борьбе с папизмом критика могла бы значительно обогатить спокойным чтением сочинений Вл. Соловьева, давшего блестящую критику папистического принципа и построенного на нём ложно-христианского мирозерцания. Соловьев всецело осуждает латинскую систему или папизм и неоднократно с настойчивостью высказывается в том смысле, что он точно различает папство и его злоупотребления или папизм. О „грехах папства“, в смысле папизма или *насильственной, принудительной теократии*, Соловьев сказал лучше и сильнее, чем его противники, и сказанное им здесь составляет ценный вклад в богословскую науку⁸⁸⁷.

Коренной грех папизма по мнению Соловьева состоит в извращении теократической идеи, в превращении свободной теократии в *теократию насильственную* или принудительную. Отсюда вытекают все частные грехи папизма, которых Соловьев насчитывает три: 1) стремление к насильственному объединению церкви и подавлению независимости поместных национальных церквей; 2) стремление „к мирскому владычеству над мирскими началами и властями не свободной силой духовного человека, победившего мир, а плотским и рабским насилием“; 3) стремление к господству над разумом и совестью внешними средствами и к нарушению неприкосновенных прав личной свободы совести. Всё это – проявления ложного папского теократического принципа, извращения истинного понятия о царстве Божием и вместе с тем о существе христианства. Рассматриваемое со стороны своего основного принципа, римское католичество есть извращение христианства, вид ложного христианства, воплощение „религиозного материализма“. Сущность его – материализация христианской религии, сведение всего её содержания преимущественно к

одной внешней стороне с пренебрежением к существенной внутренней её стороне. „Христианство завещало человечеству осуществить царство правды, которое открылось, как внутренний и мировой факт, как процесс действительной жизни (состоящий во внутреннем изменении субъ-

–18–

екта в духе объективного образца и в объективировании субъективного процесса перерождения)“. Но таким христианство явилось лишь для принявших Христа внутренне, а не внешним образом, для действительно обновлённых благодатью, а не тех, которые приняли христианство по букве внешнего закона без внутреннего перерождения. Последним доступны только формы христианской жизни без их духа, – так является внешнее христианство средневековой теологии и церкви. Не зная по опыту духовного обновления христианской истины в качестве силы внутренней, внешнее христианство имеет поэтому всегда склонность силу заменять насилием, т. е. „путём внешних средств, путём насилий осуществлять ложно понятое царствие Божие“. В процессе „овнешнения“ христианства средневековое католичество достигло кульминационного пункта в иезуитстве, „этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа“, постановившем покорность папе и власть его выше христианской веры... „Папизм извращает идею теократии тем, что даёт теократии характер насильственного владычества“. Сущность ложной теократической политики папизма состоит в том, „чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами. Низводя Церковь на степень государства и духовную власть на степень светской, эта политика не только извращала истинный характер теократии, но подрывала и внешнюю силу папства“⁸⁸⁸.

Мы видели в какой тесной связи с учением о царстве Божием находится вопрос о взаимных отношениях государства и церкви. Важностью этого вопроса в судьбах царства Божия объясняется особенное внимание В. С. Соловьева в течении всей его литературно-публицистической деятельности к тем печальным аномалиям, какими изобилует наша церковно-общественная действительность и какие вызваны неудачным

разрешением этого вопроса в русской истории. Изобличение язв нашей цер-

–19–

ковно-религиозной жизни и указание путей к их исцелению входило в программу литературной деятельности Соловьева, одушевлявшегося и здесь не чем иным, как только христианским теократическим идеалом, идеей царства Божия⁸⁸⁹. Столь же обширное место в литературной деятельности Вл. Соловьева занимает и церковный вопрос по его непосредственной связи с вопросом о царстве Божием⁸⁹⁰.

Конечно, в общем прекрасно сознаются всеми необходимость и значение соединения церквей для осуществления царства Божия, но Соловьеву удалось сказать тут своё слово и убедительно показать, что потеряло Царство Божие от разделения единой Вселенской Церкви на несколько отдельных поместных церквей Востока и Запада, и что оно снова приобретает с соединением христианского Востока с христианским Западом, в двух главных церковных разветвлениях последнего: римского католицизма и протестантизма⁸⁹¹.

Всякое разделение в людях враждебно царствию Божию, тем более – в недрах самой Вселенской Церкви, призванной именно к собиранию всего человечества в единый богочеловеческий организм царствия Божия. Только Вселенская Церковь, владеющая всей полнотой истины и совершенства, могла выполнить эту великую задачу воплощения богочеловеческой истины христианства в жизни созданием вселенской богочеловеческой культуры или царства Божия на земле, а не отдельные её части, на которые она распалась.

–20–

Истинное богочеловеческое общество по образу и подобию самого Богочеловека должно представлять собой свободное согласование божественного и человеческого начала, из коих первое является действующим, второе – содействующим: оно должно 1) сохранить во всей чистоте и силе Божественное начало (Христову истину) и 2) со всей полнотой развить начало человеческой самодеятельности и воплотить истину в жизни.

Вселенская церковь до разделения своего была именно этим гармоническим согласованием Божественного и человеческого начала, нашедших себе воплощение в западном римском и в восточном византийском христианстве. Восточное христианство представляется воплощением первого Божественного начала, а западное христианство – человеческого. – Восток, „православный в богословии и неправославный в жизни“, хотел иметь в церкви только Божественное, а не богочеловеческое: для него церковь была только святыня, данная свыше в окончательной форме, сохраняемая *преданием* и усвояемая благочестием. Это соответствовало общему духовному складу Востока, всегда тяготевшего к одному безусловному, скептического и равнодушного к относительному движению жизни, к практическим задачам истории.

В то время, как *созерцательный* Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для того консервативное и аскетическое настроение, практический Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, и неподвижность Востока здесь сменяется суетностью Запада. Ревниво оберегая основу Церкви – священное предание – православный Восток ничего не хотел созидать на этой основе, не думал о практических средствах и условиях к совершению дела Божия на земле. В противность этому практический Запад в заботах о средствах к достижению царства Божия на земле, об усилении и объединении для сего духовной власти прежде и больше всего позабыл о самой цели, превратив средства в цель.

При всей своей односторонности и слабости в отдельности, оба указанные направления в истории христианского развития в своём сочетании в единой Церкви восполняют друг друга и необходимы в полноте и целостности

–21–

вселенской Церкви, „для полноты возраста Христова“ во всем человечестве. Если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющихся друг друга движений и взаимно уничтожающихся

принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, всё западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенной за отсутствием самостоятельного человеческого начала, необходимого для её совершенства. Теперь же сохранённый Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершенства в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чём проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческого. Но это может быть достигнуто только соединением церквей Востока и Запада: „тогда образовательные начала Востока и Запада, примирённые и соединённые в христианстве, но вновь разделившиеся в христианах воссоединятся в них самих и создадут *вселенскую богочеловеческую культуру*. Восточное начало – страдательная преданность вечному и божественному, – и западное начало – самостоятельность человека (через власть и через свободу) найдут своё единство и свою правду в самостоятельном и свободном служении всех человеческих сил божественной истине“. Но в настоящее время, вне своего сочетания в полноте и целостности вселенской Церкви, христианские церкви Востока и Запада, лишённые сдерживающего влияния церковного общения, остаются односторонними направлениями христианства, бессильными в своей исключительности и в пагубном для обеих одиночестве для строения дела Божия. Одинокая религиозная созерцательность Востока оказывается беспомощной перед живой силой чуждой веры (ислама); одинокая деятельность христианского Запада, односторонне направленная на усиление духовной власти, оказывается бессильной перед мыслящим неверием и возбуждает антихристианскую мысль и протест. „Святыня Божией церкви сохранилась в

–22–

обеих распавшихся половинах христианского мира, но проведение этой святыни в жизнь самого человечества при разделении его сил оказалось парализованным, или извращённым. Благочестивый квиэтизм Византии, не поддержанный властной энергией Рима, отдал христианский восток под власть антихристианской религии; ревнивое властолюбие и деятельная сила Рима, лишённые смягчающих и возвышающих влияний восточного созерцания, не сумели охранить христианский Запад от ложных идей антихристианского просвещения⁸⁹².

Церковь не есть только *святыня*, каковой она является в восточном православии, или только *власть*, какой она мыслится в латинстве, — она есть триединство святыни (истины), власти и свободы, гармоническое сочетание трёх начал христианской жизни: предания, авторитета и свободы. Латинство является воплощением принципа *авторитета*, православие — принципа *предания*, а протестантство — носителем принципа *личной совести и свободы*. Латинство первое внесло начало прогресса в церковную жизнь, признав задачей её не охранение только данных церкви основ, но и созидание в мире христианской культуры, но ошиблось в выборе средства для этого, каким оно признало внешнюю духовную власть, забыв о правах личности, её свободы и совести. Заслуга протестантства состоит в признании принципа *личной свободы*, но в осуществлении христианской жизни при помощи одного этого принципа без содействия начал предания и власти протестантство оказалось бессильным, породив крайний индивидуализм и рационализм в церковно-религиозной жизни. Только сочетанием всех трёх указанных начал христианской жизни в полноте Вселенской Церкви или соединением церквей создаётся могущественная христианская сила, способная покорить мир Христу; след., такой силой может быть только собранная Вселенская Церковь. Вот почему необходимо соединение церквей в деле осуществления царства Божия на земле!

—23—

Изложенным здесь воззрением Вл. Соловьева на западную и восточную церкви в их отношении к Церкви Вселенской само собой устраняется обвинение в пристрастии его к римско-католической церкви, в симпатиях к ней: воззрением этим ясно признаётся нераздельность церквей Запада и Востока, воплощающих в себе главные начала христианской жизни, „в полноте церковной жизни, их одинаковая необходимость для совершения Церкви“⁸⁹³. Но мы находим у В. Соловьева другую формулу его мысли о необходимости соединения церквей для царства Божия, которой подаётся повод, и при том справедливый, для упрёка в симпатиях к римскому католицизму и предпочтении его другим христианским исповеданиям, по крайней мере в стремлении выдвинуть римский католицизм на первое место в деле всецерковного строения царства Божия на земле.

Теократия имеет целью осуществление религии (т. е. союза с Богом) во всей жизни народов. Для осуществления этой цели церковь должна располагать всей полнотой единой и независимой ни от чего внешнего духовной власти. Запад римско-католический с верностью преданию соединяет полноту церковного авторитета и только он один представляет безусловную самостоятельность церковной власти перед государством и обществом, необходимую для настоящего влияния на общественно-политическую жизнь. На православном Востоке государственная самостоятельность наций неизбежно поглощает самостоятельность их церквей, ибо церковь национальная неизбежно становится церковью государственной. Соединение Востока с Западом имело бы первым благодетельным последствием для „царского Востока“ восстановление и укрепление его церковной независимости: Восток получил бы для этого точку опоры вне себя в западном первосвященнике с его полнотой верховной власти над всей Церковью. Но соединение церквей под главенством римской церкви сопровождалось бы благодеяниями и для западной иерархии, которая „в своей трудной борьбе с антицерковными и антирелигиозными элементами тех стран, имея за себя весь благоче-

–24–

тивный Восток и предоставляя внешнюю сторону этой борьбы дружественной силе православного кесаря, не имела бы надобности примешивать к высокому образу своего духовного авторитета мелкие черты служебной государственной политики⁸⁹⁴.

Рассмотренным воззрением В. Соловьева очевидно допускается первенство или гегемония в Церкви вселенской за римско-католической церковью, коль скоро власть папы признаётся верховной всеобъединяющей церковной властью. Признанием главенства папы над Церковью Соловьев дал справедливый повод к обвинениям враждебной критики в неправославии и пристрастии к римскому католицизму.

В действительности увлечения здесь католицизмом я не могу видеть. В решении церковного вопроса наш богослов стоит на высоте универсальной христианской идеи царства Божия, исключаяющей всякие односторонние пристрастия и всякую узость кругозора. Если позволительно так выразиться, в решении церковного вопроса В. Соловьев увлекался только одним царством Божиим, ставя одно только царство Божие целью соединения церквей, а не торжество той или иной из христианских церквей. Он мог ошибаться и действительно ошибался в своих представлениях о сравнительной способности и значении церквей в деле служения царству Божию, выдвигая здесь католическую церковь преимущественно перед другими церквами, но побудительным основанием к этому служило не пристрастие какое-либо к римской церкви, а любовь к царству Божию, жажда царства Божия и правды его на земле. Кроме того, в воззрении Соловьева не соединяется с идеей папского главенства в Церкви грубо материального и юридического смысла, придаваемого ей современным папством: она одухотворена и очищена здесь религиозно-этическим пониманием В. Соловьева, и того католицизма, который был бы желателен Соловьеву, в наличной действительности не существует⁸⁹⁵.

–25–

Подробное изложение взглядов Вл. Соловьева по церковному вопросу не может входить в нашу задачу, и мы должны здесь остановиться лишь на том, что находится в связи с задачей предлагаемого исследования. В этом отношении серьёзнейшего внимания заслуживает метод или общая точка зрения в решении церковного вопроса, принятые богословом – публицистом.

В решении вопроса о соединении церквей Вл. Соловьев выходит из идеи царства Божия, как руководящего здесь начала, и этим даёт нам прекрасный случай указать на *значение идеи царства Божия в решении церковного вопроса или в деле соединения церквей.*

Действительно, правильный способ решения „великого спора“ возможен только на почве идеи царства Божия. 1) Как отчасти уже видели выше, в идее царства Божия, в жажде царства Божия на земле, нам даётся высший, последний мотив соединения церквей: царство Божие служит целью, а соединение церквей – средством. 2) Отсюда

–26–

идея царства Божия может служить величайшей вдохновляющей силой в трудной работе по воссоединению христианских церквей. 3) Универсальной идеей царства Божия в решении церковного вопроса, как видели, наилучшим образом обеспечивается правильность решения: она ставит нас выше узких национально-вероисповедных пристрастий и тем гарантирует правду. 4) Наконец, что особенно важно, в идее царства Божия даётся самый способ, *указывается общая основа соединения церквей.*

Каковы должны быть основания или условия соединения церквей? В чём должно требовать единства (unitas)? Опять это наглядно показывается содержанием самого понятия о царстве Божием: *соединяться надобно в том, что ведёт к царству Божию, что составляет царство Божие.* Царство Божие – вот то, что должно быть общим во всех церквях и служить общей основой их единства! Отсюда нетрудно определить частные условия соединения церквей, если понятие о царстве Божием есть величина определённая: *все частные условия соединения*

церквей выводятся из главного, – из понятия о царстве Божием.

In neccesariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. И так, требуется единение церквей в необходимом, в главном. Что же составляет это самое главное в церквах, служит их существом, основой, душой? Царство Божие. Но что составляет сущность царства Божия, – то, из чего оно складывается? Что нужно для участия в царстве Божием, а след. и для соединения церквей? „Мы знаем, говорит Вл. Соловьев, „что тремя образующими связями держится Церковь на своём Божественном основании. Христос сказал: *Я есмь путь, истина и жизнь*. И если Христос постоянно и всецело присущ Церкви своей, то Он присущ ей как *путь, истина и жизнь*. Преемство иерархическое, от Христа идущее, есть путь, которым благодать Христова распространяется по всему телу Его, т. е. Церкви; вера в Богочеловеческий догмат, исповедание Христа как совершенного Бога и совершенного человека, есть свидетельство истины Христовой; святые таинства суть основания жизни Христовой в нас. В иерархии сам Христос присутствует как путь, в исповедании веры как истина, в таинствах – как жизнь; соединением же этих трёх

–27–

и образуется царство Божие, которого владыка есть Христос... И так, неразрывным соединением этих трёх определяется сущность церкви, как царствия Божия, и здесь должны мы найти выражение её Божественности⁸⁹⁶. Царство Божие есть единение людей с Богом во Христе⁸⁹⁷; поэтому главное в Церкви, её основа, есть „Богочеловеческий союз людей со Христом через ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах“ или „реально-мистическая связь их с Главою Церкви Христом“, делающая из них одно Тело Христово. Отсюда необходимыми условиями соединения церквей по Соловьеву должны служить: „во-первых, признание богочеловеческой власти в церковной иерархии через апостольское преемство от Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т. е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и

истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни через приобщение св. таинствам, как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос, как жизнь в нас). Все люди, исполняющие эти условия, т. е. признающие *отеческую* власть апостольской иерархии, исповедующие Сына, Божия и сына человеческого и участвующие в благодатных дарах *Духа Святого*, – все такие люди принадлежат к Церкви Христовой на земле, они в Церкви и Церковь в них⁸⁹⁸.

Рассматривая Церковь с этой стороны, В. Соловьев находит, что основное единство Вселенской Церкви „несколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за *частных* верований и правил“, не нарушающих существенной основы и сущности Церкви, как царствия Божия: разделением церквей не изменилось отношение христиан восточных и западных ко Христу и Его благодати; основа христианская в обеих половинах Вселенской Церкви остаётся целой. Поэтому восточная и западная церковь не суть радикально отдельные, совершенно

–28–

чуждые друг другу тела, а части лишь единого истинного Тела Христова – Вселенской Церкви: оба церковные общества одинаково соединены со Христом через апостольское преемство, истинную веру и таинства. И так, при кажущемся разделении Вселенская Церковь одна, но *является* в двух⁸⁹⁹.

Из сказанного о реальном единстве христианского мира в обеих половинах его вытекает следующий вывод по отношению к задаче, которую должно себе ставить в деле „соединения“ церквей: здесь „задача не в том, что бы создать единую Вселенскую Церковь, которая и без того уже есть в существе дела, а только в том, что бы *сообразовать* видимое явление Церкви с её существом... Мистическое единство человеческих обществ во Христе должно *выражаться* в их явном *братском единении* между собой... Существенное единство Вселенской Церкви, скрытое от наших взглядов, должно стать явным через видимое воссоединение двух разделённых историей, хотя и

нераздельных во Христе, церковных обществ. Это может быть сделано только посредством нашей доброй воли. Исходными точками этого дела должны быть: 1) признание существенного единства обеих церквей во Христе и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и в чисто-человеческие взаимные отношения двух церковных обществ, чтобы Церковь стала единой и в мире“. В настоящее время главнейшим препятствием на пути к этой цели лежит глубоко укоренившееся в обеих половинах христианского мира ложное мнение, по которому каждая из главных частей церкви признаёт себя только в отдельности за целое, за Вселенскую Церковь; отсюда *самодовольное отчуждение Востока*, отсюда и самоуверенный прозелитизм Запада⁹⁰⁰.

Такова общая схема или формула условий соединения церквей, предлагаемая Вл. Соловьевым. Конечно, в этой формуле могут быть сделаны некоторые частные поправки и улучшения, но в своей общей идее она – безусловно верный и лучший путь к настоящему решению церковного вопроса: в решении вопроса надо исходить из идеи царства Божия.

Громадное значение идеи царства Божия в качестве только основания соединения церквей видно уже из того, что единством в Царстве Божием предполагается и устанавливается *полное* христианское единство церквей не только *в вере*, но и *в жизни*: 1) единство христианских церквей в *теоретическом* признании существенного в христианстве или царства Божия, а отсюда – единство в основаниях веры (Идеей царства Божия предполагаются, как видели, все христианские догматы веры); 2) – единство христианских церквей в *практическом* осуществлении идеи царства Божия или в принадлежности всех церквей самым делом к царству Божию, к душе, существу Церкви Вселенской, при кажущихся различиях во внешних церковных проявлениях христианской веры.

В своём воззрении на способ соединения церквей Вл. Соловьев не одинок и имеет единомышленников среди высоконастроенных верующих христианских писателей, с тем различием только, что в воззрении Соловьева яснее и

последовательнее проводится положенный в его основу теократический принцип. Среди таких писателей мы уже называли *Н.Н. Неплюева* и ещё должны назвать известного женева профессора, председателя Евангелического Союза, *Э. Навилля*.

Как видели, первый из поименованных здесь писателей в своих суждениях о соединении церквей исходил из признания факта реального единства христианских церквей в существенном и главном, при различиях в несущественном, – связанных единством живой веры во Христа и плодами её – единством мыслей и чувств, обновления духа и жизни во Христе; вследствие этого задача соединения церквей указывалась здесь в простом опознании факта – существующего единства и в осуществлении отсюда вытекающего братского единения, – при посредстве подготовительного общения и взаимного обмена мыслей лучших представителей истинного христианства, познавших

–30–

истину единства христианского мира и полных жажды христианского мира и царства Божия на земле⁹⁰¹.

Даже и при настоящем состоянии христианства, когда различие вероисповеданий превращается во вражду между ними, *Э. Навилль* находит возможным указать и реальное единство христианского мира, и показывает это единство в области верований, нравственности, чувствований и обще-христианских предметов деятельности, объединяющих без различия все христианские вероисповедания в дружной работе на благо человечества (как борьба с алкоголизмом, так наз. социальный вопрос, водворение международного мира и др.).

Христианский мир представляет из себя единое целое во всём главном или существенном, при различиях в частностях. Главное в христианской религии, её цель, есть освящение душ действием Духа Божия, новое рождение, а всё остальное, – верование и культ – средства. Действие Духа Божия – это есть то, что составляет „душу Церкви“, её сущность. Только обновлением во Христе устанавливается действительная принадлежность к христианству, к Церкви, одним же

исполнением внешних обрядов и внешним исповеданием веры может достигаться только внешняя, мнимая принадлежность к Церкви, – к одной её видимой стороне или телу, а не к существу, не к душе Церкви. Этим единством духовной жизни во Христе действием Духа Божия в различных вероисповеданиях устанавливается их совершенное реальное единство, ибо „действие Святого Духа может совершаться и при разнообразии верований“. „Отрицать, что могут быть и существуют души истинно-христианские в различных церквях, – значило бы обнаружить или своё невежество, или сильное пристрастие“. Богослову легко удаётся показать, далее, согласие или единство христианских вероисповеданий во всех основных *понятиях* в области нравственности и веры, имеющих отношение к христианской жизни. Здесь вера всех христианских вероисповеданий в Царствие Божие, возвещённое Евангелием, является соединительным их центром; этой верой кратко резюмируется

–31–

единство христианского мира зараз и в области нравственности, и в области верований: „вот те великие мысли, которые составляют единство христианского мира: царство Божие, обитель святости и любви, закрытая грехом и открытая искуплением; существование, выше и за действительным миром, этого небесного отечества, обещанного людям, кающимся, смиренным и любящим, всем тем, которые серьёзно примут евангельскую веру“. При всём том богослов очень далёк от того, чтобы унижать значение культа и догматов в христианстве сравнительно с нравственностью, и неповинен в модном адогматизме, хотя нравственность в религии ставит выше культа и верований, – насколько вообще цель выше средств. „Освящение душ есть цель, верование и культ – средства; но кто может серьёзно утверждать мысль о безразличии средств? Перед нами – гора, вершины которой нам нужно достигнуть. К ней есть безопасный путь; все те, которые направятся по этому пути и будут идти терпеливо, достигнут цели. Другие направляются по дорогам малоизвестным, опасным и усеянным стремнинами; некоторые из них, быть

может, дойдут; но неужели это не имеет никакого значения, что они шли не настоящим путём?“ Прекрасно это сравнение царства Божия с вершиной горы, а христианских церквей с различными путями, ведущими на одну и ту же вершину, хотя с различным успехом! Очевидно, рассматриваемым нами типом теорий в решении церковного вопроса, куда принадлежит Вл. Соловьев, истина религиозная нисколько не приносится в жертву христианской любви, но то и другое ставится здесь на подобающие им места⁹⁰²...

В сочинении знаменитого богослова о единстве христианского мира нет ничего такого, что походило бы на проект соединения церквей. „Время, когда было полезно составлять подобные проекты“, говорит почтенный богослов, „без сомнения далеко от нас, и я совершенно не вижу средств к его возможному осуществлению. Это дело ви-

–32–

димом превышает силы человеческие. Мы можем лишь стараться о сближении умов и сердец с целью устранить препятствия к установлению единства. Иисус Христос пред гробом Лазаря сказал: „отнимите камень“. Это было препятствие, которое люди могли устранить, возратить же умершему жизнь – это было делом Христовым, делом Того, Который проповедовал о вечной жизни и утвердил Своё свидетельство Своей победой над смертью“⁹⁰³. Предоставляя поэтому Промыслу Божию попечение о полном соединении церквей, которое может со временем осуществиться по мере распространения христианского просвещения, автор подготовительной нашей работой в этом деле считает сближение умов и сердец и устранение препятствий к установлению единства, заключающихся главным образом в недостатке взаимной христианской любви, во взаимной вражде со всеми её последствиями. В этом отношении величайшего одобрения и самого серьёзного внимания всех христиан и особенно богословов заслуживают „практические выводы“ сочинения Э. Навилля, где он намечает правила или руководящие начала для взаимного отношения христиан, их сближения, ценные особенно для той богословской науки,

которая под именами *сравнительного богословия, символики, обличительного богословия* и др. именами, прежде всего ставит себе целью сказать всю правду об инославных вероисповеданиях. Чтобы удовлетворить этому требованию, наука об инославных вероисповеданиях должна отвечать тем золотым правилам, которые продиктованы христианской совестью и христиански просвещённым умом инославного богослова Э. Навилля⁹⁰⁴, и которые прекрасно резюмируются в следующем пожелании Влад. Соловьева: „Если от меня потребуют практического указания, *что*, по моему убеждению, должно нам прежде всего *сделать* для соединения церквей, то я скажу, что нам прежде всего должно вновь пересмотреть все главные спорные вопросы между двумя церквами не с полемическими и обличительными целями, как это делалось доселе, а с искренним желанием *вполне понять* противную

–33–

сторону, оказать ей *всю справедливость* и в чём должно *согласиться* с ней. Это *желание*, это мирное настроение, опять повторяю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся“⁹⁰⁵. Исполнить это желание значило бы стать в богословии на христианский путь любви – справедливой, снисходительной, независтливой, нераздражающей, неимущей своего и проч. Такой символика никогда не была, и христианскую науку этого рода надо создать, и когда она будет создана живой и истинной христианской верой, тогда будет положено начало сближению церквей в области умов и, может быть, сердец, от какого возможен с Божией помощью переход и к делу.

Большой заслугой Вл. Соловьева и других единомысленных с ним писателей надо признать это энергическое напоминание нам о том главном, от чего зависит по преимуществу успех в великом деле соединения церквей, – о необходимости взаимной христианской любви, как пути к соединению церквей. Единство в вере достижимо лишь на почве любви, оно – результат любви, а не наоборот. За этой точкой зрения в вопросе я признаю глубокую правду *психологическую, религиозно-церковную и историческую*. Единение людей в мыслях легче всего устанавливается на почве взаимной любви, между любящими –

это говорит психология. Единомыслие в вере церковь объявляет следствием взаимной любви, когда исповеданию веры предпосылает приглашение возлюбить друг друга: „возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы!“ Истину зависимости единства в вере от взаимной любви подтверждает и история. Единению церквей Востока и Запада в течении более трёх веков не мешало существование догматических разностей; разделение вызвано было не догматическими различиями (на них стали ссылаться после в оправдание разделения), а соперничеством и распрей представителей церквей, – обстоятельствами, вызвавшими взаимное недовольство и раздражение. Кончилась любовь – кончилось и единение; тогда-то и разности догматические выросли в раздражённых сердцах в неодолимые препятствия к единению...

–34–

Изложение учения Вл. С. Соловьева у нас всюду сопровождалось указанием его выдающихся достоинств, и потому в общей оценке, которой мы заключим это изложение, мы не будем терять время на перечисление многочисленных достоинств учения В. Соловьева о царстве Божием. Соответственно с задачей предлагаемого исследования рассмотреть значение идеи царства Божия для христианского мирозерцания отметим здесь лишь несравненную ценность учения Соловьева о царстве Божием именно в этом отношении: им наглядно иллюстрируется основная мысль предлагаемого исследования о всеобъемлющем, центральном значении идеи царства Божия в христианстве. Теократическая идея а) проникает собой всё христианское мирозерцание Вл. Соловьева и б) служит у него руководящим началом для христианского решения почти всех практических задач сложной церковно-общественной жизни, представляемых всевозможными вопросами, каковы церковный, социально-экономический, национальный, еврейский, польский и т. п. Здесь идея царства Божия наглядно предстаёт перед нами в качестве всесвязующего начала в христианстве, которым органически связывается в единое целое отвлечённо-теоретическое в христианстве с практическим, догматика с

этикой, христианские верования с публицистикой. Лучшим опровержением ходячего мнения об отсутствии связи между догматическим и моральным элементом в христианстве, „никейской веры“, и нагорной проповеди, служит учение Соловьева о царстве Божием или, лучше, всё его мирозерцание, в котором получили самое жизненное значение наиболее „безжизненные и абстрактные догматы“ веры, каковым называют, напр., догмат об ипостасном соединении двух естеств во Христе. В традиционном изложении, действительно, не только этот догмат, но даже и догмат искупления и ему подобн. приобретают мертвенный вид ненужных для живого ума и совести умозрений. Не так у Соловьева. У него всё догматическое содержание христианства, даже Христология, и она то в особенности, (не говоря уже о понерологии, сотериологии, экклезиологии и эсхатологии) выясняется в связи с идеей царства Божия, по существу своему нравственно-практической, и потому получает жизнен-

—35—

ный характер в живительных лучах этой евангельской идеи. Особенная оригинальность мировоззрению нашего богослова-философа сообщается положением в нём христологического догмата, резюмируемого здесь в идее о Богочеловечестве: мы видели, что идея о Богочеловечестве, в её органическом слиянии с идеей царства Божия, проходит через всё религиозно-философское мирозерцание Соловьева и лежит в основе его общего религиозно-социального идеала и вытекающих из него всех общественных взглядов философа. Отсюда чрезвычайная оригинальность сближения несоединимых понятий и вещей в публицистических статьях Соловьева, где, напр., в решении вопроса еврейского или церковного и т. п., публицист оперирует с самыми тонкими догматическими идеями, как идея о Боговоплощении!

Теократическая идея, как видели, служила руководящим началом публицистической деятельности Вл. Соловьева, и изложение учения его о царстве Божием, надеемся, наглядно показало сказанное ранее о Вл. Соловьеве, как христианском публицисте, и о громадном значении идеи царства Божия, как

могучего орудия живого и действенного христианского слова в области общественных вопросов⁹⁰⁶. Конечно, и этим началом не обеспечивается какая-либо безусловная непогрешимость в решении тех или иных общественных вопросов, особенно тех, которые, при своей сложности, не допускают исключительно религиозного решения их (каковы, напр., вопросы польский, еврейский и т. п.), – и тут открывается возможность ошибок. Но этим нисколько не умаляется значение идеи царства Божия, как двигательной силы христианской публицистики, – и в этих случаях общественное слово Вл. Соловьева сохраняет полную свою *христианскую* ценность. Доказательством этого служит вышерассмотренное воззрение Соловьева по вопросу о соединении церквей: мы видели ошибки Вл. Соловьева в решении церковного вопроса, но видели также выгоды и преимущества, доставляемые нам здесь идеей царства Божия. В данном случае я охотно присоединяюсь к суждению о Вл. Соловьеве,

–36–

как о публицисте, высказанному В. Л. Величко: „во многих отношениях взгляды Соловьева противоречили реальным запросам жизни, – и например, администратор, который бы захотел немедленно действовать „по Соловьеву“, рисковал бы наделать немало ошибок... Соловьев был не столько политик, сколько человек высокого духа, не всегда применимого к политике, и христианин прежде всего, а потом уже политик, и притом теоретичный, не всегда справляющийся с суровыми законами социологии и в частности психологии народных масс, примыкающей уже к кругу естественных наук. Но совершенное отрешение от этого духа, – идеализма, повлекло бы за собой одичание людей и учреждений“... Если Соловьев не всегда давал *практическое* (=практичное) решение общественных вопросов, то своим мощным словом он и в этих случаях напоминал нам об *идеалах* и предостерегал от служения *идолам*, предоставляя суровой действительности делать неизбежные урезки в практическом осуществлении идеалов⁹⁰⁷.

Центральное положение и краеугольное значение идеи царства Божия в христианском мирозерцании и в богословии

позволяет завершить общую оценку учения Вл. Соловьева о царстве Божием более широким обобщением всего вышеизложенного, – словом о Соловьеве, как богослове вообще.

Вл. Соловьев представляет в богословии величину слишком оригинальную, непохожую на всё то, что мы привыкли здесь видеть, и потому я хорошо понимаю прямо-таки нежелание некоторых присяжных богословов признать в Соловьеве доброго товарища, богослова. „Вл. Соловьев был собственно философом“, рассуждают они, „и потому даже чисто-богословские вопросы, коих приходилось ему касаться (!), рассматривал главным образом с точки зрения своих предвзятых идей“. Вл. Соловьев совершенно не отвечает идеалу стереотипного православного богослова: „православный богослов должен задаваться одной задачей – всесторонне и глубоко изучить Св. Писание и свято-

–37–

отеческие творения, изощрить свой ум философской эрудицией, обогатить его основательными познаниями из области богословских и иных важнейших наук и оставаться всегда верным общеобязательным вероопределениям и вероизложениям православной Церкви“. „Человек же, ставящий своей задачей (подобно Соловьеву) прямо прокладывание новых в богословствовании путей, но недостаточно внимательный к вышеуказанной единой его задаче... станет так богословствовать, что придётся страшиться за судьбы православно-богословской науки и православной Церкви, коль скоро подлежащая власть в своей, обязательной особенно для неё, ревности по делу Божием не обуздает практикующих такое богословствование“⁹⁰⁸. Вл. Соловьев как раз „практиковал такое богословствование“, столь страшное для излишне беспокоящихся за судьбы „православной Церкви“; Соловьев – весь олицетворение полного и решительного отрицания стереотипного идеала богословия, заключающегося в *едином*, охранении истины без движения и без прироста в её познании. В этом смысле Соловьев, слава Богу, не богослов; но это нисколько не мешает ему быть богословом в истинном смысле

слова. С исключительно охранительной целью богословие неизбежно становится тюрьмой, если не могилой, христианской истины, а богословы – охранители – тюремщиками и своего рода могильщиками истины. Есть другой, хотя и слабо намеченный у нас, тип богословия, где задачу богословия полагают не в одном охранении, но в обязательном для христиан совершенствовании в истине, возрастании в познании её. Среди ещё немногих богословов этого типа Владимир Соловьев является в точном смысле слова *выдающимся богословом*. Выдающимся здесь богословом Вл. Соловьев является по необычайным размерам своей заслуги перед богословской наукой и церковью в деле уяснения христианской истины вообще и для современного образованного человечества в частности: один Вл. Соловьев, при всех неблагоприятных условиях, с одной только Божией помощью далеко подвинул понимание христианства, – дальше, чем это уда-

–38–

лось сделать многим и многим „настоящим“ богословам (которые, впрочем, и сами не всегда бывают виноваты в малоплодности своих трудов). На такую оценку Соловьева даёт право вышеизложенное учение его о царстве Божием, в котором скрыт ключ к пониманию христианства в его целом⁹⁰⁹.

Эрудиция Вл. Соловьева была разносторонняя и громадна, но своё понимание христианства Соловьев черпал не с полок книжных шкафов только, в отличие от некоторых богословов, а прежде всего в недрах своей богато одарённой духовной природы, своего „природного человечества“, насквозь осиянного ярким светом его чистой и глубокой христианской веры. Соловьев был не просто только учёным, но вместе с тем глубоко верующим богословом, имевшим тот „ум Христов“ (1Кор.2:16), которым наиболее и лучше всего обеспечивается понимание христианства.

Соловьевым много сделано для духовной науки, но могло быть сделано и гораздо больше в более благоприятных условиях литературно-богословской деятельности, чем каковы наши. Тернист путь у нас живого религиозного слова в

важнейших областях научно-богословского знания, и не многие находят в себе мужество вступить на путь этот. Слишком много энергии отнимается здесь на борьбу со всевозможными неблагоприятными обстоятельствами, нужной для дела! При множестве врагов видимых и невидимых, бодрствующих над богословской наукой, особенно под маской ревнителей – друзей, учёный труженик – богослов напоминает в своих тяжёлых трудах созидания разумной христианской веры иудеев по возвращении из плена, строивших стены иерусалимские, когда одной рукой строили, а другой защищались от врагов, мешавших их делу. Вл. Соловьеву приходилось трудиться именно в таких же условиях, „сражаясь на оба фронта“ по его выражению (и с лжеверием, и с неверием)... Вот почему с этого тяжёлого и небезопасного пути многие крупные силы в богословии предпочитают целиком уходить в эсотерическую, никому, кроме немногих специалистов,

–39–

недоступную область науки, заживо закапываться в ней от людей и жизни! Сказанное в одно время Вл. Соловьевым по случаю смерти одного из подобных богословов (проф. В. Болотова) за несколько недель до своей смерти в известной степени приложимо и к нему самому. Жизнь прервана на половине пути, писал Вл. Соловьев почти накануне своей смерти, „но и в пределах этих лет подвижничество могло бы быть плодотворнее при других исторических условиях умственной жизни“... Явление не случайное, что „атлет науки с богатырскими силами“, как В. В. Болотов, „разменялся на мелочи и не успел остановиться на задаче, его достойной“. Какая-ж тому причина? Отвечая на это, Вл. Соловьев пишет горькую правду и для нашей русской богословской науки, переживающей плачевные времена: „В других странах богословская и церковно-историческая наука представляет могучее собирательное целое, где всякая умственная сила находит и всестороннюю опору, и всесторонние рамки для своей деятельности и, свободно развивая свои личные возможности, вместе с тем постоянно прилагает их к общему делу, там есть, из преданий прошлого и современной

систематической работы слагающаяся, живая и правильно растущая наука, и отдельные учёные в меру своих сил входят в эту общую работу, участвуют в этом росте целого... У нас и в других науках, особенно же в науке богословско-церковной этот *рост целого* отсутствует... Поэтому наши лучшие учёные, особенно в области духовной науки, похожи не на притоки могучих рек, текущих в моря и океаны, а только на ключи, одиноко бьющие в пустыне"⁹¹⁰... И хорошо ещё всё-таки было бы, если бы учёные богословы оставались по крайней мере ключами, одиноко *бьющими* в пустыне, – наблюдается нечто худшее: сплошь и рядом

–40–

там и сям видишь, как перестают биться и эти небольшие ручьи, и ключи живой религиозной мысли, пересыхают забрасываются грязью и мусором, замерзают под суровым дыханием лютой непогоды... Немногие, наиболее сильно бьющие ключи вроде Соловьева, избегают этой участи!

В заваливании живых ключей знания камнями и грязью критика соперничает всегда с независимыми от авторов обстоятельствами, а потому здесь, естественно, как-то сама собой вспоминается критика, особенно – духовная критика религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева.

Духовная критика по своему характеру, общему тону и задачам, резко разделяется на *прижизненную* и *посмертную*, которые мы и рассмотрим отдельно в хронологическом порядке.

Прижизненная духовная критика носит характер резко-полемический и задачей своей ставит разрушение того, что создал В. Соловьев. Предметом её внимания или, что тоже, ожесточённых нападений служили, главным образом, воззрения Вл. Соловьева по вопросам *церковному* и *национальному*, а также учение о *свободной теократии* или об отношении государства и Церкви. Здесь всё вращалось около главного обвинения – в измене Вл. Соловьева православию и симпатиях к римскому католицизму. Насколько удачны были здесь нападки критики, мы это видели уже раньше; здесь же нашего внимания преимущественно заслуживали бы те критические статьи, которые имеют предметом своим рассмотрение учения В.

Соловьева именно о царстве Божием. Но по этой части в прижизненной критической литературе мы найдём немного, всего две статьи, а потому, ограничившись сначала библиографическим перечнем статей этой категории, перейдём и к этим самым статьям⁹¹¹.

—41—

Упомянутые две критические статьи настолько сами по себе ничтожны, что мы останавливаемся на них лишь только в виду их непосредственного отношения к нашему вопросу, и притом — ненадолго. Обе они написаны по поводу отмеченной здесь статьи В. Соловьева: „О подделках“ и на одну из них я ссылался раньше, когда говорил о нападках критики на учение В. Соловьева о христианском государстве⁹¹². Скажем здесь ещё несколько слов об этой статье.

Вся наполненная обвинениями против В. Соловьева в его латинском понимании христианства и царства Божия, статья *Московских Ведомостей* увенчивается в конце следующей тирадой: вопреки учению Евангелия и Церкви, „мир и иудеи и В. С. Соловьев не хотят смотреть на религию, как на начало совершенно новой жизни, само из себя дающее ей своё содержание и вытесняющее содержание ветхой жизни, а лишь как на начало регулирующее эту ветхую, греховную жизнь. Царство Божие, или (?) Церковь, по В. С. Соловьеву, должно иметь все специально политические отправления и прогрессировать то есть вести кровавые войны, собирать акцизный сбор, наказывать и награждать. Вероятно в нём предполагается и усовершенствованная в санитарном отношении проституция, регулированные лучшим способом азартные игры и другие необходимые спутники социально-политической культуры?“ Приведённой ти-

—42—

радой статья сполна характеризуется и с внутренней, и с внешней литературной стороны. Всецело разделяя ходячие понятия о царстве Божием, автор, кроме того, отрицает центральное значение идеи царства Божия в христианстве. В этом обнаруживается его оригинальность и независимость от... Евангелия.

Другая статья (в духовном журнале *Вера и Разум* 1891) во имя „простого христианского смысла и научного богословия“ храбро отрицает следующее „совершенно неосновательное“ определение Вл. Соловьева царства Божия (по статье его „О подделках христианства“): „царствие Божие есть полная реализация Божественного в природно-человеческом через Богочеловека – Христа или полнота естественной человеческой жизни, соединяемой через Христа с полнотой Божества“. Автор знает одно только личное воплощение Логоса в лице Иисуса Христа, в нём и закончившееся и не продолжающееся уже в виде какого-либо богочеловеческого процесса „ни в каком другом лице и ни во всём человечестве“; что же касается „действия благодати в душе человека к усвоению им заслуг Христовых, то оно не есть воплощение Бога в человеке“. Всё это было бы к делу сказано однако лишь в том случае, если бы Вл. Соловьев не признавал существенного различия личного воплощения Божества в Иисусе и коллективного – в человечестве, и если бы, с другой стороны, сказанное хоть сколько-нибудь подтверждалось надлежащими основаниями, т. е. учением Свящ. Писания и отцов церкви. Соединение Божественного с человеческим признаётся учением Св. Писания и отцов церкви не в одном только Лице Иисуса Христа, и надо удивляться, как автор, выступающий от имени „научного богословия“, мог не знать того, что знает всякий верующий читатель Нового Завета! (См. Ев. [Ин.1:4–5,15:1–9,17:21–23](#); [1Кор.15:28](#); [Флп.2:5–8](#); [Гал.2:20,3:27,4:19](#); [2Кор.3:3,18](#) и др.). Неужели ему неизвестно святоотеческое учение, особенно развитое св. Афанасием Александрийским и св. Григорием Богословом, об обожении человека, как цели искупительного дела Христова? А учение о „Семянном Слове“ (*Λογος Σπερματικός*)? учение, наконец, о Церкви, как о Теле Христовом или человечестве, воз-

–43–

соединённом с Божеством во Христе? При таких пробелах в „простом христианском сознании“ автора, конечно, трудно ему было понимать Соловьева и мы верим заявлению его, что „даже он, привычный к отвлечённому мышлению и своеобразным

почти у каждого оригинального мыслителя особенностям философской терминологии, затрудняется понимать“ Соловьева. Неудивительно при этом, что подлинное учение Соловьева о царстве Божием автор подменяет собственным, когда пишет: „если назвать это учение собственным его именем, то оно есть отрицание христианства, потому что оно всё сводит к идее царствия, заканчивающегося в социальной судьбе человечества... Для другого царствия, с новым небом и с бессмертием личного духа, в теории г. Соловьева нет места; а потому и забота о личной святости и личном спасении души, как ни к чему не ведущая и только отвлекающая индивидуальные силы от деятельного и исключительного участия в процессе всемирной истории, должна быть признана абсурдом“. Во всяком случае статьёй подлинный Владимир Соловьев подменён какими-то другим, самым обыкновенным Соловьевым, каких не мало в отечественной духовной литературе. В этом собственно и состояла сущность всей прижизненной духовной критики, а потому с некоторым душевным облегчением переходим к критике посмертной, занявшей более правильное положение по отношению к нашему „светскому богослову“.

И дружественная, и враждебная Вл. Соловьеву светская печать тотчас после смерти его соединились в единодушном чувствовании памяти Вл. Соловьева статьями о нём, как о человеке и писателе. Сюда присоединилась и духовная печать почти в полном своём составе, за исключением одного–двух, среди известных, органов её, безнадёжно омертвелых для всего живого, в своём безучастии к явлениям и вопросам современной окружающей жизни и действительности. Резко пренебрежительный тон прежней критики, в общем, сменился почтительным и сочувственным, что прежде встречалось только в виде редких исключений⁹¹³. Нет уже более обвинений в ла-

–44–

тинстве, и замечаем готовность критики видеть в Вл. Соловьеве не постороннюю и враждебную, но дружественную церкви и богословию силу⁹¹⁴. Что всего важнее, посмертная критика задачей своей ставит выяснение общего религиозно-

философского значения трудов и мирозерцания Вл. Соловьева. Вот почему желающие ориентироваться в нелёгкой задаче изучения Соловьева с пользой могут ознакомиться с посмертной критикой. Конечно, и этой критикой сделано далеко ещё не всё: она могла бы более уяснить нам мирозерцание Вл. Соловьева, если бы шла к цели не одним аналитическим, но и синтетическим методом, рассматривая мирозерцание В. Соловьева в его средоточии, – в идее царства Божия; но посмертная критика этого не делает и ещё менее прижизненной уделяет ей внимания. Совершенно непочатым здесь остался также вопрос о значении Вл. Соловьева в богословии, – о том, что им сделано для этики, догматики и апологетики. В методологическом отношении делается и ещё одна ошибка-

—45—

не достаточно соблюдается здесь более, чем где-либо необходимое, правило критики: стараться не измерять самобытные мысли великих умов масштабом ходячих мнений своего времени и среды, между тем как в оценку взглядов Вл. Соловьева вносится масштаб готовых школьных богословских мнений и критическая работа сводится к сравнению Вл. Соловьева с готовыми образцами в богословии.

В русской богословской литературе о царстве Божием со своим учением о царствии Божием Владимир Сергеевич Соловьев является крупным оазисом. За этим оазисом расстилается перед нами однообразная песчаная пустыня, в которой не над чем остановиться глазу и где обозреть там больше уже нечего.

Протоиерей Павел Светлов

Киев

9 марта 1904 г.

Лебедев А.П. О происхождении актов Вселенских соборов // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С. 46–74 (2-я пагин.)

—46—

Соборными актами вообще называются более или менее точные записи (по теперешней терминологии: протоколы) происходившего на известном поместном или вселенском соборе. В них обозначалось, кто присутствовал на соборе или точнее на каждом отдельном заседании его, причём перечислялись лица духовные и миряне, принадлежавшие к административному классу, если эти последние были уполномоченными участниками собора; далее, указывалось, где происходило заседание (имя города и даже здания в нём), в какое время (год и число месяца), о чём велись рассуждения и как, а главное — что определено или постановлено собором; наконец следовали собственноручные подписи иерархических лиц, присутствовавших на соборе. Вот более обыкновенный вид соборных актов. Если собор продолжался много дней подряд или с промежутками, то каждый день, в который происходило заседание, составлял особый акт, в котором определённо обозначалось: когда, где и кто заседал и т. д. Также поступалось и в том случае, если в течение одного и того же дня происходило несколько заседаний, посвящённых рассмотрению отличных одного от другого дел. Описание каждого из таких заседаний составляло особый акт. Собрание же такого рода документов, относящихся к истории того или другого собора, и называется актами („деяниями“) этого собора.

Из сказанного видно, что акты соборные напоминают собой протоколы или журналы теперешних коллегиальных учреждений, наприм. Советов духовных академий и уни-

—47—

верситетов. Собственно, те и другие создаются по одному и тому же типу. А разница как в том, что соборы, как учреждения не религиозные, происходили конечно торжественнее, так и в том, что на них дела велись оживлённее, а сами акты часто

знакомят нас с закулисной стороной дела, а потому часто приковывают к себе наше внимание необычной откровенностью, столь драгоценной для историка. Кстати сказать, что в них отмечались изредка и действия, происходившие на соборах, чего совсем не бывает в теперешних протоколах (если не считать заметок о шаблонном вскакивании в честь новопреставленных...), наприм. указывалось на аплодисменты (на вселенских соборах), на переходы епископов с одной стороны зала на другую, если это имело определённый смысл, описывались при одном случае манипуляции какого-то сумасбродного еретика над окоченелым человеческим трупом (на VI вс. соборе) и т. д. Многие страницы соборных актов исполнены глубокого драматизма; на основании актов легко можно создавать целые религиозные драмы. А что важнее всего, так это то, что некоторые соборные акты знакомят нас с теми настроениями, которыми одушевлены были участники соборов; в этом случае акты буквально переносят нас в те отдалённые века и заставляют нас переживать незабвенные трепетные часы и минуты. Но увы, при всём этом такой драгоценнейший материал до сих пор остаётся почти не тронутым наукой. Нам видите ли, не до того...

I

Кто же это увековечил соборные акты, и в особенности акты вселенских соборов? Кто были те добрые люди, которые постарались воспроизвести для себя историю собора и оставить дело рук своих на пользу будущих поколений? Такими лицами редко были добровольцы, а больше всего люди подневольные, служебные, должностные; и они, конечно, едва ли исполняли это великое дело с большим рвением, чем как исполняют свои обязанности наши чиновники. Лица, на которых долг службы, возлагал труд записывания совершавшегося на соборе, а потом придавать запи-

—48—

санному известную узаконенную форму, именовались: „скарописцами“ (ὀξυγράφαι)⁹¹⁵ название очень понятное, или „нотариями“, этим отречённым латинским словом, означающим пицец-секретарь, а таже скарописец. И так записчиками деяний

соборных были скорописцы, те же стенографы, каких встречаем в наши дни. И не нужно думать, что скорописцы были тогда какой-нибудь редкостью, как в наше время, время развития книгопечатания. Нет, преподавание скорописи (стенографии) тогда было составной частью курса первоначальных школ. Значит, за скорописцами дело не стало... Скорописцами в те отдалённые времена назывались не простые борзописцы, но, как и в настоящее время, такие лица, которые выучились и привыкли писать сокращёнными знаками или фигурами, заменяющими целые слова. Так наприм. старинный греческий скорописец вместо: *kúριον*, писал лишь две прописных буквы: *KN*, вместо: *ἀνδρώπῳ* буквы: *ANω*, вместо слова: *πνεῦμα* буквы: *ΠΝΑ*. Понятие: „монах“, выражалось в древности знаком креста. Но вообще нужно сказать, что сокращения и фигуры в те времена допускались главным, образом для слов, которые встречались в речи особенно часто. В актах иногда упоминаются: „записчики“ (по рус. переводу), каковым словом обозначаются особые лица, носящие название *exceptores* (это латинское слово без перемен усвоено и греческим языком), что значит записыватели, протоколисты. Они появляются на соборах в свите государственных сановников. – Изю всех этих лиц по актам соборным являются действующими, сообразно своему имени, если не ошибаемся, одни нотарии. „Скорописцы“ не упоминаются здесь, да в этом и надобности не представлялось, ибо нотарии и были скорописцами. Что касается эксцепторов, то они упоминаются в актах не в роли протоколистов, а в роли чтецов, наприм. они читают императорские указы на соборах. Можно думать, если они и принимали роль секретарей на соборах, то их записи имели частное назначение, служа памятными заметками для тех сановников, в свите которых они появлялись на соборе.

–49–

Нотарии, исполнявшие назначение секретарей на соборах, носили сан пресвитеров, архидиаконов и диаконов, следовательно были лицами, знакомыми с церковными делами и вопросами и обладавшими в той или другой степени богословскими знаниями. Нотарии разделялись на две

категории: были официальные нотариусы, обязанные записывать всё, что будет сказано или прочитано на соборе, и неофициальные, сопровождавшие того или другого епископа, члена собора. Последние без сомнения точно записывали всё, что касалось его принципа, и более важное, из того, что он слышал, может быть записывал по указанию епископа, с которым он явился. Трудно перечислить всё, что обязательно должны были записывать официальные нотариусы, эти ответственные протоколисты. Без сомнения, они прежде всего во своих списках отмечали лиц присутствовавших, как и теперь делают секретари коллегийальных учреждений. Затем, записывали все речи и замечания, какие только сказаны были участниками собора, воспроизводились целиком соборные прения и отдельные восклицания участников. Разумеется, нотариусы вносили в свои записи указания на прочитанные на соборе документы, содержание которых им не было надобности записывать, как известные им из других источников (наприм. символ веры, канонические правила, части деяний прежних соборов) или же как такие документы, которые, по обыкновенному порядку должны были поступить в их распоряжение (наприм. послания императоров, пап, патриархов, челобитные, докладные записки, разные письменные отзывы и т. д.). Нотариусы не упускали из внимания и сравнительно мелких обнаружений соборной деятельности: их долг был точными. Они записывали не только речи и суждения отдельных членов собора, но и массовые заявления участников собора, они запечатлевали в письмени и разного рода восклицания, принадлежащие многим за раз, будут ли то выражения одобрения или порицания, радости или гнева, желаний или требований. Так в акты третьего вселенского собора занесены следующие восклицания собора: „кто не анафематствует Нестория, тот сам да будет анафема! Православная вера анафематствует его! Кто сообщается с Несторием, да будет анафема! Еретика

—50—

Нестория все предаём анафеме! Нечестивое учение Нестория все предаём анафеме. Вся вселенная

анафематствует нечестивое учение“⁹¹⁶. Или при одном случае в актах четвёртого вселенского собора помечены за раз следующие разнообразные восклицания: „согласных со Львом (папой) собору“ (т. е. воссоединить их с собором). „Эти голоса – к императору, эти просьбы – к православному, эти просьбы к августу!“ А другие кричали: „египетского (т. е. Диоскора) в ссылку!“ „Диоскор Бога осудил!“ ещё другие возглашали: „все мы погрешили, всем да будет прощено“. „Диоскора (возвратите) церквам, Диоскора – собору“. „При вашем правлении (тогдашних императора и императрицы) да не будет разделения“. Некоторые даже в духе недовольства при этом кричали: „кричат немногие, не собор говорит“⁹¹⁷. При одном случае в актах того же собора зарегистрировано следующее отдельное замечание лидийского епископа: „один человек (Диоскор) опустошил вселенную, а мы сидим для него три месяца“⁹¹⁸. При чтении записи выше приведённых восклицаний, по нашему суждению, ярко выступают две черты, характеризующие наших нотариюв: во-первых изумительная аккуратность их, способствующая им уловлять разные мимолётные замечки, замечки, какие делались участниками собора; во-вторых, их, так сказать, корректность; они не делают выбора между восклицаниями, не подцвечают их сообразно соборной тенденции, а заносят на страницы актов все восклицания, не взирая на то, что некоторые из них несомненно очень пикантны и носят характер большой субъективности. Но за всё это мы должны выразить великую благодарность скорописцам эпохи вселенских соборов.

Несправедливо однако ж было бы думать, что деятельность нотариюв по отношению к актам вселенских соборов ограничивалась лишь умением быстро и точно записывать чужие слова и речи. Нет, нотариюв кроме формального имели, так сказать, и материальное значение в рас-

–51–

сматриваемом деле. Их можно до известной степени считать создателями актов наравне с правоспособными членами соборов. В чём выразилось их участие в обогащении актов по их содержанию, это лучше всего видно будет на

примерах, которые мы сейчас приведём. В заседаниях III-го вселенского собора видную роль играет „первенствующий из нотариев“ пресвитер Пётр. Его словами открывается первое заседание этого собора, словами, в которых он кратко излагает предмет, которым должны будут заняться отцы собора, именно в них указывалось появление на исторической сцене еретика Нестория. Затем непосредственно этот же нотариус предлагает прочитать имеющуюся в его руках высочайшую грамоту, касающуюся открывающегося собора; и когда один из главных членов собора заявляет: „да озарится путь“ чтением этого документа, нотариус совершает это „озарение“: По предложению того же нотариуса читается одно послание св. Кирилла к Несторию; причём этот нотариус делает краткую оценку учения константинопольского патриарха, называя это учение неправильным мудрованием. Он же обращается к епископам, посылавшимся к Несторию пригласить его на собор, с требованием отчёта об исполнении возложенной на них миссии. Тот же нотариус Пётр обращается к некоторым епископам, членам собора с вопросом: как и при каких обстоятельствах они старались вручить Несторию некоторые очень важные документы, и епископы, каждый по очереди, дали нужные разъяснения. Далее, тот же нотариус Пётр вносит на собор следующее важное предложение; „мы имеем под руками книги блаженных отцов и епископов и разных мучеников, и избрали из них несколько глав: не благоугодно ли будет вам выслушать“? А когда один из членов собора сказал: „пусть будут прочитаны и *внесены в акты*“, тогда последовало само чтение указанных „глав“. Другими словами: нотариус предложил прочитать на соборе важнейшие места из творений св. отцов, могущие служить к опровержению Несториева заблуждения. Говоря теперешним языком, это была секретарская „справка“; но на этот раз справка должна была иметь решающее значение, привести к безапелляционному приговору.

–52–

Но этим ещё участие названного нотариуса не окончилось. Тотчас по прочтении выдержек из писаний отцов церкви, на которых (выдержках) построено было осуждение заблуждения

Нестория, „первенствующий из нотариев“, вошёл с новым предложением собору выслушать ещё некоторые места из одной Несториевой книги, извлечённые отсюда самим референтом. Собор согласился и выслушал их. Заканчивая своё чтение, пресвитер Пётр позволил себе выступить с одним замечанием, прямо направленным в осуждение Нестория. Когда чтение это закончилось, один из отцов собора сказал: „слух наш не может более выносить этих мерзостей; пусть все богохульные слова Нестория, в изобличение их виновника, будут *внесены в акты*“. Дело возможное, что и формулировка самого приговора над Несторием, произнесённого на первом заседании III всел. собора, произведена рукой „первенствующего же из нотариев“⁹¹⁹. Очень любопытна также роль, какую играл в деятельности дальнейшего IV-го вселенского собора, нотариий константинопольский архидиакон Аэций; но во всяком случае его значение в этом случае не может равняться с деятельностью, проявленной нотарием Петром во время III-го вселенского собора. „Архидиакон и первый нотариий“, как называется в актах Аэций, читает некоторые документы на IV-м всел. соборе; он же передаёт секретарю императорской консистории, присутствовавшему на соборе „свиток“, по которому, этот секретарь прочёл как знаменитое послание папы к Флавиану, так и многие свидетельства „св. отцов и исповедников“ послужившие основанием к осуждению патриарха Диоскора. Так как этот „свиток“ передан „секретарю“ Аэцием, то есть полная возможность думать, что сейчас упомянутые свидетельства собраны самим Аэцием, суть плод его богословской эрудиции. В этом в значительной мере может удостоверить то обстоятельство, что когда на соборе объявились некоторые епископы, усомнившиеся в правильности

—53—

учения папы Льва, как оно было изложено в прочитанном его послании, то первый нотариий, без малейшей записки, сейчас же подыскал и прочитал вслух собора два отрывка из творений св. Кирилла, совершенно тождественные по мысли с теми местами послания Льва, которые возбудили сомнения у некоторых членов Халкидонского собора. К сказанному о

деятельности Аэция добавим ещё, что он потом выступает с некоторыми докладами от челобитчиков и от епископов, отправлявшихся к Диоскору для вывоза его на заседание собора⁹²⁰. Представленных образцов, кажется, достаточно для того, чтобы и „нотариев“ считать в некотором роде факторами, служившими к обогащению содержания актов вселенских соборов.

Возникает вопрос: в чём состояла деятельность на соборе вышеупомянутых нами неофициальных нотариев? Каждый епископ, как член собора, имел право иметь при себе во время заседаний одного или нескольких своих нотариев. Более влиятельные епископы имели при себе более нотариев, а менее влиятельные менее. Нотарии являлись на собор с принадлежностями своей должности: с записными дощечками (*τὰς δέλτους*) и с сумками и ящичками с писчими тростями (*καλαμάρια*). Таким образом весь или почти весь зал, где происходили соборные заседания, превращался как бы в обширную канцелярию. Эти частные нотариусы записывали с своей стороны речи и слова, произносимые присутствовавшими на соборе, а вероятно также отмечали эпизоды происходившего на их глазах; главной же их задачей было точно записать всё, что говорил на соборе тот епископ, в свите которого они находились⁹²¹. Понятно, для чего делалось это последнее: чтобы какому-либо епископу не было приписано того, чего он не говорил, или чтобы слова его не подверглись какому-либо искажению. Очевидно, деятельность частных нотариев имела значение контроля по отношению к деятельности официальных нотариев, которые могли по недо-

—54—

слышке записать что-нибудь не так, как нужно, и которые, среди какого-нибудь шума, и совсем упустить из внимания слова того или другого соборного члена. Здесь лежала, значит, гарантия, что в окончательных актах собора будет записана возможно точная истина. Мы полагаем, что епископы рукою своих нотариев подавали также свои голосования (*vota*), по крайней мере в тех случаях, когда подаваемое голосование определено, а иногда и не кратко, мотивировалось членом

собора. В самом деле, если бы голосование в подобных случаях подавалось каждым епископом отдельно, то проходили бы многие часы прежде чем вся эта процедура закончилась бы; иное дело подача голосов епископами на дощечках, на которых рукой нотариуса выражалось мнение известного епископа. Нужно было только собрать эти дощечки, кому следует просмотреть их – и голосование готово. Заметим ещё: лишить епископа, члена собора, права иметь при себе нотариуса считалось преступлением со стороны того, кто отважился бы на это. Так на соборе Халкидонском некоторые епископы жаловались на Диоскора, председателя не удавшегося вселенского Ефесского собора 449 года, что он здесь прогнал ихних нотариусов и заставил составлять записи лишь своих нотариусов, очевидно официальных. На этом основании упомянутые епископы утверждали, что собор Ефесский происходит противозаконным образом⁹²².

Задача официальных нотариусов состояла не только в том, чтобы записывать ход прений и речи членов собора, но и в том, чтобы на основании имеющихся у них записей выработать окончательный вид актов. По всей вероятности, это делалось очень скоро. Каждый такой акт в окончательном его виде прочитывался на соборе, по крайней мере так нужно думать. Принимались ли при этом во внимание записи частных нотариусов – сказать трудно; но нужно полагать, если открывалась в этом надобность, обращались и к этим записям, если наприм., какой-нибудь епископ находил, что официальные нотариусы не точно передали слова, произнесённые им на соборе. Однако ж и окончательный вид актов не мог гарантировать состави-

–55–

телей его от посторонней критики. Могли найтись, и действительно встречались недовольные актами, даже по заканчивании их составления. Нужно знать, что сторона обвиняемая и подвергающаяся суду на известном соборе, во время производства дела, вела свои записи происходившего; и в случае если она находила, что записано в актах не то и не так, что и как происходило на деле, она заявляла протест

против нотариев и требовала сличения своих записей⁹²³ с актами собора. Интересно отметить, что и свидетели, являвшиеся с своими показаниями на собор, в случае если они находили, что их слова искажены в актах, с своей стороны тоже заявляли протест против составителей актов⁹²⁴. Таким образом акты соборные не избавлялись от действия общественного контроля и тогда, когда собор закончился и акты его получили окончательную редакцию, само собой разумеется, что в случае подобного рода протестов имелось в виду доказать, что акты „злоумышленно изменены нотариями“⁹²⁵. Из этого видно, что дело нотариев, дело записывания прений и речей соборных, а также составления окончательной редакции актов требовало от них большой внимательности терпения, честности и правдивости, словом: всего того, что могло бы гарантировать историческую достоверность таких важных документов, как акты соборные. Эти документы рождались на свет при таких условиях, которые, судя по-человечески, могли давать ценный в научном отношении плод. Подлежащие власти и ещё более сами нотариусы прекрасно знали, что заявления протестов против верности актов дело очень серьёзное. Один патриарх, в виду одного подобного протеста, внушительно говорил нотариусам: „замечайте вы, нотариусы, потому что против вас идёт спор“. Сами нотариусы, в случае вышеуказанных протестов говорили: „составление актов притягивает нас к делу, по-

—56—

тому, что они составлены не другим кем“, и прибавляли: „нам предстоит опасность не за маловажное“⁹²⁶. Но какому наказанию подвергались провинившиеся, мы не знаем.

Совершеннейшей редакцией актов считалось, когда „сказанное записано, а потом прочтено и вновь перечитано“ и когда „содержащееся в документах (актах) истинно и ни одного слога не прибавлено и не убавлено“⁹²⁷. Но едва ли нужно говорить, что такая фотографическая и фонографическая точность в действительности вещь недостижимая. Это хорошо сознавали и лица, соприкосновенные к такому делу, как составление и редактирование актов. Об этом не молчали ни епископы, ни государственные люди, ни нотариусы, ни свидетели

происходившего. В мире нет совершенства, как известно. Встречались разные случаи, в которых обнаруживалось этого рода несовершенство. Прежде всего, часто случалось, что сказанное кем-нибудь одним, каким-нибудь одним членом собора, считалось и отмечалось как общее мнение всех собравшихся. Один нотариус, в виду возникшего протеста, говорил: „на таких Святейших Соборах часто случается, что один из епископов скажет что-нибудь и сказанное одним записывается и принимается за сказанное всеми вместе“⁹²⁸. Но ещё более происходило отступлений от истины, когда кому-нибудь на соборе приходилось пересказывать чужие слова и речи. В таких случаях, если впоследствии открывались какие-либо ошибки в передаче чужих речей, то ответчики заявляли: „едва ли кто и из знаменитейших риториков (т. е. учителей красноречия) достиг бы того, что бы передать и пересказать кому-либо чужие слова“; или же они в своё оправдание замечали: „кто может другому передать чужие слова его собственными словами, а особенно самый смысл, какой он вложил в них“⁹²⁹. Некоторые жаловались на то, что, находясь в таком собрании, как св. собор, они естественно терялись и не могли вполне владеть своей речью, а между тем нотариусы, исполняя

—57—

свою обязанность, вопреки надобности „записывали и то, что говорилось в смятении, не пропуская ни одного слова“⁹³⁰. Случалось так, что прения присутствовавших на соборе епископов принимали очень бурный характер, возникало смятение, так что нотариусам нельзя было записывать всего, что говорилось спорившими. Так при одном случае, по словам одного епископа, на соборе, на котором он присутствовал „произошло смятение (*σύνχυσις, θόρυβος*) и бывшие позади, не знали, что делалось впереди“, так что „собор расстроился“. При такой суматохе, естественно оказывалось, что иные речи оставались „вовсе незаписанными“⁹³¹. Но очень нередко бывало и то, что епископы говорили нечто и такое на соборе, что не считалось заслуживающим записывания. Вообще различали: „что должно записывать (вносить в протоколы) и чего не

должно“. Но такое внимание, по-видимому, оказывалось одним епископам, т. е. они одни имели право взять свои слова назад, если находили это нужным. Нотарий Аэций при одном случае утверждал, считая это замечание как бы общим правилом: „присутствующие на соборе святейшие епископы, как бы в общей беседе и в виде совещания, часто говорят много такого, чего не позволяют записывать“. Иногда какой-либо епископ в извинение того, что его слова не находили себе места „в документах“, говорил, что сказанное им было „сказано в разговоре, а не в виде приговора“ (*διαλεγόμενος*=disputans, *οὐκ ἄποφαινόμενος*)⁹³². Без сомнения, члены собора заботились в указанных случаях о том, чтобы не попадали в протоколы или такие их слова, которые мало относились к делу, или такие, которые не отличались основательностью, вообще всё такое, от чего, быть может, тотчас же отказывался и сам произносивший известные слова или суждения. Встречалось и вот ещё какое явление: какой-нибудь епископ, ораторствовавший на известном

–58–

заседании собора, потом, когда заседание закончилось, находил, что он наговорил много лишнего, чего говорить не следовало бы, а потому тайком обращался к официальным нотариам с просьбой изменить иначе (изложить его речи в записях⁹³³). Само собой понятно, что такой поступок считался неблагоприятным. – Случалось, хотя кажется и очень редко, что все отцы собора находили, что не следует вносить в акты какой-либо документ, как представляющий нечто компрометирующее его деятельность. Так, по воле отцов, на соборе халкидонском, не занесено было в протоколы его первоначальное христологическое определение (*ὅρον, ὃν ἔδοξε μὴ ἐνταυῆναι τοῖς δὲ τοῖς ὑπομνήμασι*)⁹³⁴, которое вышло неудачным, так как оно „было не хорошо составлено“, по выражению актов, и так как оно породило безмерные споры, грозившие распадом собора. Наука не может не сожалеть, что этот документ не дошёл до нас: он, без сомнения не мало пролил бы света на деятельность этого замечательнейшего собора. Сохранившееся же до нас христологическое определение Халкидонского собора

есть вторичное определение, заменившее собой неудавшееся первое.

Деяния соборов носили название: *τὰ ὑπομνήματα, αἱ πράξεις τῶν ὑπομνημάτων* (acta).

Как составление соборных актов, так и их хранение вверялось нотариам. И они, по-видимому, были очень ретивыми их хранителями. По крайней мере, известен случай, когда они долго отказывались принести акты одного собора в заседание другого собора. Пользуясь тем, что требование это выходило от отдельных лиц собора, главным образом от представителя светской власти, нотариии отнекивались исполнить приказание. Они долго ломают голову над вопросом: „принести или не принести им акты“? И только тогда перестают возражать и оттягивать дело, когда весь собор единогласно, с патриархом во главе, приказал им не медлить более и доставить акты на собор⁹³⁵. Однако ж как ни ретивы были эти хранители,

—59—

и у них, нотариев, иногда происходило хищение вверенных их охране документов⁹³⁶...

Самым надёжным хранилищем актов соборных справедливо считалась императорская библиотека и императорский архив в Константинополе⁹³⁷. Особливое внимание правительства было обращено на сохранность актов вселенских соборов в подлиннике. Отметим следующий случай. В царствование императора Юстиниана II обнаружилось, что подлинный экземпляр актов VI вселенского собора каким-то образом очутился в частных руках. Император находит, что это непростительный беспорядок и что хранителем этих актов должен быть ни другой кто, а сам он. Затем он собирает из духовных и светских лиц собор. Акты отбираются у тех лиц, к которым они почему-то попали, торжественно прочитываются здесь и запечатываются; император сам берёт на себя хранение актов; причём он заявил: „эти бумаги мы всегда будем сохранять неприкосновенными и неизменными доколе положено Богом пребывать в нас нашему духу“⁹³⁸. Но и внимание, с которым относились сами императоры к делу сохранения актов вселенских соборов, не предотвратило эти акты от разных

печальных случайностей. Вот пример. Во время чтения актов V-го вселенского собора на заседаниях шестого вселенского собора открылось, что в них заключаются некоторые статьи еретического, монофелитского характера. Возникла нужда определить: действительно ли эти статьи внесены были сюда в своё время (т. е. были подлинны) или же они представляют подлог последующего времени? Собор VI вселенский внимательно занялся этим вопросом и благодаря тому, что в патриаршей библиотеке оказался другой экземпляр тех же актов V-го собора без соблазнительных добавок, а также на основании некоторых соображений доказал, что экземпляр актов V-го собора, ранее внесённый на VI вселенский собор для прочтения, искажён злонамеренной рукой и содержит в себе некоторые подлож-

—60—

ные документы⁹³⁹. А печальнее этого, рассказанного нами, факта то, что акты пятого вселенского собора совсем не дошли до нас в оригинале и наука нашего времени принуждена довольствоваться плохим, не имеющим компетенции, латинским переводом этих актов⁹⁴⁰. — Да кстати сказать, что текст и композиция актов и других вселенских соборов позволяют желать очень многого. Например VIII-ое „деяние“ Халкидонского собора по делу Феодорита Кирского справедливо признаётся состоящим из „быстро следующих одно за другим и взаимно исключающих себя противоречий“, называют таким актом, в котором „всё движется в каких-то антимониях спутано до неразличимости“⁹⁴¹. В тех актах Халкидонского собора во II его деяние находится собрание святоотеческих свидетельств в пользу определённого разумения христологической догмы⁹⁴²; но по мнению известного учёного Манси, все эти свидетельства не были читаны на соборе и напрасно внесены в акты“, конечно в после соборное время⁹⁴³. Далее между вторым и четвёртым деянием, на которое нужно смотреть как на действительное продолжение второго (3-ье деяние имеет специальный предмет) нет связи, причём требования, которыми открывается четвёртое деяние, не находят соответствующих действий и заявлений в

дальнейшем течении истории собора⁹⁴⁴. Мы не говорим уже о взглядах на акты этого собора Винчензи, Гарнака. Всего не перечесть. Вообще нужна серьёзная и дружная работа над текстом актов вселенских соборов, нужна

–61–

острая критика композиции этих актов, но это дело будущего, если только время для этого уже не прошло, ибо в наше время ни одни миряне оставляют старые пути и взыскают какой-то „новый путь“⁹⁴⁵.

II

На предшествующих страницах мы старались объяснить техническую сторону происхождения актов вселенских соборов, которые (акты) в этом отношении имели одинаковую историю с актами так называемых поместных соборов; причём попутно коснулись вопроса о хранении и сохранности актов. Теперь нам нужно разъяснить: отчего случилось, что историк имеет в своём распоряжении акты вселенских соборов лишь начиная с Ефесского III-го вселенского собора и лишён актов предшествующих вселенских соборов?

Если под именем актов разумеать собственно протоколирование прений и речей, поскольку те и другие имели место на I-м вселенском соборе, то нужно думать, что такого рода актов никогда не существовало; протоколированием прений и речей, ознаменовавших заседания указанного собора, никто не занимался, как мы полагаем потому, что подобной цели не ставили себе ни духовное, ни светское правительство. Правда, и по настоящее время можно встретить воззрение, что будто акты собора в указанном нами смысле в своё время существовали, но что благодаря проискам ариан, они будто бы потом исчезли из употребления и погибли⁹⁴⁶. Но такое воззрение не может быть ничем подтверждено: ни церковные историки, ни церковные писатели IV и V веков ничего такого не указывают и ничего не знали об этом. А ещё важнее то, что сейчас указанные лица совсем не имели представлений о запотоколированных деяниях Никейского со-

–62–

бора. Св. Афанасий Александрийский в ответ на просьбу какого-то „учёного“ приверженца Никейского учения и человека близкого к нему, описал: что сделано было на этом соборе для ограждения веры, причём александрийский епископ сообщает очень краткие и отрывочные известия. Как бы в оправдание неполноты своего описания, он же в конце этого сочинения, где описана им деятельность никейских отцов, замечает: „я описал тебе, припомнив сколько мог, что было сделано на соборе. А получив это, ты прочти сам, а если признаешь нужным, прочти и братиям, чтобы и они узнали это“⁹⁴⁷. Из этих слов Св. Афанасия открывается, что у него не было актов Никейского собора и что он не мог указать и других лиц, у которых можно было бы достать подобное собрание документов. Если бы акты собора существовали, ему не было бы надобности напрягать свою память для того, чтобы вспомнить, в чём выразилась деятельность отцов никейских. С своей стороны церковный историк Сократ имел самый близкий случай указать в своей истории на акты этого собора, если бы они существовали на свете, но этого однако ж он не делает. Сократу, как православному историку, приходилось защищать честь отцов Никейского собора от наветов на них со стороны арианского писателя Савина, что первый и исполняет; но как? Вместо того, чтобы сослаться на акты Никейского собора, он⁹⁴⁸ пользуется свидетельством об этих отцах второстепенного значения; ищет доказательства против Савина у историка Евсевия. Очевидно, он не имел сведения о существовании на свете подлинных актов I-го вселенского собора.

Итак, кажется, смело можно утверждать, что протоколирования прений и речей, имевших место на I-м всел. соборе, протоколов в точном смысле слова, совсем не было. Никейский собор ограничился изданием лишь главнейших документов, относящихся к истории собора, как то: Символа веры, правил и определений о пасхе⁹⁴⁹ и еги-

—63—

петских мелетиан⁹⁵⁰. В последнее время⁹⁵¹ в западной науке возникла благая мысль вывести из забвения имена св. отцов Никейского собора. Какое научное значение имеет

подобного рода предприятие – доказывать нет надобности, когда речь идёт о I-м вселенском соборе. За дело принялись трое немецких учёных, во главе которых стал многоизвестный византист Гельцер. Работать было над чем: не говоря о свидетельствах историков, до нас сохранилось большое число списков отцов Никейского собора, подписавшихся под его определениями, говорим: большое число списков – не менее чем на шести различных языках. Плодом совокупного труда указанных учёных и было выше цитированное нами значительное по объёму сочинение: *Patrum Nicaenorum nomina (Latine, Graece, Coptice etc.)*⁹⁵². Но результаты, к которым приходят они не особенно могут радовать сердца историков. Уж конечно, им не удалось отыскать такого списка, который мог бы претендовать на подлинное происхождение от собора. Но и в других отношениях результаты их труда не богаты. Одним из невыгодных условий было следующее обстоятельство, отмеченное трудолюбивыми учёными. Удивительно то – читаем мы здесь – что у Греков почти совсем исчезла память об отцах Никейских. Соборная каноника, которые во множестве встречаются в библиотеках, должны были служить к распространению церковных правил, составленных на Никейском соборе: но однако ж имён лиц, подписавшихся под ними, обыкновенно к этим правилам не прилагается. Только уже церк. историк VI века Феодор чтец дал место в своей

–64–

истории именам отцов Никейских, извлёкших из трудов Сократа, Созомена и Феодорита⁹⁵³. А без руководств греческих источников работать над греческой церковной историей, конечно, затруднительно. В конце концов авторы утверждают, что не может быть восстановлено точного списка отцов, подписавшихся под соборными определениями. При всех усилиях, они никак не могли дотянуть числа имён не только до 318 (каковое число указывал св. Афанасий), но даже довести их до 250, каковой цифрой ограничивал количество Никейских отцов Евсевий⁹⁵⁴. Значит, к известным уже документам несомненно никейского происхождения наука настоящего времени ничего не может прибавить в качестве подлинных

актов рассматриваемого собора (Подписи, конечно, тоже есть хотя и малоговорящая часть актов)⁹⁵⁵.

Обращаемся к актам II-го всел. собора. Автор книги: „Обозрение источников истории I-го вс. собора“, г. А. Смирнов пишет: „Константинопольский собор был в очень мирное время, сравнительно со временем Никейского собора, и нет никаких оснований полагать, чтобы кто-нибудь уничтожил акты этого собора. А с другой стороны, нельзя допускать, чтобы Константинопольский собор вывел из употребления, что признано было полезным на предыдущем всел. соборе, т. е. запись протоколов (если бы таковая имела место здесь). Второй всел. собор следовал примеру первого, и если бы на Никейском соборе записаны были протоколы заседаний, тоже самое было бы сделано и на Константинопольском“. Поэтому, „несуществование актов II всел. собора в настоящее время прямо говорит о том, что таких актов никогда и не было“⁹⁵⁶.

—65—

Совершенно верно. Но, однако ж, в последнее время мы встретились в немецкой литературе со мнением, что будто возможно предполагать существование актов, т. е. протоколированных деяний II всел. собора. Такое мнение, мы нашли у двух авторов у Кунце и Шмидта⁹⁵⁷. Они доказывают своё мнение следующим образом: на халкидонском соборе, по требованию государственных сановников нотариий Аэций прочитал „по книге“ (*ἀπὸ βιβλίου*) „изложенное 150-ью св. отцами“, т. е. символ второго всел. собора. „Из этого следует, утверждают вышепоименованные писатели, что во времена халкидонского собора ещё существовали протоколы II всел. собора“. Рассуждение – оригинальное, но мы должны сказать, что оно есть плод недоразумения. В самом деле, обратим внимание на то, что на том же соборе одновременно с символом Константинопольским читался и символ Никейский, причём и об этом последнем символе в халкидонских актах тоже замечается, что чтение произошло по требованию государственных сановников, и что оно совершено было „по книге“ (*ἀπὸ βιβλίου*). Следовательно, на основании этих последних слов, становясь на точку зрения Кунце и Шмидта,

должно бы также утверждать, что в рассматриваемое время ещё существовали протоколы I всел. собора. Но так умозаключать подобным образом нет оснований, ибо хорошо известно, что протоколов этого собора никогда не существовало, то лишён значения и вывод, построенный на словах: *ἀπὶ βιβλίου* и утверждающий мнимое существование актов Константинопольского собора в середине V-го века. В сущности, кажется и одного этого аргумента достаточно, чтобы считать воззрение указанных учёных опровергнутым. Но мы считаем не лишним разъяснить, что такая была за „книга“, из которой в Халкидоне читали „два символа – Никейский и Константинопольский. Нужно сказать, что таинственная книга, по которой читаны были в Халкидоне на втором заседании два символа⁹⁵⁸ по-видимому

—66—

фигурирует не раз и в течение последующих заседаний того же собора. В 4 заседании по такой же книге прочитаны были 4 и 5 (по теперешнему счёту) правила Антиохийского собора 341 года⁹⁵⁹; по такой же книге на 11 заседании прочитаны были 16 и 17 правила того же Антиохийского собора⁹⁶⁰; наконец, по такой же книге (*ἀπὸ βιβλίου* = ex codice) читались, как 6 правило Никейское так и 2–3 правила Константинопольские⁹⁶¹. Таинственная книга, в которой заключалось всё такое, на самом деле не представляла ничего таинственного. Это был древнейший сборник канонов, древнейшая „книга правил“, которой пользовался Халкидонский собор в своих рассуждениях⁹⁶². Эту „книгу“ отнюдь нельзя смешивать с протоколами соборов, ибо эти последние, как мы видели выше назывались иначе, и в V веке, сколько знаем, никогда не назывались: *βιβλίον*. В „книге правил“, предложенной для чтения, в потребных случаях, на Халкидонском соборе – несомненно заключались каноны; но есть вся вероятность утверждать, что в этой книге на ряду с канонами помещены были и символы веры. Это видно из того, что книга, по которой читались правила, а также и книга, по которой возглашались символы одинаково называются в оригинале: *βιβλίον*. К тому же заключению приходим и на том основании, что как в древности

(в VI в.), так и в позднейшее время символы веры находили себе место в канонических сборниках, в „книге правил“⁹⁶³.

Таким образом открывается, что и второй всел. собор, несомненно, не знал протоколирования своих деяний.

И значит, нет оснований думать, что два первых вселенских собора или который-нибудь из них имел акты, но что они от какой-нибудь случайности затерялись. Отцы I и II вселенских соборов совсем не заботились о протоколировании деяний этих последних. И это по той про-

–67–

стой причине, что никому из вождей соборов подобной мысли не приходило в голову, а потому не возникло обычая составления протоколов.

Если под именем актов вселенских соборов разумеать собственно протоколирование речей, прений, восклицаний, отдельных замечаний и голосований, поскольку всё такое имело место на заседаниях соборов, то подобного рода акты дошли до нас начиная только с Ефесского, третьего вселенского собора. Возникает естественный вопрос: чем объясняется такое явление, что сейчас упомянутый собор сделал то, чего не сделали всел. соборы IV-го века, запротоколировал свои деяния и оставил нам свои акты? Явление это без сомнения крайне отрадно, в особенности с точки зрения науки; но вызвано оно не только не радостными, а напротив очень печальными обстоятельствами. Нет надобности объяснять, что Ефесский собор начался разделением и так же и окончился. В Ефесе образовалось, вместо одного, два собора: один многочисленнейший, под руководством Кирилла александрийского, отвергший учение Нестория и предавший его анафеме, и другой не столь многочисленный, под руководством Иоанна Антиохийского, ставший на стороне Нестория и защищавший его учение. Каждый из этих отдельных соборов домогался, чтобы его сторона взяла верх над противоположной. А для этого представители того и другого более или менее обстоятельно протоколировали свои деяния и протоколы эти посылали в Константинополь на благоусмотрение императора, в надежде привлечь верховную власть на свою сторону. Так

поступал собор, руководимый Кириллом; тоже делал и собор Иоанна Антиохийского. Наприм. собор Кирилла, по окончании первого своего деяния, на котором осуждён был Несторий, счёл нужным довести до сведения высочайшей власти о том, что сделано во время упомянутого деяния; и это изъяснено было в особом донесении, в конце которого были прибавлены следующие интересные слова: „для яснейшего и полнейшего уразумения деяний собора прилагаются при сём акты его“⁹⁶⁴. Итак, первое заседание Ефесского собора, в лице Кирилла,

—68—

дало миру первый запротоколированный акт III-го вселенского собора. За этим актом последовало изготовление собором Кирилла и дальнейших актов, в интересах самозащиты пред верховной властью. Так например, четвёртое деяние этого собора заканчивается такими словами: „совершая, что следует и что на него возложено, собор доведёт о сделанном сегодня до сведения благочестивейшего императора“⁹⁶⁵, что конечно и было исполнено с приложением самого акта соборного, как было и раньше. Деяние пятое тоже заканчивается подобными же словами: „о всём этом да будет доведено до сведения боголюбивейшего императора, что бы и священный его слух знал о последовавшем“⁹⁶⁶. При этом случае, разумеется был приложен соборный протокол, составивший новый соборный акт. В одном донесении Кириллова собора прямо говорится, что он докладывал императору и о тех мерах, какие им принимались против собора Иоанна Антиохийского⁹⁶⁷; из этого видно, что до сведения верховной власти собор Кирилла доводил и о прочих своих деяниях, подтверждая их соответствующими протоколами. — В то время как этот собор извещал императора о своей деятельности посылкой своих актов в Константинополь; тоже самое делал и собор Иоанна Антиохийского в Ефесе. Это не предположение, а несомненный факт. Например, собор Кирилла в одном своём донесении императору писал следующее: „они“, т. е. члены Иоаннова собора, „дерзнули довести о своих крайне безумных действиях вашему величеству, о всём, что они совершили вопреки законам, канонам и всякому церковному порядку“⁹⁶⁸. Само

собой понятно, что собор Иоанна с своей стороны отсылал к императору акты свои; это тем вероятнее, что его акты отличаются большей краткостью и носят характер посланий. – Таким образом в императорском книгохранилище постепенно скопились все акты Ефесского собора 431 года, так что стоило только сгруп-

–69–

пировать их и разместить в известном порядке, а затем издать или передать в распоряжение духовных Константинопольских властей – и акты собора становились общим достоянием. Но мы думаем, что и сам Кирилл Александрийский, отправляя подлинные акты своего собора в Константинополь, без сомнения делал с них копии, в интересах своего дела и на случай протеста, если бы посылаемые к императору акты подверглись бы злонамеренной или незлонамеренной порче. Мало того: хорошо засвидетельствовано и то, что сам Кирилл списки с актов своего собора рассылал расположенным к нему лицам; так все акты или часть их сообщена была Кириллом известному архимандриту Евтихию, впоследствии еретику⁹⁶⁹. Едва ли может быть сомнения и в том, что патриаршая библиотека в Александрии, благодаря заботливости Кирилла, обладала экземпляром этих же актов; это видно из деяний Ефесского собора 449 года (т. н. разбойничьего). На этом соборе была перечитана большая часть первого акта Кириллова собора⁹⁷⁰, а именно перечитаны были святоотеческие свидетельства в пользу православного христологического учения, собранные александрийским нотарием Петром⁹⁷¹, а также извлечения из книг Несториевых („о догмате“)⁹⁷²; на том же соборе было прочитано шестое деяние Кириллова собора против пресвитера Харисия⁹⁷³. Диоскор, преемник св. Кирилла Александрийского и председатель Ефесского собора 449 года, как мы склонны думать, привёз с собой акты собора Кириллова (1-го Ефесского), захватив их из александрийской патриаршей библиотеки. Мы уверены, что как в руках Евтихия, так и в распоряжении Диоскора были неполные акты Ефесского собора 481 года, т. е. они заключали в себе лишь описание деяний

Кириллова собора, с опущением деяний Иоаннова собора, ибо невозможно представить себе, чтобы св.

—70—

Кирилл к актам своего собора, признанного потом высшей правительственной властью в качестве вселенского собора, захотел присоединить акты Иоаннова собора, всячески поносившего и злословившего вождя собора, состоявшего из приверженцев Кирилла. Нужно полагать, мы не ошибёмся, если станем утверждать, что в полном своём виде акты Ефесского (вселенского) собора появились только после Халкидонского собора, когда произошло более действительное примирение „александрийцев“ и „антиохийцев“, двух богословских направлений. Местом, где впервые появились эти акты в полном виде, нужно считать Константинополь по причине, которая уяснена нами раньше. Они извлечены были или из императорского книгохранилища, или из патриаршей библиотеки, стали употребляться в нужных случаях и таким образом приобрели официальное значение⁹⁷⁴.

Из всего сейчас сказанного об актах Ефесского (вселенского) собора 431 года вытекает такой вывод: акты этого собора появились на свет вследствие печальной случайности, вследствие раздора, которым ознаменовалась деятельность епископов, приглашённых заседать на III -ем вселенском соборе. Не будь этой случайности, вероятно не было бы и актов соборных, как не было составлено таковых на соборах Никейском и Константинопольском. Случайность эту всякий назовёт не радостной: но зато она была причиной протоколирования деяний соборных, причиной появления первых актов, обязанных своим происхождением вселенскому собору. Невольно припомнишь пословицу: нет худа без добра.

Можно сказать, что III вселенский собор создал прецедент, с которым должны были считаться последующие вселенские соборы, к великому счастью и радости церковно-исторической науки, находящей в актах вселенских соборов богатейший и драгоценнейший материал, который как мы замечали выше, далеко не использован ею и по настоящую минуту.

—71—

Указанный прецедент тем менее мог лишаться значения, что вскоре после III вселенского собора открылась деятельность IV вселенского собора, который с своей стороны упрочил прецедент, создавшийся ещё так недавно и потому ни кем ещё не забытый. Что такое был собор Халкидонский? Халкидонский собор был не чем иным, как кассационной инстанцией по отношению к собору Ефесскому (разбойничьему) 449 г., а этот последний в свою очередь был кассационной инстанцией по отношению к поместному константинопольскому собору 448 года. История этих соборов слишком известна, чтобы чувствовалась нужда напоминать её. Да и не в этом дело. Являясь тем, чем они были, как мы сейчас сказали, они должны были обладать и оставить нам акты, иначе и быть не могло. Если Халкидонский собор имел значение кассационной инстанции по отношению к собору разбойничьему, то он должен был иметь акты подлежащего кассации собора и занести на страницы свитка свои приговоры об этом со всей подробностью, в виду величайшей важности дела; а ранее того собор разбойничий, подвергая оценке подлежащий кассации собор константинопольский, обязательно должен был внести в свой свиток полностью акты этого собора, хотя бы ради той ненависти, какую Ефесский (II) собор питал к Константинопольскому, и это тем легче было ему сделать, что акты собора 448 года существовали и имели все качества документа, над которым стоило потрудиться кассационной инстанции. Но и об этом хорошо известно всем, кто хоть немного знаком с церковной историей. Мы свою речь ведём, конечно, к тому, чтобы сказать: IV вселенский собор никак не мог обойтись без протоколирования своих деяний, а результатом этого дела являлись соборные акты. После же того, как два очень влиятельных вселенских собора (III и IV) имели и оставили нам акты, последующим соборам невозможно было не иметь актов. Таким образом после III и IV вселенских собора, в силу их примера, возникает обычай, которому уже не могли изменить все дальнейшие вселенские соборы. Вот тот путь, которым, по нашему мнению, церковь пришла к мысли

составлять протоколы деяний всел. соборов, хранить и издавать акты, в которых заключены эти прото-

–72–

колы, всегда под контролем многих глаз, просматривавших их ранее скрепления их надлежащим подписом.

Ещё последнее сказанье... Говорят, что история не повторяется; но кажется этот афоризм нужно принимать с ограничением. По крайней мере с протоколированием актов вселенских соборов повторилась одна старая история. Ход развития этого дела во многом повторяет историю протоколирования прений и решений, как то и другое имело место в римском сенате. А как было дело в данном случае в римском сенате, об этом находим сведения у знаменитого историка Т. Моммзена. Сообщая известия по вопросу о „протоколировании сенатских мнений и решений“ в вечном городе, он говорит, „собственно записывание внесённых предложений (Vorträge) в древнейшее время (римского сената) встречалось только в исключительных случаях и по особенному указанию председателя. Обыкновенно это записывание производилось кем-либо из лиц низшего ранга или же наёмными лицами. Но в важнейших случаях по распоряжению председателя это дело принимали на себя и собственно члены сената для того, чтобы запись приобрела наибольшую достоверность“⁹⁷⁵. Происходило ли что-либо подобное на вселенских соборах IV века, точно не знаем. Но без сомнения, когда определения подвергались записи кто-нибудь же да делал это – или протоколист нотариий или какой-либо епископ. Во всяком случае о поместных соборах IV века известно, что если на них велись записи, то это делали или протоколисты (ὀξύγραφοι)⁹⁷⁶ или даже кто-нибудь из членов собора – епископов. Так один историк IV века говорит об одном арианском епископе – Акакии, что он, отличаясь быстротой соображения и умением хватать речи налёту, на Константинопольском соборе (360 г.) единолично записывал ход прений, нимало этим не стесняясь⁹⁷⁷. На вселенских соборах этого же времени, очень вероятно,

–73–

для удовлетворения собственной любознательности записывали для памяти некоторые моменты прений такие знатоки деяний I и II вселенских соборов, как Евсевий, св. Евстафий (Антиохийский), св. Афанасий и Григорий Богослов; но они не сообразовали издать своих записей или затеряли их. Затем Моммзен сообщает ещё следующее к интересующему его вопросу: „на основании этих записей (о которых речь была у нас сейчас, согласно с тем, как об этом он сам говорит), нельзя воспроизводить прений сената, так как в этих записях нет печати официальности и недостаёт им непрерывности и полноты“⁹⁷⁸. Тоже самое можно было бы сказать, если бы кто-либо из только-что упомянутых участников первых вселенских соборов оставил нам свои записи каких-либо речей или докладов, поскольку они находили место на этих соборах. Затем немецкий историк говорит ещё: „сначала (во времена республики) в протоколы вносились лишь определения сената (значит, протоколирование прений не существовало). Опубликование этих определений имело место в исключительных случаях“⁹⁷⁹. Не то ли же самое встречаем и в истории вселенских соборов IV века? Разве опубликовано было наприм., определение Никейского собора по вопросу о браке и безбрачии духовенства? Когда и как стали протоколироваться прения и решения сената, об этом сообщает такие известия наш знаток римских древностей. „Только во времена Цезаря вводится обычай протоколирования сенатских прений (Verhandlungen), ибо он дал этим записям характер официальности и сделал их независимыми от воли председателя. Это учреждение с правом рассматривают, как новую конституцию. Теперь протоколы сенатских прений редактировались тотчас по окончании заседания и предавались гласности. О характере протоколов сената мы мало знаем. Технически они стали называться *acta senatus*. Но однако ж известно, что записывались ответы, получавшиеся при запросах с обозначением имени оратора (делавшего запрос); а также достигали того, что при записывании запечатлевались отрывочные за-

—74—

мечания и восклицания, сопровождающие запрос и голосование⁹⁸⁰. Обращаясь к истории актов вселенских соборов, мы знаем, что они стали появляться на свет только спустя уже 100 лет, по окончании I вселенского собора, т. е. в это только время получили начало бытия. Что касается существа актов римского сената, то очевидно они, быть может, послужили прототипом для актов вселенских соборов: так много общего можно находить между актами таких коллегиальных институтов, как сенат римский и собор вселенский. И можно только пожалеть, что и Моммсен знает так мало о протоколах сената. Знай он больше, и мы вероятно лучше бы понимали состав (композицию) актов так сказать христианских сенаторов.

Мы окончили своё краткое исследование вопроса о происхождении актов вселенских соборов и желаем одного: чтобы кто-нибудь из лиц, склонных к серьёзному труду и обладающих свежими силами принял бы на себя задачу написать обстоятельное сочинение на тему: о происхождении и составе актов вселенских соборов. Мы первые очень порадовались бы этому.

А. Лебедев

**Беляев А.А., прот. Профессор Московской
Духовной Академии П.С. Казанский и его переписка
с архиепископом Костромским Платоном
[Фивейским] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5.
С. 75–90 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–75–

1860 года, октября 13-го дня. Алексей был здесь часа на три. Он просил письмом Исидора дозволить ему съездить на родину. Исидор отвечал, что нельзя этого дозволить, а лучше пусть он немедленно едет на место назначения. Прибавил, что если он доложит Синоду, то ему худо будет. Алексей написал ему в ответ, что он не едет на родину. Но приняв во внимание, что имущество, им отправленное, может быть в Симферополе только к 13 ноября, а без ризницы и без готового дома нечего ему делать в Симферополе, он решился съездить в Москву и Лавру и потом заехать в Киев – о чём и имеет честь известить Его Высокопреосвященство. Таковую же отважность показал он и при построении монастыря. Один купец вызвался построить монастырь в Туле. Алексей спросил Московского, как ему поступить. Тот, написав сначала как это делается, прибавил: а если хочешь поступить отважно, то строй не спрашиваясь никого. Алексей так и поступил.

О. Наместник поехал в воскресенье, а воротился во вторник. Ездил он принимать богадельню, устроенную в Петровском парке Черкасской в ведение Лавры. В понедельник митрополит хоронил баронессу Розен старуху. Сожалею, если Вы поторопились и не обратили внимания настоящего на мои замечания. Я раз пять или шесть перечитывал рукопись и вдумывался в неё. Вам не так заметны недостатки, как мне постороннему.

–76–

1860 г., октября 24-го дня. Кажется, я писал Вам, что Ювеналия перевели на место Макария Рязанского⁹⁸¹ перемещённого в Новгород, вероятно, для празднования 1000-

летия России, которому он посвятил своё описание Новгородских древностей.

Недавно я узнал, что секретарём Консистории в Туле племянник Исидора, и Алексей был постоянно с ним в ссоре. Исидор просил представить его к ордену, Алексей не согласился, сказав прямо, что не стоит награды. Разумеется в этих обстоятельствах он не мог находиться в добрых отношениях к Исидору, который очень расположен к своим родным.

Вероятно доходили и до Вас слухи, что в начале нынешнего года хотели в Петербургской Академии читать публичные лекции. Дело остановилось, но отчего – оставалось необъяснённым. Теперь открывается, что граф Толстой не доверял: в состоянии ли будут читать публичные лекции наставники духовной Академии? и чтобы определить степень их способности, отправил Зедергольма послушать лекции. Оскорблённое этим академическое начальство не допустило его слушать лекции. Зедергольм сказал, что его послал граф. „Скажите графу“, отвечали ему, „что Академия – заведение закрытое и посторонних лиц к слушанию своих лекций не обязано допускать. После этого другой чиновник графа Третий Филиппов приехал заниматься в библиотеке Академии духовной. Ему отвечали, что библиотека их не публичная, а для учащихся и учащихся в Академии, а потому они не могут его допустить к занятиям в своей библиотеке. Честь Нектарию⁹⁸², что несмотря на мягкость, он действует так твёрдо.

Толстой посещал классы в семинарии Московской во время учения.

Как у Вас проведена проволока через Волгу? и о кончине
–77–

Алекс. Феодоровны Вы были уведомлены телеграфом или газетами? В Лавре панихида была 23-го числа.

Видно, что Варшавское свидание не повлечёт за собой войны. Солдат из полков во множестве отпускают в побывку на два и на три месяца. Но в Кавказской армии прекращены отпуска для военных. Не двинут ли их в Турцию? И Александр Васильевич того мнения, что нет нужды исправлять способ

изложения у Диева⁹⁸³. „Со старика“, говорит он, „не взыщут за нескладную речь, а материалы у него богатые“. Можно бы начать о житии Святых Костромских. Был здесь Андроников.⁹⁸⁴ Он затевает издавать жития всех Святых Костромских. Вероятно он нас обманет. Он отпечатал изображение иконы Феодоровской. Комитет отказал в позволении выдать в свет сделанное им изображение по грубости рисунка, и несходству его с одобренным оригиналом. Между тем мы увидели в Ярославских Ведомостях, что он объявляет его в продаже. По закону следовало отнестись в полицию, чтобы она отобрала все экземпляры и доставила нам. Между тем является Андроников с новыми оттисками и говорит, что исправлено им. Но Николаю Кирилловичу Соколову⁹⁸⁵ говорил, что они отпечатали 140000 экземпляров и надеются тысячи четыре сер. получить, отчего навязывал каждому благочинному по 2000 экземпляров с премией в пользу их и в пользу попечительства. Не желали бы мы, чтобы он надувал нас. И то он представлял нам житие Геннадия, в конце его было написано, что он списал с Муравьева буквально. Комитет не разрешил печатать; ибо это контрафакция. Андроников явился с выговором и между тем переделал подпись, показывая, что он будто написал, что это житие взято с подлинника, хранящегося в приходской церкви, откуда заимствовал и Муравьев. Я обличил его.

1860 г., ноября 3-го дня. Слухи у нас носят, что Сергия⁹⁸⁶ нашего думают назначить в Курск. Ждём при-
—78—

езда Никандра, который, может быть, объяснит что-либо о сём месте. Исидор, между тем, пишет к Лаврентию, почему он не едет в Петербург, а Лаврентий говорит: „не поеду, пока не заместят все архиерейские места“.

Хотя преосвященный Димитрий и одобрил для печати жизнь св. Тихона, мной составленную, но Урусов остановил, говоря, что Государю Императору угодно, чтобы это дело хранилось в секрете. Но как секрет может простираться на жизнь?

Макарий говорил, что от монастыря в Рязани он получал до 800 руб. серебром, что с Смарагдом⁹⁸⁷ можно жить, только он не любит церемоний и хитрости, но держит себя далеко. На

загородный дом с духовенства добровольных приношений собрал более 12000 серебром и выстроил затейливый дом. Ювеналий ещё не приезжал из Вологды. Муравьев также, вероятно, не заедет в Лавру, должен был 30-го октября приехать в Москву.

Во время вакации Алекс. Васильевич спрашивал Гаевского, не двинут ли Ректора Академии нашей? Гаевский отвечал, что Митрополиты спрашивали, но он сказал, что не находит полезным часто сменять Ректоров Академии⁹⁸⁸.

1860 г., ноября 7-го дня. Прилагаю Вам полученное мною из Костромы письмо анонимное, вместе с конвертом. На печати изображён человек, плывущий в лодке и кругом надпись: я погиб, если ты меня оставишь. Хотя в письме почерк испорченный, но всё видно, что адрес делала другая рука, уже по самому отчеству моему.

Мне кажется, не надобно бы Сергию⁹⁸⁹ отказывать от своего имени; прикажите ему всегда докладывать, но в приёме отказывайте сами. А то Вы прикажете заранее не принимать никого, и думают, что Сергей от себя это делает. Согласен, что это Вам беспокоит, но устраните многие неудовольствия. А в то время, как Вам докладывать неудобно, пусть просит подождать, когда можно до-

—79—

дожить, а не отказывать. У митрополита Московского почти никогда не бывает отказу просителям в приёме, кроме болезни, когда лежит он в постели. Ждут по четыре по пяти часов, но отказывать не позволяет. Это устраняет повод и к произвольному действию прислуги и к подозрению их корыстного недокладывания. Неосторожность Сергия состоит в том, что он от себя отказывает, от своего лица, и притом иногда по собственному соображению, иногда он даже говорит о том, что просьба не будет исполнена. Хотя бы он и правду говорил, но не нужно этого высказывать. А случалось и так, когда он скажет, что дело не исполнится, а Вы делали, и это подавало повод думать, что он действует по личным видам. Поэтому, мне кажется, простой приказ докладывать всегда Вам прямо или несколько погодя, устранит очень много неудовольствий, и

избавит и самого Сергия от нареkania, и других от мысли, что он правит Епархией. Как помните подобная фраза сказана была князем Долгоруковым. Я несколько не сомневаюсь в бескорыстии Сергия, но думаю, что есть неосторожность в его обращении с приходящими к Вам, которая подаёт повод к таким толкам. Мне бы даже не хотелось, чтобы Вы огорчали его сообщением сего письма и моих мыслей, а сделали бы распоряжение впредь.

Вчера был Муравьев, но нового ничего не привёз из Киева; об Арсении говорит умеренно, что он хочет быть со всеми в ладах. И действительно в Москве Арсений говорил, что он в Туле не заедет к Алексею за дурной приём Исидора, а между тем пробыл у Алексея двое суток и служил в Покров. Здесь сказал: увы! о том, что Муравьев в Киеве, а там был у него с визитом, предлагал свой дом ему для помещения вместе с собой, и разрешил крестный ход на колодезь на его земле ископанный. Алексей на 22-ое октября приехал в Киев и пробыл там до 25-го числа. Исидора продолжает Муравьев ругать и, между прочим, рассказывал, что Исидор сказал Леониду Московскому: „предлагаю Вам Епархию, в которой я родился“. Но Леонид отказался от этой высокой чести.

Мне кажется редактором неофициальной части можно
—80—

бы сделать протоиерея Беляева, Человек, много сведущий. Магистр Дмитрий Казанцев, назначенный к Вам в семинарию, по частным известиям, скончался. Он был племянник Никодима⁹⁹⁰. Отец Авель дал мне для доставления Вам второе издание своей книги: общежительная Саровская пустынь. При случае перешлю.

1860 г., ноября 17-го дня. Наш профессор философии Кудрявцев вызван митрополитом в Москву к графу Строганову⁹⁹¹, который предлагает ему прочесть Государю Наследнику Логик и историю систем философских; логику, более практическую, а историю систем философских с особенным указанием влияния философии на законодательство. Предложение, конечно, лестное для Куцрявцева, делающее честь нашей Академии, но не знаю, как

его выполнит Кудрявцев. Он Логике никогда не читал и не занимался ею; историю философии читал только древнюю до Платона и ту знает неудовлетворительно. Для выполнения задачи требуется отличное знание Всеобщей Истории, которого он не имеет. Правда, что он очень умный человек, и с светлой головой. Но без знакомства с науками читать их пред Наследником, среди просвещённых судей, было бы слишком дерзко. Понятно, что митрополиту хочется этого. Но, кажется, лучше бы избрать Карпова и даже Чистовича. Открывая теперь кафедры философии, не находят наставников. Гилярову Министерство Народного Просвещения позволяет оставаться цензором, только бы он согласился читать философию в Университете Московском, – исключение, делаемое для него одного. Здесь теперь Никандр. Новость привёз ту, что положено уничтожить обеды после посвящения архиереев. Начали с него, воспользовавшись трауром, и положили и впредь поступать также. Никандр хотел пригласить одних членов Синода, и на это Исидор не согласился. Какой-то священник Петербургский подал в Синод просьбу о разрешении ему вдовому вступить в новый брак, ссылаясь

–81–

на слова Апостола: „подобает епископу быти единыя жены мужу“, т. е. не иметь зараз двух жён, а по одной бы и переменить их. Говорит, что Государь предлагал было объявить о дозволении желающим принимать священство без брака, но Исидор не согласился на сие, говоря, что пример Горского не может служить руководством, ибо он поседел уже над книгами и потому может принять сан без опасения за последствия.

Касательно Курской епархии Никандр говорит, что митрополит Московский рекомендовал Викария Леонида и Сергия Ректора, но ничего не решено, яко бы. Касательно преобразования духовных училищ Исидор имел разговор с Государем, и доказывал ему цифрами, что образование хорошо в семинариях именно; в Петербургский Университет из 70-ти семинаристов принято 40, а из 260-ти гимназистов 70-то; и дело остановлено ни на чём. Государь заметил холодность народа при погребении Императрицы, а сам очень усердно молился, и

когда простился с Матерью он и Жена, то поцеловал Жену и все лица царской фамилии после того целовали Государя и Государыню.

Муравьев выжил Герасима из Троицкого подворья в Петербурге. На его место назначен иеромонах Агапит, начальник больницы монастырской.

Иоанникий ещё не приезжал в Петербург, и неизвестно будет ли он епископом; ибо Исидору хочется поручить ему чтение Догматики.

1860 г., ноября 21-го дня. Вчера был здесь Урусов с Путятиным и Николаем Алекс. Сергиевским. Не знаю, с чего и начать Вам повесть о новостях. Членами Синода уже подписано назначение Ректора нашего в Курск. Государю, кажется, ещё не докладывали, если это не сделано в четверг. Викт. Дмитр. Кудрявцева обнадёжил Строганов, что его пригласит читать философию Государю Наследнику с Нового года. Ник. Кириллович Соколов, наш бакалавр, едет к Путятину на место Н. А. Сергиевского, который остаётся в Петербурге пока при Синоде в надежде в следующем году быть директором Морской гимназии. – Граф Толстой старается сблизиться с Московским, потому что Исидор просто не слушает его,

–82–

хотя бы согласно с ним думали и прочие члены младшие. Назначение Исидора было делом Бажанова⁹⁹² вопреки желанию и Толстого и Московского. Но нельзя сказать, чтобы была урядица в делах духовных. Обер-Прокурор зимний и летний идут разными путями и летний ныне хотел совсем удалить зимнего.

Путятин говорит, что Наполеон хотел только попугать Папу, и может быть приготовить ему место в Сирии, но теперь поддерживает его, и против воли его движение сделалось так сильно. Он хитрит, но кажется, сам обманется. Нельзя и понять, что он затевает теперь. Очень был недоволен конференциями Варшавскими. Его агенты действуют в Варшаве и Государь не мог принять бала в Варшаве, ибо все дамы польские решились не быть, не мог быть и в спектакле; ибо все места откуплены были поляками, с тем, чтобы не идти самим и другим не дать

возможности быть, а между тем шесть человек забрались вверх и полили жидкостью лампу, чтобы распространилось удушающее зловоние.

Когда Австрийский Император, очень обласканный Александром, стал просить содействия военного, Александр отвечал, что он всей душой, но народ его никогда после Крымской кампании. Болгары обратились к французскому Императору с просьбой принять их под своё покровительство, решаясь принять католичество, потому что им не дают патриарха. А в патриархи они просили себе Парфения, окончившего курс в нашей Академии в 1850 году и теперь епископа в Македонии.

Ник. Алек. Сергиевский сказал Соломону: „почему Болгарам не позволяют совершать богослужение на своём языке“? Соломон отвечал: „да понадобилось бы 5000 кругов церковной службы, а на какие суммы выдать их“? Сергиевский отвечал: „чем посылать чиновников на Восток и давать им 10000 руб., лучше послать на эту сумму круги церковные“. Соломон переменял речь. Он готовит отчёт, где восхваляет Халкинское училище и рекомендует по его примеру устроить у нас. „Так неужели

—83—

Вас посылали за тем, чтобы осмотреть училища в стране, где пало всякое просвещение и нравственность?“ Соломон просил переменить разговор, а граф Толстой сказал, что хорошо каждый год посылать туда чиновников. — Урусов говорил касательно преобразований в наших заведениях, что коренных сделать нельзя по недостатку сумм; достаточно уничтожить всеми признаваемые злоупотребления и улучшить содержание наставников.

П. В.⁹⁹³ Долгоруков издал журнал в Лейпциге под заглавием „будущность России“, где доказывает, что в России должно быть конституционное правительство и прилагает биографии современных лиц знатных России.

В Лондоне проживает теперь один диакон, бежавший от Антонина из Афин, и готовит при помощи Герцена пасквильную брошюру о русском духовенстве. — У П. В. Долгорукова возник

процесс с князем Воронцовым за требование с князя Воронцова 15000 руб. серебром за то, чтобы не писать биографии его отца. Хотя письмо было анонимное, но доказали, что оно руки Долгорукова. Теперь Долгоруков куда-то скрылся. Процесс начат в Париже, но Воронцов предварил и Английское общество о Долгорукове, как негодном человеке.

Юрий Голицын⁹⁹⁴ почти ходит по миру. Сначала нанял великолепную квартиру в Лондоне. На акциях устроилось общество для образования хора певчих и регентом сделан Голицын с 60000 фран. жалованья. Но общество лопнуло, ибо не ходили на концерты, и теперь Голицын живёт в двух комнатах. Присылал к Лондонскому священнику шубу свою и воротник от салопы жены на продажу.

Васильев рассказывал, что Долгоруков на первой неделе говел у него, исповедовался, как самый добрый христианин и вдруг к его изумлению в понедельник на второй неделе разослана была его книга „Истина о России“ по всем книжным магазинам.

—84—

Софония⁹⁹⁵ возвратился из Рима; на его место послан Палладий⁹⁹⁶, бывший в Китае.

Путятин хлопочет об открытии Миссионерского училища и именно в Грузии, хотя в малых размерах. Он говорит, что нет нужды преподавать там восточные языки, ибо всё изучать нет возможности, и книжное учение всё-таки не вознаградит живого. Языки будут изучать на месте уже. Плодов этого училища, по его мнению, нужно ожидать через десятки лет. — Слышно, что Ключареву⁹⁹⁷ предлагают быть Ректором Академии Миссионерской. Читали ли Вы в „Отечественных Записках“: „Шумский из записок священника, где описано Грузино, Аракчеев и Фотий?“

Князь Орлов⁹⁹⁸, говорят, помешался. Председателем Государственного Совета, думают, будет Панин.

Проект взаимного застрахования — доброе дело, но я здесь не судья. Одно мне представляется: домов духовенства немного, будет ли сбору страхового достаточно для покрытия утрат от пожара?

1860 г., декабря 1-го дня. Говорят, что наш Ректор утверждён ещё 22-го числа. Кандидатами в Ректора будто бы представлены Игнатий⁹⁹⁹, протоиерей Горский и Порфирий¹⁰⁰⁰.

Нафанаил Архангельский проехал в Петербург, говорят, хлопотать об изменении своего назначения.

Несколько дней тому назад был здесь Иоанникий. Новый Ректор Петербургский непредставителен. Исидору, видно,

—85—

хочется собрать около себя Тульскую партию¹⁰⁰¹, но найдёт ли достаточное количество способных людей? Новый Ректор Киевский Филарет отказывается от профессорства. Что у Вас за общество распространения просвещения? В Уставе указаны только формы, а образ действия для распространения просвещения совершенно умолчан. Об участии духовенства не говорится, а между тем говорится, что члены общества, будут бесплатно преподавать в школах, которые они заведут. Неужели по сёлам они распространяют своих членов? Мне кажется, или сами члены не поняли, чего они хотят, или прикрывают что-либо иное.

Ожидаем приезда Великой Княгини Ольги Николаевны на этих днях в Лавру; говорили и о приезде Михаила Николаевича.

Граф Толстой дал 1000 руб. семинаристам Московским на устройство более тёплой одежды. Елагин пишет, что из жизни Тихона исключена 6-ая глава, говорящая о нетлении одежды Тихона и его чудесах. Он называет это сердцем жизни, но я не так думаю. Сущность в самой жизни.

Дошла ли до Вас жизнь св. Иоанна Златоустого – перевод с французского, сделанный одним здешним иеромонахом? Я могу её выслать. Она поучительна и для пресвитеров, и для епископов. Я бы желал, чтобы она более распространилась в духовенстве. Писал её какой-то католический миссионер.

1860 г., декабря 2-го дня. Письмо Ваше от 28-го ноября вместо среды пришло ко мне в пятницу, прокатившись в Москву со всей Костромской почтой. Бумаги о Викторине¹⁰⁰² здесь нет.

Слышал я, что Обер-Прокурор весьма полюбил Фотия¹⁰⁰³ за его проект о преобразовании семинарий, который Алек. Вас. назвал схоластическим и несносным для чтения.

—86—

Тогда же Толстому хотелось вызвать его поближе. Ректору Указа ещё не приходило. Ректором будет у нас Игнатий, Порфирий на его место, Михаил на место Порфирия. Таково общее чаяние.

Императрица покойная сделала завещание, чтобы её анатомировали, дабы узнать какая была в ней внутренняя болезнь, не понимаемая докторами, дабы они могли помочь её детям, если в них она будет обнаруживаться. Замечательный пример материнской любви! По анатомировании не нашли в ней совсем той болезни, против которой её лечили. Целы и лёгкие её, только в горле нашли некоторую склонность к чахотке. Когда перед смертью её, стали дети плакать, она сказала: „не мешайте мне; я иду к Отцу Вашему. Ваши слезы меня возмущают“. Долго ей боялись предложить причаститься, но когда упомянули о сём, то она с радостью согласилась и только просила разрешить: может ли она без приготовления причаститься?

Великая Княгиня Ольга Николаевна не будет здесь. Врачи отсоветовали.

Николай Кириллович Соколов отпущен за границу на два года с сохранением жалованья и оклада, и с выдачей единовременной годового оклада на подъём и покупку книг, нужных для его занятий, и послан он для изучения новейшей церковной истории. Всё дело и с докладом Государю сделано в несколько дней.

1860 г.; декабря 5-го дня. Всё ещё решения Ректору не приходит. С почты до почты ждём мы Указа, а он не даётся в руки. Леонтий¹⁰⁰⁴ писал от 23-го, что уже утверждён о. Ректор Курским; почему же так долго не присылают Указа? Преосвященный Александр,¹⁰⁰⁵ говорят, проехал прямо на Петербург. Слухи есть, что о. арх. Макарий Зимин¹⁰⁰⁶ после 11-ти летнего процесса признан невинным, и решено восстановить его в первобытном звании.

—87—

Митрополит наш наконец признался, что он слишком поспешно поступил с Герасимом, экономом подворья Троицкого

в Петербурге, послушавшись того, что напутал Андрей Николаевич Муравьев. Неприятное впечатление на поклонников и поклонниц митрополита Московского сделало то, что Великая Княгиня Ольга Николаевна заставила его 1-го декабря служить панихиду по покойной Императрице и потом пригласила его обедать к себе. Чают видеть тут предвестие смерти. У нас вчера смерть подкосила студента, младшего сына Константина Петровича Успенского¹⁰⁰⁷. Не более двух дней он был болен сильным тифом. О! если бы студенты вразумились сим! Дух их принимает направление, всё более и более расходящееся с целью их образования. Завелись так называемые литературные вечера, проще комедии; к ним готовятся, ими занимаются, а классы остаются часто почти пусты, к богослужению также, если и ходят, то на краткое время. Может быть Игнатий лучше сдержит студентов, несмотря на мягкость его характера. Он не побоится потерять популярность, за ней не будет гнаться. Будучи благочестив в душе своей, может быть, передаст более благочестия и студентам. Он небоязненно может правду говорить митрополиту о состоянии духа в Академии; ибо митрополит не обвинит его, а может быть, укажет средства. Был бы полезен и строгий пример над некоторыми студентами. Академия воспитывает для духовного звания и не обязана держать того, кто не оказывает расположения к сему званию. Головины наконец оставили старый дом матери и перебрались в соседство Гавриилу Павловичу в ноябре нынешнего года. Но перед тем Александр Павлович помешался, и несколько времени жил в лечебнице сумасшедших Красовского. Теперь оправился. Он поджигал старый дом и сжёг векселя у Марьи Павловны, в припадке болезни. И как не сойти с ума от совершенного бездействия?

Во Влахернской общине поселилась была бывшая начальница Дивеевской пустыни, но Елисавета Андреевна выжила её вон, и теперь она превитает здесь, ища себе места.

—88—

1860 г., декабря 8-го дня. Послал я Вам Златоуста жизнь. Своим примером он да поддержит Вас в пастырской деятельности! Может быть, в новом архимандрите Иннокентии

Вы найдёте себе подкрепление. Ему нужно давать более дела; а человек способный. Дивлюсь я, что Вы не знаете об обществе распространения просвещения в Костроме, которое публикует свой проект в „Московских Ведомостях“ и говорит уже об утверждении начальства.

Сергиевский не возвратился с Путятиным, потому что Морское Министерство не согласилось признать его чиновником особых поручений при Путятине. Он надеется занять место директора Морской Гимназии, которая откроется в августе будущего года с 3000 сер. жалованья и готовой квартирой. 5-го числа он опять воротился в Москву и привёз митрополиту известие о том, что о. Ректор наш 3-го декабря утверждён Государем.

Об преосв. Александре здесь слухи, что он вызван в Петербург.

Об покойной Императрице говорят, что она умерла, прижимая к груди мантию о. Серафима Саровского. Перед тем эта мантия возложена была на больную дочь Императора, которая и получила исцеление. Сам Государь отнёс её Матери.

Государь, говорят, согласился на назначение определённой суммы на содержание Двора. Кудрявцеву пришёл формальный вызов от Строганова в преподаватели Наследнику на 1861-й год с жалованьем 2500 руб. сер. и сверх сего присланы ещё на путевые издержки 500 руб. Приехать ему велено в конце декабря.

1860 г., декабря 12-го дня. Указа Ректору всё нейдёт как нейдёт. Между тем митрополит вызвал Александра Васильевича в Москву под предлогом чтения перевода Св. Писания. Но думаем не для толков ли о Ректорстве. Мудрое правило И.М. Высоц.¹⁰⁰⁸ сказанное Вам, оправдывается здесь. Потворство слабостям только увеличивает требовательность студентов. Не исполняя сами обязанностей

—89—

своих, постоянно выражают неудовольствие на действия других и чем всё это кончится – Бог весть, если не приберёт их твёрдая рука и не отделит плевел от пшеницы.

Читал я в газетах циркуляр к дворянству Вашего Губернатора, об учреждении воскресных школ, где он рассчитывает на Ваше просвещённое содействие. Если он сделал это, чтобы у неблагонадёжного общества просвещения предвосхитить инициативу этого дела и иметь его под своим надзором, то это тактика очень хорошая. Естественно, что теперь учителями будут духовные. Непременно надобно позаботиться познакомить духовных с новым методом преподавания азбуки. Светские в месяц выучивают читать и писать. Нужно бы посоветоваться с директором гимназии и в семинарии сделать что-нибудь вроде класса педагогики, хоть по воскресеньям, где бы ученикам Богословия указать этот способ обучения грамоте. Укажите Ректору на необходимость этого, и пусть он займётся сообщением правил преподавания. Надобно поставить в уровень с современными требованиями учеников. Директор гимназии может сообщить Ректору, откуда бы познакомиться с новыми методами. А то постоянно ругают духовных за их дурную методику. В самом деле, в три года с трудом выучивают только читать и писать в деревенских школах, потому ученье есть мученье. Нужно указать метод преподавания и сельскому духовенству.

1860 г., декабря 15-го дня. Александр Вас. возвратился из Москвы. Изумляет рассказами о митрополите, который субботу, воскресенье и понедельник сидел с ним непрерывно часов по 12-ти за переводом. О том, кто будет у нас Ректором, молчит, но чуть ли не сам Алекс. Васильевич. Между тем наши студенты отправили письмо к Урусову за своей подписью просить в Ректора инспектора. Удивляюсь и глупости их и дерзости. Николай Алекс. Сергиевский привёз журналы заседаний Комитета преобразования училищ духовных. Часть их дана на рассмотрение Алекс. Вас., а другая Сергиевского с тем, чтобы они представили своё мнение митрополиту. Сей вздыхает о России. Дело о крестьянах внесено в Государственный Совет и положено его пересмотреть в пять заседаний.

—90—

Митрополиту хочется, чтобы одержало мнение тех, которые желают постепенного введения нового порядка.

1860 г., декабря 29-го дня. Наконец Ректор вчера получил Указ о своём епископстве с посвящением в Москве. Ему хочется подождать Евсевия Иркутского, который в начале праздника должен быть в Москве. Вопрос о том, кто будет у нас Ректором доселе не решён для нас, и мы носимся в области предположений. Здесь гостит Н.А. Сергиевский, получивший поручение от графа Толстого войти в сношение с Московским духовенством для собрания мнений о проекте преобразования семинарии и выслушать мнение Московской конференции и потом представить всё на усмотрение митрополита. Разумеется, конференция—это Ректор, инспектор и Горский и как бывает в таком случае всё только оспаривается. И потому все меры для улучшения нравственности критикуются.

Вслед за Московским митрополитом изгоняют духовников, не допускают чтения назидательных книг и пр. и пр. Им нужна одна казённая нравственность, нравственность формы, а не духа, одной внешности, на которой далеко не уйдёшь.

Н.А. Сергиевский, может быть, поедет с Урусовым по южным и западным епархиям для обзора учебных заведений.

Статья брата Михаила¹⁰⁰⁹ о переводе Лондонском Библии пошла в ход и перепечатана в „Северной Пчеле“ и „Московских Ведомостях“.

Сейчас получил приглашение от о. Наместника обедать по случаю приезда Преосв. Александра из Костромы, и это было извещение о его приезде. Его не видал ещё.

Прот. М. Беляев

Попов И.В. Религиозный идеал св. Афанасия¹⁰¹⁰ //
Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С. 91–123 (2-я
пагин.). (Окончание.)

–91–

VI. Религиозный идеал св. Афанасия и вопрос о природе Сына Божия

В предшествующих главах было выяснено, что основным предположением религиозного идеала св. Афанасия служит идея противоположности Творца и твари, Бога и мира в отношении к бытию. Бытие в истинном смысле принадлежит только Богу; существование мира, введённого творческой силой из ничтожества в сущность, призрачно. Его вернее назвать прямо небытием. Всё, что есть в мире устойчивого, положительного, доброго и прекрасного обязано своим существованием причастию Божества. Отсюда, освобождение от свойств тварной природы через приобщение Божеству, обожение служило идеалом, одушевлявшим св. Афанасия. Условием обожения призрачно-существующей и ничтожной человеческой природы служит её существенное единение с Божеством, проникновение Божества во все её изгибы и фибры. Адам до грехопадения проводил богоподобную жизнь, потому что в душе его обитал Дух Св. Человечество Христа было обожено силой ипостасно соединившегося с ним Слова. Искуплённые обожаются потому, что, став причастны Богу в человеческом теле Христа, они сделались носителями Его Духа. В первые четыре века христианства много спорили о природе Сына Божия, много было высказано противоположных взглядов,

–92–

но в разнообразии мнений по этому вопросу была общая черта. Все партии, за исключением гностических, видели в Сыне Божиим одновременно Творца и Искупителя, потому что само искупление мыслилось, как восстановление первоначального совершенства человека и природы. Эту же мысль неоднократно высказывает и св. Афанасий. Отец всё предал в руки Сына, „чтобы, как всё Им сотворено, так всё о Нём же могло и

обновиться... Прилично было, как в начале создания Им, так при исправлении о Нём же всему прийти в бытие с той разницей в выражениях, что, в начале Им пришло в бытие, а в последствии, – когда всё пало, Слово стало плотью и облеклось в плоть, – в Нём всё обновилось¹⁰¹¹. Имея в виду основное предположение догматической системы Афанасия и его религиозный идеал, не трудно понять, на какую сторону должен был склониться св. отец в великом арианском споре, какую из двух противоположных природ должен был он приписать Творцу и Искупителю мира. Оставаясь логически последовательным, он никак не мог склониться к арианскому решению вопроса, потому что учение о происхождении из ничего Творца делало для него абсолютно непонятным возникновение мира, а признание тварности Искупителя лишало всякой надежды на осуществимость его религиозного идеала и низводило само христианство в разряд политеистических религий. Таким образом, к борьбе с арианством Афанасия побуждал чисто религиозный интерес, и следы этого в большом количестве сохранились на страницах его полемических трудов.

Творение состоит в том, что истинно сущее сообщает своё бытие ничтожеству. Поэтому Творцом может быть только Бог. Существо тварное, получающее своё бытие извне и едва удерживающее его за собой в постоянной борьбе с силой, влекущей его в прежнее состояние ничтожества, очевидно, не может сообщать бытия, в котором само нуждается, чему-либо другому. Отсюда „ничто созданное не есть причина творящая“. Священное писание и простой опыт подтверждают этот философский вывод.

–93–

Слово Божие не называет творцами ангелов и не приписывает им творческой деятельности. Опыт показывает, что человек в своей деятельности обрабатывает уже данное вещество, но не в силах создать его вновь. Правда, части творения весьма разнообразны по своим достоинствам и силам. Однако, в отношении к бытию они совершенно одинаковы. „Поэтому одни из них не служат причинами творящими, а другие не созидаются первыми“. Естественным заключением из этих

посылок является признание божественности и самобытности природы Творца. „Если, говорит Афанасий, обращаясь к арианам, если, по вашим словам, Творец произошёл из несущего, то каким образом возможно Ему соделать сущим несущее“¹⁰¹²?

Религия, поставляющая человека в отношение к существу тварному, не может быть абсолютной. „Если Спаситель мира есть существо, происшедшее из ничего, то истина, сообщённая Им людям, не может быть непреложной, не допускающей сомнения, и Евангелие Его – вечным и неизменным. Если Спаситель есть одно из творений, то о Нём никак нельзя сказать, что, познавая Сына, мы познаем Отца. При этом допущении Он не может быть признан Образом Отца, „ибо какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим это в бытие? Или какое возможно подобие у Сущего с несущим, имеющим уже тот недостаток, что некогда не имело бытия и помещено в число вещей сотворённых“¹⁰¹³? Далее, всему тварному свойственна изменяемость, которая не случайно, а логически связана с самой природой твари. На пороге своего существования, при переходе от небытия к бытию, она уже претерпевает перемену в своём состоянии, и с этого момента изменяемость становится её постоянным уделом. Потому то всё тварное подчинено закону постепенного развития и совершенствования. Если Спаситель создан Богом из ничего и подчинён общему закону изменяемости, то Он не может быть Образом неизменяемого Бога, – Образом, в котором можно было бы созерцать славу Отца. Изменяемость предполагает нескончаемый

–94–

прогресс. Спрашивается, в какой момент своего бытия Спаситель достигает той степени богоподобия и богопознания, которые необходимы Ему, чтобы стать учителем истины для прочей твари. И могут ли познающие Бога по образу изменяемого и усовершенствующегося Искупителя когда-нибудь получить уверенность, что им сообщено вечное Евангелие и окончательная истина? Существо развивающееся и усовершенствующееся в каждый последующий момент может

возвыситься над тем, что было возведено в качестве абсолютной истины Им же Самим в предшествующий момент¹⁰¹⁴. Доказательством этого служит Ветхий Завет. Данный через ангелов, он не мог быть окончательной истиной и потому был упразднён Новым Заветом¹⁰¹⁵. Таким образом, учение ариан о тварной и изменяемой природе Логоса с необходимостью ведёт к отрицанию абсолютного характера самой христианской истины.

Наконец, если бы Испытателем было тварное существо, то обновление искупленных было бы невозможно. Освободиться от свойств конечной и тленной природы и получить участие в свойствах божественной жизни можно только вследствие тесного соединения с Божеством, Которое Своим присутствием истребляет все недостатки конечного и даёт в причастие Самого Себя твари. Утверждать, что человеческая природа может *обожиться без Бога*, действием одной, хотя бы и самой совершенной твари, значило бы допускать *contradictio in adjecto*. Так как все религиозные упования св. Афанасия сосредоточивались на идеале обожения, то он жаждал метафизического общения с Самим Богом. Признать справедливость арианства для него было равносильно тому, чтобы отказаться от самого возвышенного и обаятельного в христианских упованиях. „Если бы Слово, говорит он, будучи тварью, соделалось человеком, то человек всё ещё оставался бы тем, чем был, не сочетавшись с Богом“¹⁰¹⁶. „Не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облёкшийся в

—95—

тело не был истинное по естеству Отчее Слово. И как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в которую облеклось Слово, не была по естеству человеческая (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего), так не обожился бы человек, если бы соделавшийся плотью не был по естеству сущее от Бога, истинное и собственное Слово“¹⁰¹⁷. „Если бы Сын был тварь, то человек всё ещё оставался бы смертным, не соединяясь с Богом, потому что тварь не соединила бы тварей с Богом, сама требуя для себя

соединяющего, и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении¹⁰¹⁸. „Так как природа разумных тварей одна и таже, то никакой помощи не будет твари от твари, потому что все твари имеют нужду в благодати от Бога“¹⁰¹⁹.

Все частные моменты обожения представляют собой, по учению св. Афанасия, простой результат или естественное последствие метафизического единения человека с Богом, Его наития и обитания в душе и теле человека. Отсюда ясно, что при отрицании Божества Исккупителя спасение в его частных моментах теряет своё рациональное обоснование и должно казаться невозможным, неосуществимым.

Так как нравственное единение человека с Богом основывается на единении существенном или метафизическом, так как тварь усыновляется Богом только в том случае, если в ней обитает Сын Божий по естеству, то и оно, по учению Афанасия, недостижимо, если Исккупитель есть существо тварное, а не действительный и истинный Сын Божий. „Без истинного Сына невозможно было бы сыноположение“¹⁰²⁰. „Будучи по естеству тварями, не со-делались бы мы сынами, если бы не приняли Духа Сына, – Сына, Сущего по естеству и истинного“¹⁰²¹.

Обожение тела, состоящее в уничтожении принципа смертности, свойственного всему, созданному из ничего, воскресение и бессмертная жизнь тела по воскресении, обуслов-

–96–

ленные также соединением с ним Божества, становятся невозможными, если воплотилось для нашего спасения не Божество, а низшее сотворённое существо¹⁰²².

Из приведённых выдержек можно видеть, что св. Афанасий жаждал единения с Богом, „сильным в слове и в бытии“. Он искал религиозного отношения непосредственно к Самому Богу, открывающему абсолютную истину и дарующему твари истинное, устойчивое бытие, которое чуждо ей по естественному порядку вещей. Легко понять какой низменной и суетной должна была являться в его глазах религия ариан, с её

культом ангелоподобного существа, так близко напоминающего собой языческих героев, достигающих апофеозы своими трудами, подвигами и доблестью. Арианство, естественно, было для него ничем иным, как возрождением язычества, от которого только что освободило человеческий дух христианство. Для человека, ожидающего в будущем обожения собственной природы, надеющегося достигнуть славы, окружающей небожителей, и возвыситься до степени совершенств, которые приписывались арианами их Логосу, было психологически невозможно отказаться от непосредственного отношения к Богу для служения ангелу, хотя бы и самому высшему и совершенному. Это чувство прекрасно выражено в приведённых уже словах св. Василия Великого: „я сам тварь, но имею повеление сделаться богом, и не могу поклоняться твари“. Св. Афанасий неоднократно отмечает противный Слову Божию языческий характер арианской религиозности. По ничтожеству своей природы все твари равны, а потому ни одна из них не должна служить другой. Поэтому ангелы, являясь людям, обыкновенно не принимали от них поклонения, которое прилично одному только Богу¹⁰²³. Потому то, говорит св. Афанасий, „искуплению прилично было совершиться не через другого кого, но через Того, Кто Господь по естеству, чтобы нам, сотворённым через Сына, не исповедовать Господом иного и не впасть в арианское и языческое неразумие, послужив твари паче создав-

–97–

шего всяческая Бога“¹⁰²⁴. „Неприлично было совершить это через простого человека, чтобы, имея Господом человека, не стали мы человеко-поклонниками“¹⁰²⁵.

Мы указали логическую, неразрывную связь между верой в Богочеловеческую личность Искупителя и основными религиозными чаяниями, и упованиями св. Афанасия. Обаятельный и величественный идеал обожения не представлял собой, однако, особенности религиозного мирозерцания знаменитого защитника Никейской веры. Он был широко распространён на Востоке и оказывал могучее влияние на умы. Это он в большинстве случаев служил

скрытым практическим мотивом, сообщавшим столько силы, горячности, страсти и самоотвержения в отстаивании церковных догматов. Стремление отстоять его, инстинктивная потребность дать ему твёрдую опору в догматике двигали пером полемистов. Он просвечивает сквозь чуждые нам формы древней диалектики в полемических трактатах против докетизма, учения Ария, Аполлинария, Нестория. Он объясняет нам отчасти популярность богословских споров и странный на наш взгляд интерес к отвлечённостям, проявлявшийся в таких широких кругах. Эти отвлечённости были дороги, потому что в них видели залог осуществимости жгучих стремлений к бессмертной, сверхъестественной и сверхфизической жизни.

VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество

Св. Афанасий был почитателем и проповедником монашества. Возникает вопрос, в какой связи стоят эти аскетические симпатии с основными религиозными воззрениями св. отца. Все элементы для решения этого вопроса уже даны нами в предшествующих параграфах. Идеалом св. Афанасия было обожение человеческой природы вследствие соединения её с Божеством, достигаемого удалением от всего чувственного. Даже при поверхностном

—98—

знакомстве с Жизнью Антония¹⁰²⁶ не трудно видеть, что в лице этого подвижника св. Афанасий видел осуществление

—99—

своего религиозного идеала, человека, достигшего уже здесь, на земле, возможной для твари меры обожения.

—100—

Обожение предполагает собой, по учению Афанасия, два момента: во-первых, те физические изменения, которые испытывает человеческая природа вследствие своего общения с Богом, во-вторых, те средства, которыми человек с своей стороны может привлекать Св. Духа и сохранять общение с Ним. Начнём с последнего. Адам был носителем Св. Духа до тех пор, пока мысль его была устремлена к горнему и была свободна от омрачающего влияния чувственных страстей. Грех и все его физические и нравственные последствия состоял в

увлечении чувственностью. Отсюда следует, что для восстановления своего в чистоте первобытного состояния человек должен освободиться от возмущающего влияния чувственности. Эту мысль Афанасий формулирует с ясностью, не оставляющей желать ничего лучшего: „наше возрастание, говорит он, состоит в удалении от чувственного и в приближении к Самому Слову“¹⁰²⁷. Приведённые слова можно признать темой для Жизни Антония: в этом сочинении изображается постепенное удаление Антония от чувственного и соответственное приближение его к Богу.

Чувственное, отвлекающее человека от Бога, начинается уже в условиях жизни человеческого общества, приковывающих каждого из своих членов к земле, с большей силой оно действует в самом теле человека и, наконец, самую крепкую твердыню находит в его собственных страстях. В Жизни Антония описывается непрестанная борьба подвижника с чувственным вне его, в его теле и в его душе.

Постепенность возрастания Антония, изображённая в его жизнеописании, давно замечены исследователями¹⁰²⁸. Прежде

–101–

всего Антоний отрешается от имущества, налагающего на владельца земные обязательства. Большую часть своей земли он отдаёт сельскому обществу, к которому принадлежал, и этим освобождает себя от обязанности нести государственные повинности, остальное обращает в деньги и отчасти раздаёт бедным, отчасти оставляет для обеспечения сестры, но немного спустя он отдаёт бедным и долю своей сестры, помещая её в общежитие девственников. Выделившись из общества, Антоний подвизается сначала около своего селения. Достигнув некоторой зрелости здесь, он отправляется в находящиеся близ селения гробницы. Отсюда он уходит дальше в глубину пустыни и живёт там в развалинах какой-то крепости в совершенном уединении 20 долгих лет. Слава о подвигах Антония собирает сюда многочисленных учеников и посетителей из мирян. Чтобы избежать беспокойств, Антоний ищет уединения и находит его по указанию свыше во внутренней пустыне на расстоянии трёх суток пути от места его прежних подвигов. Удаляясь всё дальше

и дальше от людей, ища более и более полного уединения, Антоний старается освободить себя от всего, что могло бы отвлекать его мысль от размышлений о Боге. Он неохотно покидал свою келью для бесед с посетителями и одному из них сказал: „как рыбы, оставаясь долгое время на сухой земле, умирают, так и монахи, замедляя с вами и проводя время в вашем обществе, расслабевают. Поэтому, как рыбе должно спешить в море, так нам в гору, чтобы, промедлив у вас, не забыть того, что внутри“¹⁰²⁹.

На ряду с удалением от человеческого общества и уединением стоит усиленный пост и строгое воздержание от всего, выходящего из сферы необходимого для поддержания жизни. Антоний „испытывал стыд“, когда вкушал пищу, ложился спать, удовлетворял другим телесным потребностям. Он старался вкушать пищу наедине, потому что „стыдился“, если его видели утоляющим голод. Для того чтобы душа не увлекалась удовольствиями, но могла поработать своё тело, он советовал уступать телу

–102–

по необходимости и то на малое время, главное же внимание уделять душе¹⁰³⁰. Пищей для Антония служил хлеб с солью, свою жажду он утолял водой. Обыкновенно он вкушал пищу однажды в день по захождении солнца, иногда же по два и даже по четыре дня он вовсе не принимал пищи.¹⁰³¹ Он никогда не мылся, даже не погружал в воду ног, кроме крайней необходимости; никогда не умащал своего тела елеем. Нижней одеждой ему служила власяница, верхняя была сделана из кожи. До самой смерти он не переменял этих одежд. Во время сна он довольствовался простой рогожей или же просто ложился на голой земле.¹⁰³²

Строгое воздержание и пост важны не сами по себе. Они служат средством очищения души от чувственного, от чувств и желаний, стоящих в связи с телом. В этом случае Антоний руководился тем воззрением, „что душевные силы укрепляются, когда ослабевают телесные удовольствия“¹⁰³³. Чистый ум, ум свободный от власти и омрачающего влияния раздражительности и похоти – вот идеал, к которому должен

стремиться человек. В этом Афанасий видел естественное состояние души, – то состояние, в котором душа вышла из рук Творца и которое она сохраняла до грехопадения. Св. Афанасий изображает Антония совершенно свободным не только от дурных, но и от всяких, даже безразличных в нравственном отношении движений чувства. Когда Антония извлекли силой из его уединения, то все были удивлены его бесстрашием. „В душе его та же была чистота нрава: ни скорбью не был он подавлен, не пришёл в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло его вывести из обыкновенного естественного состояния“.¹⁰³⁴ Таким образом, подвижничество Антония было не простран-

–103–

ственным только удалением от условий человеческого общежития, не внешними только аскетическими упражнениями, но и чисто внутренней борьбой с чувственностью и вызываемыми ей нечистыми помыслами.

Обратной стороной удаления от чувственности было приближение умом к Слову. Умом монах живёт на небе, а не на земле. Поэтому Афанасий обыкновенно называет монахов, собравшихся вокруг Антония, „вписавшимися в число живущих на небесах.“¹⁰³⁵

Что же служило целью подвижничества? Чего, каких благ надеялся достигнуть подвижник, удаляясь от чувственного и приближаясь умом к Слову? Последней целью его подвижничества было общение со Христом в Духе, соединение души с Духом Св., обнаруживающееся в разнообразных сверхъестественных духовных дарованиях, – одним словом то, что в своём учении об искуплении Афанасий называет обожением. До грехопадения единение души с Духом Св. достигалось устремлением ума первого человека за пределы чувственного мира и свободой его от чувственных страстей. В настоящее время воздержание от удовлетворения чувственных потребностей приносит те же плоды. В замечательном по

чистоте нравственного сознания послании Афанасия к монаху Амуну есть интересные в этом отношении слова. Св. Афанасий рассуждает здесь о сравнительной ценности брака и девства. Брак не составляет греха. Напротив „блажен, кто в юности вступив в свободный союз, естественной силой обращает на чадородие“. Спасение доступно как живущему в браке, так и девственнику, но *духовные дарования*, получаемые тем и другим, не равны. „Если кто изберёт путь мирской, т. е. супружество, то он хотя не заслужит порицания, *однако же не получит ни стольких дарований*, а в той мере, в какой сам приносит плод в тридесять. А если кто возлюбит путь чистый и премирный, то хотя последний сравнительно с первым суров и труден, однако же идущий им приобретает *чудные дарования*, потому что произрастил совершенный плод во сто“.¹⁰³⁶ Та

—104—

же мысль встречается и в Жизни Антония. Рассказав о видениях, которых был удостоен Антоний, Афанасий говорит: „подвижничество имеет *благие плоды*, и видения нередко бывают утешением в трудах.“¹⁰³⁷ „Антонию принадлежат только молитвы и подвиги, *ради которых* утешаем был Божественными видениями.“¹⁰³⁸

Дарованиями исцелений и предведения обладает не каждый монах, но каждый истинный подвижник имеет дарование „различения духов“. Молиться о ниспослании этого дарования ему вменяется в прямую обязанность.

Итак, подвижничество, по мысли св. Афанасия, служит источником духовных дарований. Некоторые частности Жизни Антония убеждают, что эта мысль была широко распространена в монашеских кругах и в своей крайности и исключительности могла вести к забвению и искажению чисто нравственных задач иноческой жизни. В глазах многих подвижничество было ценно исключительно в качестве средства для приобретения духовных дарований. Эти люди несли тяготы подвижничества с единственной целью приобрести этим путём дар пророчества, а вовсе не для того, чтобы святой жизнью угодить Богу. Они молились не о Божественной помощи в борьбе с грехом, а о даровании предведения¹⁰³⁹. Выше всего они ставили тех

подвижников, которые могли изгонять бесов, и наоборот тех, которые были лишены этого дара, они нисколько не ценили, хотя бы по высоте своего нравственного состояния они далеко превосходили первых¹⁰⁴⁰. Соответственно этому харизматики из монахов хвалились именно силой изгонять бесов и превозносились ничем иным, как даром исцелений. В Жизни Антония св. Афанасий оспаривает устами знаменитого анахорета крайности этого воззрения. Харизмы, будучи прямым результатом удаления от чувственности, не должны однако быть сознательно поставляемой целью, для достижения которой монах предаётся подвигам. Очищать свою душу от страстей и нечистых помыслов должно для того, чтобы угодить Господу, а не для

–105–

того, чтобы стяжать дар чудотворений, исцелений или прозрения в будущее.

Несмотря на полемику против крайностей этой идеи, сам св. Афанасий рассматривает монашество под тем же углом зрения. Чтобы понять, какой стороной монашество интересовало его более всего, нужно выяснить, какие черты монашеского идеала выдвигает перед нами на первый план панегирист св. Антония, какие черты в образе египетского анахорета останавливают на себе его преимущественное внимание, какими сторонами этого идеального образа он надеется возбудить наибольшее удивление в читателях. Не менее характерично и то, какие стороны идеала монашества остаются в тени или оказываются вовсе незатронутыми.

Монашество можно рисовать с весьма различных сторон. Наметим важнейшие из возможных точек зрения на предмет. В аскетической литературе монашество очень часто называется евангельской жизнью, т. е. жизнью, посвящённой выполнению так называемых евангельских советов – безбрачию и добровольной нищете. Преимущественное соответствие монашеского образа жизни учению Евангелия видели в безбрачии и отречении от собственности, как таковых. Смысл термина поверхностный. Будучи строгим девственником и раздав всё своё имущество бедным, вполне возможно

оставаться сосудом, красивым извне, внутри же исполненным всякой мерзости. Монашество могло бы быть названо евангельской жизнью в более глубоком смысле. В истории христианской церкви монашество представляет собой *первую попытку систематически провести в жизнь* то высокое требование Евангелия, по которому в нравственности ценно не столько дело, сколько мотив, не внешняя праведность, а сердце, освобождённое от страстей и чувств, из которых сам собой вытекает грех, как деяние. Удаляясь от общественной жизни, ища досуга и свободы от внешних развлекающих впечатлений, монахи посвящали свою жизнь систематическим трудам над очищением своего духа от внутренних источников греха. Этим они углубили христианскую мораль и, может быть, послужили важным фактором в истории человеческой культуры вообще, направив взор человека на его внут-

—106—

ренний мир и создав то тонкое понимание душевных движений, которым отличается культура европейских народов. В этом заключается самая великая заслуга монашества. В Жизни Антония эта сторона монашества подразумевается, но остаётся в тени. О ней говорится вскользь, пожалуй, даже общими местами.

Трудная внутренняя борьба с самим собой требует руководства со стороны опыта прошедших этот путь ранее. В подвижнической литературе не мало найдётся сочинений, посвящённых аскетике в тесном смысле, т. е. содержащих в себе практические правила и наставления, касающиеся борьбы с теми или иными определёнными пороками, страстями, дурными помыслами. В Жизни Антония этот элемент вполне отсутствует даже в тех частях, где автор говорит от лица самого подвижника, где приводятся беседы Антония с учениками и духовными детьми.

Подвижничество египетских пустынь не исчерпывалось одной нравственной борьбой с дурными страстями. Ему был присущ ещё мистический элемент: чувство непосредственного, внутреннего общения души с Богом. Своей нравственной и религиозной стороной подвижническая жизнь давала человеку

не одни лишь труды, огорчения и слёзы. Подвижники чувствовали по временам такой нравственный и религиозный подъём духа, который искупал долгие труды и лишения. Патристическая литература имеет произведения, которые вводят нас во внутренний мир подвижника с его страданиями и радостями. В Жизни Антония субъективный мир подвижника остаётся для нас закрытым: мы имеем здесь исключительно объективное изображение отшельника.

Вместо всего этого св. Афанасий сосредотачивает всё своё внимание на тех чертах анахорета, которые роднят его с харизматиком первых веков христианства. Св. Антоний в его изображении является исключительно носителем Духа Св., а содержанием Жизни Антония служит главным образом описание чудес, совершённых пустынником, его сверхъестественной власти над демонами и над неразумной природой, его сверхъестественной мудрости, его видений, его прозорливости и проявлений пророческого дара. Св. Афанасий изображает нам в лице преп. Антония носителя

–107–

Духа Св., человека, в котором обитает Бог. После того как Антоний пробыл в пустынном уединении 20 лет и этим достиг, по мысли автора, решительной власти над самим собою, по настоянию других он выходит из своего уединения „как тайник и богоносец из некоего святилища“ (*ὥσπερ ἔκ τινος ἁδύτου μεμυσταύωυημένος καὶ θεοφορούμενος*).¹⁰⁴¹ *Θεοφορούμενος* есть параллельное выражение для *πνευματόφορος* ¹⁰⁴², которым Афанасий обозначает обожествлённых в силу единства со Христом верующих. На это же указывает и то обстоятельство, что в Жизни Антония подвижник обыкновенно сопоставляется с ветхозаветным пророком. Образцом, которому Антоний стремился подражать, был пророк Илия¹⁰⁴³. Душу, достигшую прозорливости путём очищения от чувственных страстей, Антоний сравнивает с душой пророка Елисея¹⁰⁴⁴. Наконец, обычным названием для подвижника служило „человек Божий“, – эпитет, прилагаемый обыкновенно к пророкам¹⁰⁴⁵.

Как в лице И. Христа Божество, соединившееся с человечеством, истребляло смертность и склонность тела к

болезням, так чудесным образом Дух Св., обитавший в Антонии, сохранял ему здоровье, несмотря на крайне неблагоприятные условия его жизни. Св. Афанасий в нескольких местах обращает внимание читателя на это обстоятельство. После двадцатилетнего уединения в покинутой крепости, Антоний сохранил свой прежний вид. „Тело его не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами“¹⁰⁴⁶. В конце сочинения Афанасий говорит: „с юных лет и до старости соблюдавший равное усердие к подвижничеству, ни по старости не обольщавшийся дорогими снедями, ни по немощи тела не изменявший вида своей одежды, даже не омывавший ног водой, Антоний ни в чём однако же не потерпел вреда. Глаза у него были здоровы и невредимы

—108—

и видел он ими хорошо. Не выпало у него ни одного зуба, а только ослабели они в дёснах от преклонных лет старца. Здоров он был руками и ногами. Одним словом, казался бодрее и крепче всякого, пользующегося разнообразными снедями, омовениями и одеждами“¹⁰⁴⁷. Ста пяти лет он тихо и безболезненно почил в присутствии двух своих учеников.

Обитание Духа Св. в Антонии обнаруживалось в многочисленных духовных дарованиях. Среди них наиболее выдающееся значение принадлежит власти Антония над демонами. Беседы Антония с учениками, содержание которых Афанасий излагает в 16–43 главах, посвящены почти исключительно этому предмету. Согласно этим беседам, а также и повествованию о чудесах, совершённых Антонием, истинного монаха характеризует победа над демонами. Борьба со страстями и подвижничество в своих последних основаниях были для св. Афанасия борьбой с демонами. В этом отношении Жизнь Антония представляет собой полнейшую аналогию с литературными произведениями II и III вв., о которых было сказано в первой главе. Борьба с демонами с целью защиты своей нравственной личности от их вредного воздействия служит прямой задачей каждого монаха. Отсюда для монаха необходимее всего знать, „какие из демонов менее худы и какие хуже других, какой цели старается достигнуть каждый из них и

как можно низложить и изгнать каждого¹⁰⁴⁸. В своих поучениях к монахам Антоний делится с ними своими опытами и своим даром „различения духов“ (*διὰ τοῦ πνεύματος χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*).

Прежде всего демоны стараются отклонить человека от подвижничества. Для этого они напоминают ему об оставленных родственниках, о покинутых удобствах жизни, о трудах и лишениях подвижнической борьбы, о продолжительности её и слабости сил человека. Но монах должен помнить, что всё, покинутое им, и весь труд его подвига ничтожны в сравнении с вечной славой, которая ожидает претерпевших до конца¹⁰⁴⁹.

—109—

Потерпев неудачу в своём первом нападении на подвижника, демоны пользуются наклонностью человека к чувственным удовольствиям и стараются вовлечь монаха в блуд. Они внушают ему нечистые помыслы, раздражают члены, являются в образе женщин и мальчиков¹⁰⁵⁰. Но подвижник побеждает силой Христа. Слово Божие, соединясь в лице И. Христа с человеческой природой, произвело в ней ослабление чувственных инстинктов и этим дало возможность человеку противостоять искушениям, которые точкой оправления имеют чувственность: „Антонию содействовал Господь, ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу над диаволом, почему каждый истинный подвижник говорит: не я впрочем, а благодать Божия, которая со мной (1Кор.15:10)“¹⁰⁵¹. „Это в Антонии было действием силы Спасителя, осудившего грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, живущих не по плоти, а по духу (Рим.8:3–4)“¹⁰⁵². „Смысл этих выражений становится вполне понятным, если мы сопоставим их с учением Афанасия об изменении чувственной природы искупленных, являющемся следствием воплощения Слова Божия.

Третьей формой демонских искушений служат устрашающие привидения. Демоны являются к подвижнику целыми толпами, оглашают воздух громкими воплями, наносят монаху удары, принимают образ хищных зверей, ядовитых змей и разных чудовищ, бросающихся на отшельника с раскрытыми

пастями, иногда приводят в колебание келью¹⁰⁵³. Целью демонов в данном случае ближайшим образом служит изгнание подвижника из занятого им места подвигов. С этой целью демоны нападали, напр., на св. Антония после того, как он поселился в гробнице близ своего селения¹⁰⁵⁴. Во-вторых, демоны ищут божеского поклонения и устрашающими привидениями стараются произвести впечатление силы и могущества. „Демоны,

–110–

говорит Афанасий, когда видят людей в боязни, тем более умножают призраки, чтобы привести их в больший ужас и, наступая, уже ругаются, говоря: падши поклонитесь (Мф.4:9). Так обольщали они язычников, и те лжеименно признавали их богами“¹⁰⁵⁵. Наконец, путём устрашений они стараются произвести в подвижнике возмущение духа. Бесстрастие или апатию св. Афанасий признавал „естественным состоянием человеческого духа“, идеалом, к которому должен стремиться отшельник¹⁰⁵⁶. Демоны, напротив, вызывают в душе „боязнь, смятение, беспорядок помыслов, грусть, ненависть к подвижникам, уныние, печаль, страх смерти“¹⁰⁵⁷ и т. п. „Если видят монахов страшящимися и боязливыми, то ещё больше увеличивают боязнь привидениями и угрозами и, наконец, бедная душа мучится этим“¹⁰⁵⁸. Но опытные подвижники, каков был Антоний, оставались „неподвижными мыслью“, хотя бы в колебание приходил весь монастырь, в котором они жили¹⁰⁵⁹.

Так как борьба с демонами рассматривается в качестве главной задачи подвижника, то доказательство бессилия демонов, побеждённых Христом, составляющее едва ли не самую существенную часть бесед Антония, приобретает особенный смысл и значение. Подобно Ерму и вообще первенствующим христианам, Антоний внушает монахам, что боязнь демонов неприлична христианину и неосновательна. На страницах, посвящённых этому предмету, мы находим не догматическое учение, далёкое от жизни, а наставления, имеющие самый животрепещущий интерес и стоящие в самом тесном отношении к явлениям и задачам обыденной жизни инока. Вокруг Антония было очевидно немало боязливых,

которым подвижник надеялся внушить мужество доказательствами бессилия демонов. Желание скрыться от демонов неразумно. Они облечены в тонкие тела и вместе с своим начальником дьяволом во множестве носятся в окружающем нас воздухе. По тонкости своих тел они могут прони-

—111—

кать сквозь запертые двери и в закрытые помещения. Скрыться от них невозможно¹⁰⁶⁰. Но скрываться от них и не нужно. Бояться следует только Бога, а демонов нужно презирать, а не страшиться¹⁰⁶¹. Пример злостраданий Иова, причинённых ему дьяволом, никого не должен смущать. Дьявол получил власть над праведником только по попущению Божию, и уже одно то обстоятельство, что он дважды просил Бога предать ему Иова для искушения, показывает полное бессилие злых духов. Даже скота Иова дьявол не мог коснуться без попущения Божия, даже в свиней без позволения Спасителя демоны не посмели вселиться. Тем менее имеют они власти над человеком, созданным по образу Божию¹⁰⁶². Бессилие демонов ясно видно из того, что они не могут воспрепятствовать распространению христианства и монашества. В желании вредить подвижникам у них нет недостатка. Место подвигов не может служить для них препятствием. И однако же они не в состоянии остановить это движение. „Вот собравшись теперь, говорим мы против них, и знают они, что по мере нашего преуспевания, сами изнемогают, поэтому, если бы у них была власть, то не оставили бы в живых никого из христиан, потому что грешнику ненавистен страх Господень (Сир.1:25)“, говорит Антоний собравшимся к нему монахам¹⁰⁶³. Сами явления демонов служат неопровержимым доказательством их слабости. Действительная сила не кричит о себе. Так ангел, посланный Господом на ассириян, явился в их лагерь один и без всякого грома и треска за одну ночь истребил 185000 воинов. Демоны, напротив, устремляются на подвижника во множестве, принимают образы диких зверей, стараются утратить своим видом и воплями, и тем не менее не могут сделать подвижнику никакого вреда¹⁰⁶⁴. Сам сатана,

явившись Антонию, сознался, что он побеждён и низложен¹⁰⁶⁵. Господь низложил демонов и ве-

–112–

рующим в Него дал власть над ними, сказав: „се даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью“ (Лк.10:19)¹⁰⁶⁶. С христианами Господь, и потому демоны бессильны причинить им какой-нибудь вред. Крестное знамение и имя Спасителя обращают их в бегство¹⁰⁶⁷.

Когда демоны не могут победить подвижника при помощи устрашающих привидений, тогда они пытаются обольстить их, принимая на себя образ светлых духов. Они поют псалмы, ведут душеспасительные беседы, распространяют вокруг себя свет, предсказывают будущее, стараются уверить в своём небесном посланничестве. Их цель состоит в том, чтобы этими притворными действиями усыпить бдительность монаха и потом с тем большим успехом вовлечь его в грех¹⁰⁶⁸. Это обстоятельство должно внушать монаху крайнюю осторожность. Он не должен полагаться на слова демонов, хотя бы они говорили правду, не должен повиноваться им, хотя бы они призывали к чему-нибудь доброму и благочестивому. Сам Господь повелевал демонам молчать даже в том случае, если они говорили истину, исповедуя Его Сыном Божиим, „чтобы вместе с истиной не посеяли они собственной злобы своей, а также чтобы и мы научились никогда не слушать их, хотя бы по-видимому говорили они и истину“¹⁰⁶⁹. „Посему, наставляет Антоний монахов, когда демоны приходят к вам ночью, хотят возвестить будущее, или говорят: „мы ангелы“, не внимайте им, потому что лгут. Если будут они хвалить вам подвижничество и ублажать вас, не слушайте их и нимало не сближайтесь с ними, лучше же себя и дом свой запечатлейте крестом и помолитесь“¹⁰⁷⁰. Не должно в данном случае придавать значения лучезарному виду демонов и их

–113–

предсказаниям. Свет, который они иногда распространяют вокруг себя, не есть действительный. Демоны будут гореть в вечном огне. Зачатки этого огня они носят в себе и теперь. Отражением его и служит свет, в котором демоны являются,

принимая вид ангелов¹⁰⁷¹. Предсказания демонов тоже не следует считать за истинные пророчества. По своей природе они не могут знать будущего. Один Бог может знать, чего ещё не существует¹⁰⁷². В этом отношении душа человека, очистившаяся от страстей и возвратившаяся в своё естественное состояние, имеет преимущество пред демонами: она прозорливее их, „потому что от Господа даётся ей откровение“¹⁰⁷³. Если иногда предсказания демонов сбываются, то и в этом случае они нисколько не удивительнее естественного предведения, которое часто обнаруживают врачи и земледельцы. В других случаях причиной правильных предсказаний служит быстрота передвижений демонов, которой они обладают благодаря тонкости своих тел. Так, видя, что на истоках Нила выпали обильные дожди, и хорошо зная по опыту, что это влечёт за собой разлитие реки, они поспешно летят в нижний Египет и за несколько дней возвещают его жителям о приближении этого радостного события. Иногда они предсказывают обитателям отдалённых пустынных монастырей, что через несколько дней их посетят братии. Подобные случаи объясняются тем же самым. Пока посетители не вступят на дорогу, ведущую в обитель, демоны ничего не знают об их намерении, но как только они двинутся в путь, демоны по направлению догадываются, куда они идут, забегают вперёд и возвещают об их прибытии. Нередко путники неожиданно для демонов возвращаются назад, и тогда эти предсказатели оказываются лжецами. Пободные предсказания мог бы сделать всадник, опережающий пешеходов, или резвый мальчик, обгоняющий старика¹⁰⁷⁴.

В виду коварства и хитрости демонов, для подвижника необходима по крайней мере одна харизма, одно дарование

–114–

Духа – различение духов (1Кор.12:10)¹⁰⁷⁵, и если к получению других дарований подвижник не должен стремиться сознательно, то ему прямо поставляется в обязанность „молиться о том, чтобы приять дарование различения духов (*χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*) и не всякому духу веровать“¹⁰⁷⁶. Но кроме этого небесного дара, опытный и внимательный к

своим душевным движениям монах имеет и естественный критерий различения духов. Ангелы являются тихо и кротко, и при виде их в душе человека разливается радость, помыслы остаются невозмутимыми, а в сердце разгорается желание добра, подвижничества и общения со святыми и небожителями. Правда, при появлении ангелов человек часто испытывает естественный страх, но ангелы обыкновенно тотчас же ободряют и успокаивают его. Наоборот, демоны являются подобно разбойникам с неистовыми криками и воплями. Душа немедленно наполняется боязнью, дурными страстями и нечистыми помыслами. Если первый испуг не проходит, и душа во время видения продолжает испытывать боязнь, то это служит явным признаком, что явившийся есть злой демон¹⁰⁷⁷.

В жизни преп. Антония все эти наставления нашли своё осуществление. О сознании власти над демонами, проникавшем подвижника, о глубине чувства благодатной силы, можно судить по следующему рассказу, который автором влагается в уста самого Антония. „Однажды явился ко мне с многочисленным сопровождением демон весьма высокий ростом и осмелился сказать: я – Божия сила, я – Промысл; чего хочешь, всё дам тебе. Тогда дунул я на него, произнеся имя Христово, занёс руку ударить его и, как показалось мне, ударил, и при имени Христовом тотчас же исчез этот великан со всеми его демонами“¹⁰⁷⁸. Выражением этой власти Антония над демонами служат многочисленные случаи исцеления им бесноватых. Так он исцелил одержимую бесом дочь военачальника Мар-

–115–

тиана¹⁰⁷⁹. Однажды, войдя на корабль, чтобы помолиться вместе с монахами, Антоний по запаху узнал о присутствии скрывшегося в нём бесноватого и исцелил его именем Господа Иисуса Христа¹⁰⁸⁰. В другой раз Антоний изгнал беса продолжительной молитвой из знатного юноши, пожиравшего извержения собственного тела¹⁰⁸¹. Несколько бесноватых Антоний исцелил в присутствии языческих философов¹⁰⁸². В Александрии по просьбе матери Антоний изгнал беса из одержимой им отроковицы¹⁰⁸³.

Борьба Антония с демонами была не только оборонительной, но и наступательной. Он не только боролся с ними в целях нравственной самозащиты и защиты других людей, подвергшихся физическому насилию со стороны демонов, но и в целях, так сказать, агрессивных. Таково значение удаления Антония в одну из гробниц близ его селения. Евангельское повествование о гадаринских бесноватых давало основание видеть в гробовых пещерах место обитания демонов. Победив искушения уныния и сластолюбия, Антоний отправляется в гробницу, чтобы там вступить в более суровую борьбу с демонами. Избитый ими до полусмерти и перенесённый в селение, Антоний просит, чтобы его снова отнесли на прежнее место, не желая уступать демонам победы. „Здесь я, Антоний, не бегаю ваших ударов, взывает он к демонам. Если нанесёте мне и ещё большее число, ничто не отлучит меня от любви Христовой“. Подвергшись новому устрашающему нападению злых духов, Антоний говорит им: „если можете и имеете надо мной власть, то не медлите и нападайте, а если не имеете, то зачем мятётесь напрасно?“ Так была одержана Антонием решительная победа над бесами. Явившийся ему Спаситель обещает ему свою всегдашнюю помощь¹⁰⁸⁴. Победа в гробнице одушевляет Антония на новый подвиг. Он ещё глубже проникает на территорию демонов. Пустыня мыслилась местом преимущественного обитания де-

—116—

монов. Воззрение это разделал и автор Жизни Антония. По его рассказам, изгоняя демонов из одержимых, Антоний повелевает им идти в „места безводные“¹⁰⁸⁵. Антонию демоны говорят: „удались из наших мест; что тебе в этой пустыне“¹⁰⁸⁶? Однажды, явившись Антонию, и принимая на себя вид обиженного, сатана жалуется: „я стал немощен... Нет уже мне ни места, не имею ни стрел, ни города. Везде христиане, и пустыня наконец наполняется монахами“¹⁰⁸⁷. Смысл жалобы ясен. Злые духи изгнаны из городов наполняющими их христианами. После этого для них осталась только пустыня, но и в неё уже проникают монахи, угрожая изгнанием и оттуда¹⁰⁸⁸. Переселение Антония в пустыню имело целью борьбу с

демонами в самом их жилище. Он принимает решение уйти в пустыню уже на следующий день после своего окончательного торжества над демонами в гробнице¹⁰⁸⁹. Можно предпола-

–117–

гать, что мотивом переселения в пустыню в данном случае не было стремление к уединению и желание избежать отвлекающего от богомыслия общества людей. Целью в данном случае было продолжение борьбы с демонами. Догадываться о настоящих мотивах Антония позволяют некоторые черты рассказа. Что Антоний искал в пустыне именно уединения, об этом в рассказе не говорится ни слова. Более того, в данную пору его жизни мотив этот не мог иметь для него значения. Интересно сравнить обстоятельства переселения Антония в покинутую крепость с обстоятельствами его удаления во внутреннюю пустыню. Здесь мотивы удаления ясно выражены. „Когда Антоний увидел, что многие беспокоят его, читаем мы здесь, и не дают пребывать в избранном им уединении, как бы желалось, тогда, опасаясь, чтобы или самому не превознестись тем, что творит через него Господь, или чтобы другой не подумал о нём выше того, что он есть, рассудил и решился уйти в верхнюю Фиваиду, где его не знали“¹⁰⁹⁰. Не эти соображения побудили Антония уйти из гробницы в гору. В это время ему было только 35 лет. Он не пользовался ещё известностью – она обещана ему видением ещё в будущем („сделаю именитым тебя всюду“¹⁰⁹¹ – и это предсказание исполнилось лишь 20 лет спустя¹⁰⁹²). Таким образом, посетители не могли его беспокоить в гробнице. Чудес Антоний в это время ещё не творил и, следовательно, не мог опасаться тех греховных недоразумений, боязнь которых побудила его удалиться во внутреннюю пустыню. Но если в данном случае мы должны предположить другую цель удаления Антония в пустыню, и если повествователь не выяснил нам её, то о ней позволительно судить по тому, что представляется в рассказе достигнутым вследствие этого удаления. Обращаясь к повествованию о жизни Антония в пустынном уединении, мы видим, что на первый план здесь выдвигается борьба его с демонами, о

которой исключительно и идёт речь. Приходившие к Антонию посетители, проводившие дни и ночи

–118–

вне ограды, слышали, „что в ограде как бы целые толпы мятутся, стучат, жалобно вопят: удались из наших мест, что тебе в этой пустыне? не перенесёшь наших козней“. Посетители, подсмотрев в скважину, что с Антонием никого нет, заключают, что вопли производят демоны, и начинают звать подвижника. „Антоний скорее услышал слова последних, чем позаботился о демонских воплях“. Успокоив посетителей, Антоний остаётся и не терпит ни малого вреда от демонов, даже не утомляется в подвиге, потому что учащение горних видений и немощь врагов доставляют ему великое облегчение в трудах и возбуждают усердие к большим трудам. Знакомые часто заходили к нему, думая найти его уже мёртвым, но заставляли поющим: да воскреснет Бог и расточатся врази Его...“¹⁰⁹³ Таким образом, главным занятием Антония в пустынном уединении была борьба с демонами „в их местах“, в самом их жилище.

Вторая группа чудес св. Антония свидетельствует о его власти над неразумной природой. Сюда относятся прежде всего исцеления болезней, о которых автор Жизни Антония упоминает также очень часто, напр., исцеление царедворца Фронтонна, девицы из Бусирииса Трипольского, Лаодикийской девственницы Поликратии¹⁰⁹⁴.

Антонию повиновались также дикие звери. Решившись поселиться в заброшенной крепости, Антоний нашёл здесь множество пресмыкающихся, которые тотчас же удалились отсюда¹⁰⁹⁵. Во внутренней пустыне Антоний сеял для себя хлеб и сажал овощи. Звери пустыни, приходя на водопой, повреждали иногда его посевы. Тогда Антоний, с лаской поймав одного зверя, сказал через него всем: „для чего делаете вред мне, который не делаю никакого вреда вам? Идите прочь, и во имя Господа не приближайтесь сюда более“. С этого времени звери, как бы боясь запрещения, не приближались уже к тому месту“¹⁰⁹⁶.

Вместе с дарованием изгнания бесов и исцелений св. Антоний получил и пророческую харизму. Он находился

в постоянном общении с Богом, сообщавшим ему истину непосредственно. „Во время пребывания своего на горе в уединении, говорит Афанасий, если иногда предложив сам себе какой-либо вопрос, Антоний приходил в недоумение, то по промыслению Божию во время молитвы бывало ему о том откровение, и блаженный по написанному был научаем Богом“¹⁰⁹⁷. Вследствие этого, не зная грамоты, Антоний поражал своей мудростью даже философов, приходивших к нему¹⁰⁹⁸. Благодаря частым откровениям он предсказывал будущее. Так он предрёк царедворцу Фронту, что болезнь оставит его, как только он возвратится в Египет¹⁰⁹⁹. Часто за месяц вперёд Антоний говорил о посетителях, имеющих прибыть в монастырь, и целях их путешествия¹¹⁰⁰. Военачальнику Валакию им была предсказана скорая смерть, как наказание за преследование православных¹¹⁰¹. Он предсказал, наконец, бесчинства ариан в Александрии¹¹⁰². Божественные откровения делали Антония способным видеть на расстоянии. В момент смерти Аммуна, он видел душу подвижника, возносимую во славе на небо¹¹⁰³. Однажды во время молитвы Антонию было открыто, что на расстоянии одного дня пути в пустыне один путник уже умер от жажды, а другой близок к смерти¹¹⁰⁴. Что касается формы откровений, то таковой были голоса и видения. Когда Антоний намеревался уйти в Фиваиду и ожидал корабля, он услышал голос с неба, указавший ему другое место для подвигов¹¹⁰⁵. В гробнице Антоний видел разверзшуюся кровлю и луч света, проникающий в его жилище с неба¹¹⁰⁶. Сюда же нужно отнести видение души Аммуна и многочисленные явления демонов. Некоторые видения Антония отличались

символическим характером. Так однажды он видел алтарь, окружённый и попираемый мулами, и слышал голос, поясняющий это видение: „осквернён будет жертвенник Мой“¹¹⁰⁷. Одно из откровений было получено Антонием в экстатическом состоянии, как это видно из следующего описания. „Однажды, пред вкушением пищи около девятого

часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя, и кто-то как бы возводит его по воздуху; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению“. Благополучно избежав их, Антоний видит, что „как бы возвращается и входит сам в себя и снова делается прежним Антонием“¹¹⁰⁸.

После только что законченного анализа Жизни Антония становится совершенно ясным отношение начертанного в нём идеального образа христианского подвижника, с одной стороны, к основным началам религиозного мирозерцания св. Афанасия, с другой – к харизматическим явлениям, которыми изобиловали первые дни христианства.

Преп. Антоний в изображении св. Афанасия является живой иллюстрацией к его отвлечённому учению об обожении человека. Антоний – это человек, достигший возможной на земле степени обожения. В его характеристике можно отметить все элементы, входящие в понятие Афанасия об обожении. Подавление чувственности путём строгого воздержания от удовлетворения чувственных побуждений и устремление ума к сверхчувственному, сожительство умом с ангелами имеют своим последствием наитие св. Духа. Преп. Антоний становится „богоносным“, носителем Духа Св. и через Него обителью И. Христа. Действием обитающего в нём Духа сверхъестественно сохраняется его физическое здоровье. Силы Духа проявляются в духовных дарованиях, которые получил преп. Антоний, в его чудесной власти над бесами и неразумной природой, в его прозрении и пророческом даре. Почти незатронутым остаётся лишь один элемент – благодатное, сверхъесте-

–121–

ственное уничтожение в подвижнике наследственной греховности человеческой природы. Это совершенно естественно в жизнеописании, которое изображает преп. Антония с объективной стороны, – таким, каким он мог казаться постороннему взору, не имеющему возможности проникнуть во внутренний мир подвижника и быть свидетелем его внутренней борьбы. Главным моментом обожения, по учению Афанасия,

служит нетление и бессмертие тела, но это последнее мыслится достигаемым лишь в будущем, после всеобщего воскресения, и поэтому последний момент обожения не мог найти себе места в биографии св. Антония.

Рассматривая образ преп. Антония исторически, мы видим в лице этого подвижника, возродившегося харизматика предшествующих веков. Его духовные дарования по своим формам и проявлениям вполне совпадают с теми чудесными явлениями в жизни христиан, которые сохранены нам памятниками первых веков нашей эры: та же власть над бесами, проявляющаяся в их изгнании из одержимых, та же сознание благодатной силы и увещание не бояться демонов, та же пророческое дарование, связанное с необычайным состоянием внешних органов восприятия – зрения, слуха, обоняния, те же видения в простой или символической форме. Для полноты сходства отметим аналогию харизматика и монаха в отношении к церкви. В качестве апостолов, пророков, учителей, целителей и заклинателей харизматики служили церкви, но служение их было свободным и не было стеснено никакими формами. Они принимали на себя это служение по личному побуждению и делали для церкви, что могли и к чему чувствовали в себе силу. Не смотря на отшельнический характер своего подвига, по-видимому, не оставлявшего места для общественной деятельности, преп. Антоний был также свободным служителем церкви, пекущимся о душевных и телесных нуждах братий. Он исцелял болезни, изгонял бесов, заботился о распространении монашества, поучал монахов, давал наставление судьям, назидал всех приходящих¹¹⁰⁹. Однако, при

–122–

столь полном совпадении есть между монахом и харизматиком и черты различия, которые мы сейчас отметим.

Пост и усиленная молитва, как условие получения духовных дарований, ранее практиковавшиеся, так сказать, спорадически, теперь, среди монахов, становятся задачей всей жизни, возводятся в систему и осложняются чисто антропологической теорией о взаимном отношении тела и души, чувственности и ума.

Борьба с демонами в монашеских кругах продолжается с несколько изменёнными чертами: она получает более индивидуалистический характер. Церковные писатели до-никийского периода более интересовались борьбой и кознями демонов против христианства, чем против христиан. Нельзя, конечно, сказать, что им была чужда мысль о стремлении демонов склонить ко греху отдельных христиан, но эта тема редко обсуждалась ими. Гораздо чаще говорилось о демонах, как о виновниках физических бедствий, как сеятелях ересей, как инициаторах гонений, как защитниках умирающего язычества, как силах, стремя-

–123–

щихся погубить угрожающее их духовному влиянию христианство. В Жизни Антония не христианство борется с царством сатаны, а христианин вступает в единоборство с демонами. Из внешнего мира борьба перенесена во внутренний, в самую душу. Эта черта стоит в связи с общим духом монашества, отличающимся строгим индивидуализмом. Монах удаляется в пустыню для личного подвига, который единственно и интересует его. Естественно, что он останавливает своё внимание на отношении демонов к нему лично. Индивидуализм монашества подготовлялся предшествующим развитием, выяснять которое в настоящем случае было бы излишним. Отмечу только один факт, который мне кажется аналогичным тому перемещению центра тяжести, которое произошло в демонологии вместе с возникновением монашества. Песнь песней всегда истолковывалась аллегорически. Но до Оригена в невесте видели символическое изображение церкви, а со времени Оригена – образ души, стремящейся к соединению с своим Женихом – Христом.

Подобное же различие можно отметить и в значении пророчества и откровений. В первенствующей церкви откровения пророков иногда получали вероучительное значение. Примером может служить „Пастырь“ Ерма, читавшийся в богослужебных собраниях и цитировавшийся, как священное писание (*ἡ γραφή*, scriptura)¹¹¹⁰. С притязанием на каноническое достоинство обращались изречения

монтанистических пророков. Откровения, которые получал преп. Антоний, предназначались не для церкви, а касались лишь его самого и потребностей отдельных лиц. Вероучительного значения они иметь не могли, потому что канон был уже установлен.

И. Попов

**Петропавловский И.Д., прот. Вынужденное
самооправдание: (Заметка к письму
высокопреосвященнейшего Саввы [Тихомирова] в
его «Автобиографических записках» в
Богословской Вестнике. 1903. дек. [Т. 3. № 12] С.
739–740) // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С.
124–140 (2-я пагин.)**

–124–

Крайне удивил меня неожиданно встреченный мной на страницах „Богословского Вестника“ (1903 г. декабрь), в „Автобиографических записках“ Высокопреосвящ. Саввы, Архиеп. Тверского (739–740 стр.), обвинительный отзыв о совершенно невинных по своему содержанию строках, взятых покойным Владыкой из моей апологетической статьи, напечатанной 26 лет тому назад в „Душеполезном Чтении“ (в 1878 г.). Преосвящ. „автобиограф“, на основании указанных строк, в своей переписке с цензором того времени, прот. С.И. Зерновым, обвинял меня в „лжеучении“, осуждённом на V вселенском соборе.

В виду такого слишком тяжкого обвинения, взведённого на меня покойным Владыкой и теперь всплывшего на свет Божий, благодаря напечатанию его в академическом журнале и прямому подстрочному указанию со стороны редакции журнала на принадлежность статьи, подписанной в своё время только инициалами: С. И. П., именно мне: „ныне прот. И.Д. Петропавловскому“, вынуждаюсь просить почтенную редакцию „Богословского Вестника“ принять к напечатанию в виде „Заметки“ к „Запискам“ Владыки нижеследующую мою отповедь на его обвинение.

* * *

Несомненно, что преосвящ. Савва в частной переписке с разными, особенно близкими ему лицами, составлявшей тайну между ним и его адресатами, нередко позволял

–125–

себе совершенно свободное, навеянное внешними впечатлениями или внутренним настроением духа лишь в известные минуты, выражение мыслей, не строго обдуманное, не вполне взвешенное, по силе их основательности, его собственным критическим сознанием, и даже не чуждых некоторой страстности, когда приходилось ему говорить о таких явлениях текущей жизни или действиях и трудах своих современников, которые чем-либо сильно затрагивали его сердце. И всё это он мог делать без всякого стеснения в том справедливом расчёте, что его эпистолярные суждения, так или иначе задевавшие известных лиц, не имевших ни малейшего понятия о чести быть судимыми в письмах Владыки, ни в каком случае не могли, по крайней мере при его жизни, вызвать каких-либо неприятных для него объяснений со стороны судимых им лиц.

К такой категории суждений, не отличающихся надлежащей основательностью, по нашему убеждению, следует отнести и всё то, что высказано покойным Владыкой Саввой об отрывочно-взятых им немногих строках из моей статьи: „Безгрешность Господа Нашего Иисуса Христа, как доказательство Его богочеловеческой природы“. Владыку, по его собственному выражению, „поразили“ следующие немногие слова моей статьи: „все добродетели Христа и вообще всё Его нравственное совершенство не было Ему врождено, не было дано Ему готовым от природы; напротив, дух Его только постепенно развивался, проходил истинно-человеческий путь развития и этот путь совершал не без борьбы с естественно-чувственными влечениями своей физической природы“ и проч.

Приведённые Владыкой строки дали ему повод думать, что, следовательно, я решительно ничем не различаю человеческой природы Христа от общечеловеческой, т. е. от природы всех людей вообще, что, поэтому, я предполагаю и в Христе такую же борьбу двух противоположных законов, какую признавал в себе Ап. Павел (Рим.7:23), и что, стало быть, я готов и Христу приписать скорбное чувство о своей греховности и сознание Ап. Павла, выраженное последним в словах: „окаянен аз человек и проч“. После такого вывода из моих слов, конечно, уже

естественно следовал тот приговор Владыки над вышеприведёнными строками из моей статьи, в котором выразилось всё негодование его правоверующего сердца: указанные строки, по нему, содержат в себе „лжеучение,“ „гнилые и нездравомысленные слова,“ „мудрование мнящегося быть мудрым, но не о Христе.“

Приступая к оценке суждения Владыки о взятой им выдержке из моей статьи, прежде всего, нахожу необходимым напомнить основное требование всякой серьёзной и непредзанятой критики: отдельные выражения, заимствованные из какого-либо литературного произведения, следует понимать при освещении их общим содержанием сочинения и во всяком случае в связи с предшествующими им и последующими им предложениями или мыслями, с которыми критикуемые мысли или предложения находятся в неразрывной логической связи. Всем известно, что, если мы будем судить о смысле некоторых (и притом весьма многих) изречений Свящ. Писания, рассматривая их отрывочно, без всякого отношения к общему учению Слова Божия, то можем найти в них Бог знает какой смысл, т. е. безусловно противный общему учению Божественного откровения. К сожалению, этого требования беспристрастной критики при суждении о смысле приводимых из моей статьи немногих выражений покойный Владыка не хотел держаться.

В доказательство нашего утверждения признаем необходимым, во-первых, указать здесь на общее содержание того отдела моей статьи, из которого приведена Владыкой выдержка и, во-вторых, воспроизвести сообщающие безобманчивое освещение смысла означенной выдержки некоторые *предшествующие* ей и *последующие* за нею выражения моей статьи. Общее содержание моей статьи состоит в анализе человеческой (духовно-телесной) природы Христа по её отдельным сторонам и в раскрытии со всех, из рассматриваемых мной, сторон безусловной *безгрешности*, абсолютной нравственной чистоты и святости человеческой природы Спасителя. Порицаемые Владыкой слова моей статьи

находятся в отделе, трактующем о том, что ни малейшего греховного пятна или порока не открывается в человеческой природе Христа при рассмотрении *отношений Его духа к плоти*, к натурально-чувственным вле-

–127–

чениям, исходившим из телесной природы Христа. Раскрытие этого положения вкратце состоит в следующем: „задача человеческого духа в его отношении к соединённой с ним телесной природе состоит в том, чтобы влечения, присущие последней, он держал в своей власти и управлял ими единственно по требованиям своей совести и разума. Следствия грехов, как личных, так и наследственных, обнаруживаются здесь в том, что обыкновенно дух человека оказывается неспособным безусловно властвовать над плотью, как господин над работой, и напротив с усилением греха в человеке дух его оказывается более и более бессильным удерживать в своём подчинении плотские влечения и, даже более, сам вынуждается с своей волей к подчинению и удовлетворению требованиям плоти. Но Господь Христос представляет в этом отношении безусловный контраст всем людям: никто из рода человеческого не был таким совершенным, самодержавным властелином над своей плотью, как Господь Иисус Христос“. И чтобы рельефнее выставить и полнее оценить Его абсолютные нравственные совершенства, как Его личные достоинства, свободно приобретённые Им, а не механически связанные с Его лицом, как *Его добродетели*, а не врождённые свойства Его природы, я прибавляю: „все добродетели Христа и вообще всё Его нравственное совершенство не было Ему врождено, не было дано Ему готовым от природы; напротив, дух Его только постепенно развивался, проходил истинно-человеческий путь развития и этот путь совершал не без борьбы с естественно-чувственными влечениями своей физической природы и, таким образом, всё своё нравственное совершенство имел Своим *личным* достоянием, результатом Своего собственного, свободного подвига. Но во всём ходе нравственного саморазвития Господа мы не можем уловить ни одного случая, когда бы дух Христа в

изнеможении (а преосвящ. Савва думает, что я навязываю Христу горестное сознание Ап. Павла: *окаянен аз человек....*) уступил каким-либо влечениям плоти, уклонявшим Его от предназначенной Ему задачи; напротив, дух Его сам всегда с неизменной бодростью и энергией властвовал над всеми чувственными влечениями и требованиями... Так

—128—

мы видим во Христе одно непрерывное господство духа над плотью, одно неослабное самообладание¹¹¹¹..!

Рассматривая инкриминируемые преосвящ. Саввой слова моей статьи в связи с целым содержанием отдела, в котором они находятся, кто не согласится, что они выражают собой лишь ту бесспорную истину, что Господь наш Иисус Христос не был человеком только *по виду*, будучи по существу исключительно Богом, а напротив, был как истинным Богом, так и истинным человеком. Поскольку Он был человеком, Он владел душевно-телесной природой *во всём* подобной нашей, кроме греха и потому со стороны человеческой природы Он не отличался от нас какими-либо магически-данными Ему совершенствами, т. е. сообщёнными Ему с первого момента появления Его на земле во всей полноте их развития и потому уже не подлежащими никакому дальнейшему развитию, не усовершеншаемыми; напротив, как говорится в моей статье, всё своё нравственное совершенство Христос „имел Своим личным достоянием, результатом Своего собственного, свободного подвига“. Действительно, все человечески-нравственное совершенство нашего Икупителя не было дано. Ему от природы, раз на всегда в неизменно-определённом виде, а явилось результатом чисто естественного, строго-органического процесса душевного развития Его, было личным Его достоянием, приобретённым собственной энергией Его свободной воли и потому-то и стоит пред нами вечно-живым Первообразом, побуждающим нас к подражанию Ему¹¹¹². Можно ли открыть в этих мыслях что

—129—

либо „лжеучительное“, еретическое, если только не вносить в них ничего более того, что в них содержится, не заподозривать в инкриминируемых словах моей статьи

сокрытие других мыслей, нежели какие ими прямо высказываются? Не покоится ли наш взгляд на развитие нравственного совершенства Христа всем своим смыслом на свидетельствах самого Евангелия о Христе: *младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости (Лк.2:40); Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков*¹¹¹³ (Лк.2:52). Вносил ли преосв. Савва какой-либо определённый смысл в эти евангельские изречения? По-видимому, нет. В противном случае он должен был бы видеть в них именно тот самый смысл, который выражен нами в осуждаемых Владыкой строках нашей статьи. Евангелие утверждает, что духовные совершенства Христа по Его человечеству не представляли собой от рождения Его на земле до окончательного исхода земной жизни какого-либо *statu quo*, чего-то неподвижного, а только, постепенно раскрываясь, достигли своего высшего развития, и мы утверждаем лишь тоже самое, не более и не менее¹¹¹⁴.

Покойного святителя, нужно думать, особенно возмутила последняя фраза приведённой им из моей статьи выдержки: *„истинно-человеческий путь развития Христос совершал не без борьбы с естественно-чувственными влечениями своей физической природы“*¹¹¹⁵. „Что это“? – с негодующим пафосом спрашивает он? – „Стало быть и к воплотившемуся Сыну Божию можно относить слова Ап.

–130–

Павла, которые он в послании к Римлянам (Рим.7:23) написал о себе и в своём лице о всём падшем человечестве: *выжду ин закон во удох моих противоующ закону ума моего!..* Стало быть, и безгрешный Господь И. Христос мог сказать о Себе то, что далее в 24 стихе говорит о себе апостол: *окаянен аз человек и проч.*“ Этот совершенно неправильный вывод из моих слов действительно способен вызвать чувство возмущения в верующем сердце. Но виновен здесь не я, не подавая ни малейшего основания своими словами к такому умозаключению Владыки... Из положения о борьбе духа Христова с естественно-чувственными влечениями Его телесной природы выводить заключение о борьбе Христа с какими-либо

греховными влечениями Его телесной природы, значит – не признавать в телесной природе человека *никаких других влечений*, кроме греховных. Но это, очевидно, безусловно несправедливо. В телесной природе человека имеют место и влечения, принадлежащие к самому её существу, независимые от какой-либо греховности или наследственной испорченности человека; это – влечения именно чисто *естественные*. Существующие в нас влечения греховные обязаны своим происхождением испорченности нашей природы; эти влечения, строго говоря, не могут быть и называемы естественными влечениями человеческой природы, как не данные ей первоначально, в самом её существе и потому суть только влечения греховные, а не натуральные, не естественные. Такого различия между естественными и греховными влечениями телесной природы человека покойным Владыкой, по-видимому, не допускается и потому из моей речи о борьбе духа Христова с *естественно-чувственными* влечениями телесной природы Христа и делается у него заключение о признании мной человеческой природы Христа вообще греховной. Но что взгляд, отвергающий в человеке различие между естественными и греховными влечениями в его телесной природе, – не православно-христианский, это доказывается общим христианским учением о воплощении Сына Божия во Христе, о соединении в лице Христа божественной природы с *полной* человеческой, кроме греховности последней. Единородный Сын Божий принял на Себя *всю полноту* человеческой природы; воплотившись, стал *во*

–131–

всём подобен нам, людям, кроме греха. Если это так, то, значит, безусловно необходимо различать в человеческой природе, духовной и чувственной, естественную, данную ей Самим Творцом сторону, безгрешную и нажитую самим человеком с его грехопадением, греховную. Дух Христа в своих высших стремлениях, при выполнении Им Своей чрезвычайной миссии мог вступить в борьбу с совершенно безгрешными, чисто-естественными требованиями соединённой с ним чувственной природы. Или, быть может, естественно-

чувственные влечения человеческой природы Христа, если они были безгрешны, не могли уже давать никакого повода к борьбе с ними Его духу, и, если я упомянул о такой борьбе, то *eo ipso*, признал уже указанные влечения греховными? Всё это недоразумение легко рассеивается прямым свидетельством Слова Божия о неоднократных искушениях Христа: по Писанию, Христос, несомненно, безгрешен, и однако оно не раз говорит о борьбе духа Христова с низшими требованиями его чувственной природы. Борьба эта могла иметь место не из-за греховных влечений, исходивших из повреждённой телесной природы человека, а вследствие *натурально-субстанционального* различия между влечениями духа и влечениями тела в человеческой природе Христа, вследствие самостоятельности тех и других влечений, обусловливаемой самой разностью их природы. Дух по природе своей выше тела и стремления его несоизмеримо высшего порядка сравнительно с стремлениями последнего: те – вечны, эти – временны; те – безграничны, эти – конечны. Поэтому при осуществлении духом свойственных ему стремлений естественна и неизбежна между духом и требованиями тела коллизия, при безгрешности или неповреждённости человеческой природы долженствующая всегда разрешаться господством духа над телом. И именно такие коллизии в земной жизни Христа, Богочеловека, представляют нам все испытанные, не раз пережитые Христом *искушения*. По свидетельству Ап. Павла, Господь Христос, подобно нам, *искушён был во всём, кроме греха*. (Евр.4:15). Спрашивается: какое психологическое значение имели все искушения Христа? Находили ли они какую-либо восприимчивость в человеческой природе Христа, представляя собой какой-либо

–132–

соблазн для Христа, каковой соблазн Христос силой воли должен был побеждать, отстранять от Себя? Или все искушения, касавшиеся Христа, не имели абсолютно никакого значения для Него, не встречали в Нём никакого восприятия, ничем не отражались на человеческой природе Христа, оставались как бы пустыми внешними нападениями, силой

абсолютной невосприимчивости к ним Христа тотчас отстранявшимися от Него? Но в последнем случае искушения были бы уже не искушениями, так как противоречили бы самому понятию „искушения“, а просто безумными попытками со стороны искушителя – дьявола к искушению Того, Кто не способен был подпасть какому бы то ни было искушению, не мог быть искушаем¹¹¹⁶. Между тем Слово Божие говорит не то: чтобы *сострадать нам в немощах наших* Христос был *искушён во всём, кроме греха, подобно нам* (Евр.4:15); чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом для умилоствления за грехи народа, Он должен был во всём уподобиться братьям, Сам претерпеть искушения, чтобы *искушаемым помогать* (Евр.3:17–18). Так свидетельства Апостола позволяют с несомненностью видеть, что всяческие искушения, перенесённые (претерпенные) Христом, имели, так сказать, жизненное значение для Него, находили восприимчивую почву в Его природе, и, несомненно, этой почвой служили естественные требования и влечения Его телесно-чувственной природы, принадлежавшие к самому существу Его человеческой природы, а не к какому-либо греховному предрасположению в ней: ибо Христос *был искушаем подобно нам, но греха не имел*. Над всеми искушениями Христос вышел победителем; следовательно, при всех Его искушениях предполагается в Нём борьба;

–133–

так как без борьбы Он не был бы и победителем; но эта борьба была борьбой Его духа с несогласимыми с Его задачами телесно-чувственными влечениями, совершенно естественными, не греховными. Возьмём примером, для разъяснения нашей мысли, первое искушение Христа в пустыне – *превращение камней в хлебы* (Мф.4:3): оно находило себе отзвук в естественном чувстве голода, возникшем в телесной природе Христа после сорокадневного поста (Мф.4:2)¹¹¹⁷. На бессознательное искушение со стороны Ап. Петра, попытавшегося отклонить своего Учителя от предстоявшего Ему перенесения страданий и смерти (Мф.16:22), Христос прямо указывает как на сатанинский *соблазн* для Него, но не потому,

чтобы Петрово искушение, явившееся для него соблазном, само в себе заключало что-либо греховное, а потому что имело своей целью *человеческое*, противоречащее Божью: *ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое* (Мф.16:23). В часы предсмертной молитвы Христа в Гефсиманском саду кто не признает тяжёлой *борьбы* Господа с исходившими из глубины Его человеческой природы искушениями – с желаниями Его плоти избавиться от предстоящей ей чаши страданий и смерти (Мф.26:37)? Все эти искушения, вся эта борьба духа Христа с плотью, во время которой душа Иисуса *скорбела смертельно* (Мф.26:38), так что потребовалось явление ангела с небес для укрепления Его сил, для победы духа над плотью, вся эта борьба имела своим основанием не действие во Христе какой-либо общечеловеческой греховности, а просто естественное общечеловеческое чувство самосохранения, в конце концов побеждённое духом Христовым, Его мессианским призванием. Во всех пережитых Христом искушениях Он явил Себя истинным человеком со всеми свойствами общечеловеческой природы, за исключением одного – общей всем нам греховности, оставаясь чистым от всякого греха, показав Себя во всём подобным нам, кроме греха. В этом именно и состоит су-

–134–

щественная, коренная и неизгладимая разница между человеческой природой Христа и нашей: ничто человеческое не было чуждо Христу, но безусловно чужд был Ему грех.

Задача всей моей статьи: „Безгрешность Господа нашего Иисуса Христа“, – состояла именно в том, чтобы посредством, по возможности, подробного анализа разных сторон человеческой природы Христа, совершенно аналогичных или даже тождественных свойствам общечеловеческой природы, показать непричастность Христа одному печальному свойству нашей природы – её *повреждённости* или наследственной греховности и *греху вообще*, всестороннее раскрыть абсолютную свободу Его от греха. Всё человеческое во Христе было совершенно тождественно нашей природе, но лишь в том, что принадлежит последней по её первоначальному существу и

отлично от этой в том, что составляет греховность последней: сходство человечества Христа с нашим человечеством находит себе пограничную черту в греховности нашей природы, чуждой Христу: *до* греха, *до* греха Христос, по человечеству, во всём подобен нам. Раскрытие этого подобия по отдельным сторонам человеческой природы с указанием однако одного существенного отличия от нас Христа во всех проявлениях Его жизни – отсутствия в Нём греха, даже малейшей тени последнего, и составляет предмет моей статьи.

На основании всего, сделанного мной, раскрытия, с одной стороны, подобия Христа всем людям, с другой – проходящей во всём этом подобии яркой чертой безгрешности Христа, и получились в моей статье два общих вывода: о *сверхъестественном* рождении Христа на земле и об исключительной особенности Его природы, не как только человеческой, но и как божественной, словом как *богочеловеческой*. Приведу буквально последние выводы моей статьи: „какое же заключение естественно и необходимо следует из этого (из всего сказанного) по отношению к природе Христа? Следующее, состоящее из двух положений: во-первых, Евангелие проповедует непререкаемую истину, свидетельствуя, что Господь наш Иисус Христос родился в мире не по естественным законам, общечеловеческого рождения, но по особым, исключительным, *сверхъестественным*; Он – *сверхъестественное явление в мире*, чудо в

–135–

нашей истории по самому происхождению Своему. Во-вторых, Он не есть только сверхъестественное лицо какого-либо неопределённого характера, но *истинный Бог*, принявший на Себя природу человека и, таким образом, ставший человеком – есть истинный *Богочеловек*“.

Не понимаю, каким образом из каких бы то ни было моих слов или строк в рассматриваемой здесь моей статье, всецело проникнутой одной общей идеей её, можно было вывести то, что является полным противоречием всему духу, всему *существу* статьи, т. е. то, что, будто бы, я низвожу Христа до полного уподобления всякому греховному человеку, устами Ап.

Павла признающему в себе действие двух противоположных законов – добра и зла, сознающему в себе врождённую нравственную поврежденность или греховность своей природы и из глубины этого горького сознания издающему следующее восклицание: *окаянен аз человек?* По отношению к общечеловеческой греховности и общечеловеческому сознанию этой греховности в моей статье прямо выделяется Христос, как единственное лицо, не имеющее в Себе ни какой-либо греховности, ни какого-либо сознания в Себе греховности: „Христос во всём Своем развитии, как мы видели, показал Себя безусловно чуждым ненормальности нашего развития, этой второй нашей природы“... „Никто и никогда, насколько нам известно из истории, не объявлял себя пред человечеством безгрешным, и только один Христос открыто свидетельствовал о Себе“¹¹¹⁸... Из трёх частей моей статьи, ясно обозначенных цифрами (I, II, III) преобладающей по объёму своему является вторая и она то вся посвящена раскрытию положения, что не только в каких-либо внешних проявлениях жизни Христовой, но и в самых последних тайниках Его сердца, насколько евангелия позволяют проникнуть туда нашему взору, не усматривается скрывающаяся какая-либо тень греха.

Основное положение моей статьи: Господь Христос, по человеческой природе Своей, *во всём подобен всем прочим людям* за исключением наследственной греховности или поврежденности нашей природы и причастности какому-либо

–136–

личному греху, есть положение безусловно православно-христианское. Что оно утверждается на учении Нового Завета, – это мы уже видели; но оно есть также учение и *Православной Церкви* всех веков, выраженное и устами св. отцов, и постановлениями вселенских соборов. „С совершенной ясностью“, говорит преосвященный Сильвестр в своём капитальном труде по Догматическому Богословию, „отцы церкви учили, что Иисус Христос одинаково был как совершенный Бог, так и совершенный человек (с *целостной природой человеческой*)“¹¹¹⁹. На четвёртом вселенском соборе, осудившем монофизитскую ересь и, по словам преосвящ.

Сильвестра, „окончательно и со всевозможной точностью определившем учение о лице Иисуса Христа и двух в Нём естествах“, соборным вероизложением постановлено: ... „исповедывати Господа нашего Иисуса Христа совершенна в Божестве и совершенна в человечестве... единосущна Отцу по Божеству и *единосущна* тогожде нам по человечеству, по *всему* нам подобна, кроме греха... ни какоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества“.... (ib. 86 стр.). Св. Иоанн Дамаскин, который, по словам цитируемого нами преосвященного догматиста, „свёл к одному заключительному слову всё сказанное прежними отцами и определённое соборами“ о лице Иисуса Христа, говорит о двух естествах Его следующее: „Он (Христос) пребыл и совершенным Богом, не преложив ни божеского Своего естества в сущность плоти, ни сущность Своей плоти в божеское Своё естество.... потому-то говоря о божестве Его, не приписываем Ему свойств человечества, точно также и плоти или человечеству не приписываем свойств Божества“ (ib. 89 стр.). Наконец, не можем не сослаться и на самого почтенного и авторитетнейшего догматиста нашего времени, преосвящ. Сильвестра, который единомысленно с нами, прямо признаёт тоже психологическое явление в богочеловеческой жизни Христа, – *борение духа Христова с естественными требованиями Его телесной природы*, которое смутило преосвящ. Савву: „по душе Своей Он (Христос) так же, как и другие люди,

–137–

испытывал и выражал свойственные им разные душевные состояния, как, например, ... что обращает на себя особенное внимание, чувство соединённого с преданностью воле Божией самого тяжёлого внутреннего томления и *борения с Собой, в виду своих страданий*, так полно излившегося в Его речи к ученикам: *прискорбна есть душа Моя до смерти (Мф.26:38)*“. (ib. 52 стр.). Правда преосв. Сильвестр, говоря о человеческом естестве Иисуса Христа усваивает этому естеству такие „особенности и преимущества, каких не имел и не может иметь ни один из людей“. Но какие же это особенности и

преимущества? – Во-первых, „безмужнее зачатие Христа от одной Девы Марии и Духа Святого“, во вторых „изъятие Его от наследственной порчи греховной или прародительского греха“ и в третьих, „личную безгрешность (по человечеству) Христа (ib. 52 и 53 стр.). Но это такие „особенности и преимущества“ человеческого естества Иисуса Христа, которые утверждает, раскрывает и обосновывает и моя статья.

Итак, повторяем, справедливо ли, если я утверждаю, что Христос по человечеству Своему подлежал общим законам духовно-телесного развития и в этом постепенном развитии, подобно всем прочим людям, не чужд был борьбы с естественно-чувственными влечениями Своей человеческой природы, в каковой борьбе однако не обнаружил ни малейшего бессилия или следа прирождённой или личной греховности, справедливо ли делать заключение, что, следовательно, я признаю человеческую природу Христа *во всём* аналогичной природе Ап. Павла, жаловавшегося на греховность своей природы? – Решительно несправедливо.

Из всего вышеизложенного само собой следует, что я вполне присоединяюсь к преосвященному Савве в том его мнении, что предполагать во Христе борьбу двух противоположных нравственных направлений – доброго и злого и совершенно уподоблять Его всем людям до признания в Нём включительно наследственной греховности – есть учение нечестивое, „лжеучение“, осуждаемое всеми отцами и соборами православной церкви, есть „мудрование не о Христе, гнилые и нездравомысленные слова“. Под таким суровым приговором означенного учения я подписываюсь обеими руками. Но это учение, так ясно сформулированное

–138–

преосвящ. Саввой, есть его *личный вывод*, и совершенно неправильный, из моих слов о самостоятельном приобретении или достижении Христом, Богочеловеком, Своего абсолютного нравственного совершенства, а не врождённом Ему, не данном Ему раз навсегда, в неподвижном виде; вывод из таких слов, из которых выводятся мной совершенно противоположные заключения о рождении Христа на земле – „не по естественным

законам общечеловеческого рождения, а по особенным, исключительным, сверхъестественным“ и о воплощении в лице Иисуса Христа, „истинного Бога, принявшего на Себя природу человека“¹¹²⁰. Не могу не привести здесь выдержки из последних строк моей статьи, выдержки, ставящей, вне всякого сомнения, мою точку зрения на природу Спасителя: „что же мы должны разуметь под божественным началом, действовавшим внутри духа Христова? Очевидно, отнюдь не то только сродное Богу или богообразное начало жизни, которое присуще каждому человеческому существу: такая богообразность Христа не исключала бы ненормальности в Его духовном развитии, как это мы видим во всех людях. В таком случае, что же остаётся нам заключить о божественном начале во Христе, в виду Его совершенной безгрешности? То, что оно было *божественным естеством* в собственном смысле слова, соединившимся с человеческою природой и, таким образом, в своём соединении с последней открывшим миру в нашем Спасителе Бога и человека вместе, *Богочеловека*“¹¹²¹.

Вот моё заключение из рассмотрения разных сторон человеческого естества Иисуса Христа! Истинно-православное учение, святоотеческое и соборное признаёт во Христе всё истинно-человеческое, кроме греха. Владыке показалось соблазнительным приписывать Христу всю полноту человеческой природы, так как от такой полноты, по-видимому, уже не далёк переход к признанию во Христе и греховности нашей природы; однако как ни близок этот переход, мной он нигде в моей статье не был сделан: для меня во Христе Иисусе всё человеческое было, но *до* или *кроме* греха.

—139—

Для окончательного выяснения источника, породившего соблазн, при чтении моей статьи, в сердце преосвящ. Саввы, позволю себе сказать в заключение всего следующее: преосвящ. Савва, несомненно, понимал божество и человечество Христа в рамках того уже довольно устарелого (схоластического) богословия, в духе которого был воспитан. По этому богословию божество Христа доказывалось рассмотрением *исключительно* свойств и проявлений

божественного естества Иисуса Христа, а человечество рассмотрением свойств лишь человеческой природы Христа, причём на человеческие свойства, как менее ценные по сравнению с божественными, и в наше время никем не оспариваемые в лице Иисуса Христа, мало обращалось внимание; о них говорилось кратко. Вышедшее из тесных рамок схоластики новейшее богословие, исходя из древнего святоотеческого учения о соединении божества и человечества во Христе „в виде проникновения одним естеством другого и при том настолько полного, глубокого и внутреннего проникновения, что его можно сравнить с проникновением огнём раскалённого железа“ (см. Иоанн Дамаск. о правосл. в. кн. 3, гл. 7, цит. у преосвящ. Сильвестра т. IV, 90 стр.), уже в самом человечестве Христа находит ясное указание на Его божество, как и наоборот, в божестве Христа усматривает Его совершеннейшее человечество. Отсюда оно подробно раскрывает все стороны человеческой природы Христа с целью выяснения в них и через них божественной природы Христа. Таким подробным раскрытием человеческой природы Христа, как ранее неизвестным ему и необычным для него, преосвящ. Савва и соблазнился в моей статье, заподозрив её в еретической тенденции... Но достойно сожаления при этом то, что воспитанным на схоластике, часто ложно принимавшейся за православно-церковное учение и потому самому далеко самым несвободным от некоторого рода ошибок и заблуждений даже в области догматических верований, глубоко прививалось убеждение, что изученное и твёрдо усвоенное ими богословие якобы исчерпывает своими системами, включает в своих узких колодках всё неисчерпаемое и необъятное содержание Божественного откровения; отсюда этим почтенным богословам богословие и Божественное откровение ка-

—140—

зались тождественными, и потому они всё несогласное с заученными ими богословскими трактатами, нимало не колеблясь, с лёгким сердцем, но с неудержимым фанатизмом клеймят названием „учения нехристианского, еретического“. Одним из представителей такого увядающего типа богослова

показал себя и преосвящ. Савва по отношению к моей статье, испытавшей четырёхкратную цензуру – редактора „Душ. Чт.“, прот. В. П. Нечаева, цензора „Душ. Чт.“ прот. С. И. Зернова, цензора прот. М. С. Боголюбского (в 1-м отдельном изд. статьи в книге: „Общед. статьи в защиту христианской веры против неверия“, вып. I) и цензора прот. Г. М. Дьяченко (во 2-м изд. означенной книги). Кроме того, подпавшая строгому, но несправедливому осуждению преосвящ. Саввы статья вместе с прочими статьями, составившими первый выпуск моих апологетических статей (под заглавием: „Общедоступные статьи в защиту христианской веры против неверия“) два раза, в первом и во втором изданиях, была удостоена одобрения Учебного Комитета Св. Синода для приобретения в фундаментальные и ученические библиотеки духовных семинарий¹¹²². Кажется, все эти искусы, через которые прошла моя статья о „Безгрешности Господа нашего Иисуса Христа“ служат достаточной гарантией чистоты её православия.

Протоиерей И. Петропавловский

Тареев М.М. Экзегетические заметки: [. Ещё к вопросу о переводе Иоан. VIII, 44 и X, 12–13; II. Мамона неправды. III. Иак. IV, 5 // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С. 141–161 (2-я пагин.)

–141–

I

В Тр. К. Д. А. (1904, март) проф. Д. И. Богдашевский представил образцы своего экзегетического творчества и экзегетической критики (в ст. Экзегетические заметки).

Он подвергает критике данное мной изъяснение Ин.10:12–13 (Б. В. 1903, кн. IX) и VIII,44 (кн. X).

Моё изъяснение и того и другого места критик находит „ненатуральным“ (стр. 447 и 449). Было бы весьма интересно узнать от проф. Богдашевского, что он понимает под „натуральностью“ экзегесиса, так как у учёных комментаторов нет обыкновения называть тот или другой экзегесис таким термином.

Относительно Ин.10:12–13 проф. Богдашевский прежде всего рассуждает о значении глагола *σκόρπιζεν*. Он пишет: „в своём понимании г. Тареев утверждает на том, что *σκόρπιζεν*, как показывает его употребление в других местах Нового Завета, не имеет значения „разгонять“, а означает именно „расточать“. И вот Богдашевский поучает меня, что „если при *σκόρπιζεν* стоит accusat., то оно именно означает: „рассеивать“, „разгонять“, ссылаясь на Пс. XVII (XVIII) 15; 2Цар.22:15 и Ин.16:32.

Самое величайшее затруднение в литературной полемике происходит от неточности критиков и референтов при передаче авторских мыслей. Обычно критик сначала иска-

–142–

зит авторскую мысль до пределов нелепости и потом, подобно Дон Кихоту, сражается с мельницей, с искажённой мыслью, воображая, что одерживает победы. Приём самый употребительный, но неприглядный.

По-видимому, „я утверждаю, что *σκορπίζειν* не имеет значения разгонять“, а Богдашевский указывает примеры такого значения. Коротко и ясно! Но... никогда и нигде я не утверждал, что глагол *σκορπίζειν* не имеет значения „разгонять“. Повторю буквально то, что я писал: „Русский переводчик и новейшие издатели греческого текста поступают неправильно. Кроме того, что они вынуждены или переставить слово „овец“ или отбросить его, они изобличаются также неверным пониманием слова *σκορπίζει*. Относя этот глагол к подлежащему „волк“, они понимают его в смысле „разгоняет“. Но это неверно. (Т. е. неверно относить в Ин.8:44 *σκορπίζει* к подлежащему волк и переводить его словом „разгоняет“). У Мф.12:30 и Лк.11:23 читаем: *ο μη συναγων μετ' ἐ μου σκορπίζει* кто не собирает со Мной, тот расточает, т. е. здесь (!) *σκορπίζει* означает не *расхищает* или *разгоняет*, а расточает или растеривает, – глагол относится не к разбойнику или вору, а к охранителю или управителю. Также Лк.16:1: один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его *διασκορπίζων τα ὑπαρχοντα αὐτου*. 2Кор.9:9: *εσκορπίσεν, ἔδωκεν τοῖς πενήσι*, расточил, раздал нищим. И в Ин.10:12 *σκορπίζει* означает „расточает, растеривает“, а не „разгоняет“, и относится к подлежащему пастух-наёмник“. Вот что я писал. Я не говорил об общем значении глагола, а говорил только о его употреблении в Н. З. Научно говоришь только то, на что имеешь основания и что относится к цели; учёный никогда не придаст частному значение общего. Я не говорю об *общем значении σκορπίζειν* (что легко узнать из словаря и что предполагается общеизвестным), я говорю об употреблении этого слова в Н. З. Большая разница между вопросом об общем значении слова и вопросом об употреблении его в том или другом литературном памятнике. На этом основывается различие греческого классического, греческого LXX, греческого новозаветного.

–143–

По словам Богдашевского, я определил значение глагола *σκορπίζειν* по употреблению его в Н. З. Но я этого не делал. Не по употреблению в Н. З. я определял значение глагола, а

именно говорил об его употреблении в Н. 3. Во всяком случае будем опираться на букву. Я не говорил, что *σκούρπιζειν* не имеет значения разгонять; я говорил, что глагол не имеет этого значения в Ин.10:12, как не имеет в Мф.12:30; Лк.11:23 и XVI, 1.

Выражение „разгоняет“ для нашей притчи очень определённо. Если *σκούρπιζει* означает „разгоняет“, то уж конечно разгоняет овец волк, а не пастух-наёмник. Для меня и важно было рассеять это предубеждение и показать, что *σκούρπιζειν* не только не имеет исключительно значения разгонять, но употребляется в Н. 3. именно в смысле „расточать, растеривать“.

Собственное значение *σκούρπιζειν* „рассеивать, разбрасывать“ (по словарю) для нашего текста и для подобных очень неопределённо (как и значение тех еврейских глаголов, которые LXX передают через *ἐσκούρπισεν* в пс. XVII (XVIII) 15 (2Цар.22:15) и CXI (CXII) 9 (2Кор.9:9) и через *ἐκούπασατε* в Зах.13:7 (*διασκούρπισθησονται* Мф.24:31; Мк.14:27). Одинаково имеем рассеяние или разбрасывание в разных случаях, когда хозяин (блудный сын) расточает имение своё, *διεσκούρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ* Лк.15:13, ср. Пс. CXI (CXII), 9 – 2Кор.9:3), или домоправитель (неверный) расточает имение хозяина (*διασκούρπιζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ* Лк.16:1), или пастух-наёмник растеривает овец (*σκούρπιζει τὰ πρόβατα*), или волк разгоняет овец (id.), или Господь рассеивает надменных и врагов Праведника (*διεσκούρπισεν ὑπερηφάνους* Лк.1:51, *ἐσκούρπισεν αὐτοὺς* Пс. XVIII (XVIII) 15 (2Цар.22:15)).

По каким же признакам можно узнать частный оттенок в употреблении глагола, – отчего зависят эти оттенки? Проф. Богдашевский пишет: „если при *σκούρπιζειν* стоит *accusat.*, то оно именно означает: „рассеивать, разгонять.“ – И ссылается на единственный ветхозаветный пример Пс. XVII (XVIII) 15 = 2Цар.22:15! Вот разительный образчик поспешных обобщений! В этом примере, действительно, Господь разгоняет врагов, также Лк.1:51 (по характеру место ветхозаветное); но вот блудный сын расточает

–144–

имение своё (*διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ*), управитель расточает имение хозяина (*διασκόρπιζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*)! –

Частный оттенок в употреблении глагола зависит не от этого, а от контекста, от того, с каким подлежащим он сочетается. В нашем тексте важно определить, какое подлежащее при *σκόρπιζει τὰ πρόβατα*: пастух, или волк. Чтобы определить это, мы обращаемся к употреблению глагола в других новозаветных местах, и находим более или менее устойчивое сочетание с подлежащими: домоправитель, хозяин. Это даёт нам обоснованную возможность и в нашем тексте относить глагол к подлежащему: пастух, а не волк. (Вот почему я и не сказал ни одного слова об определённом значении глагола – без определённого сочетания его с тем или другим субъектом действия. Вот почему, далее, в [Ин.16:32](#) глагол употреблён в общем, неопределённом значении).

Соглашаюсь, что таким путём можно обосновать только возможность. Но ведь у меня это не единственное и не обособленное основание. Оно у меня примыкает к другому, – к тому, что употребление сначала указат. мест., а потом существ. „*ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκόρπιζει τὰ πρόβατα* – расхитит их и распудит овцы“ заставляет относить глаголы к разным подлежащим. Эта система оснований и создаёт необходимое заключение.

Правда, моё предшествующее основание проф. Богдашевский старается устранить таким объяснением, что волк „расхитит отдельных овец, а распудит целое стадо“. Но это возражение Богдашевского не имеет никакой силы. Во-первых. Что волк, бросаясь в стадо, схватывает *одну овцу* (как у Богдашевского), а остальных распугивает, это обычное явление. Но не об обстановке этого явления, не о том, что похищение овцы волком сопровождается рассеянием стада, идёт речь в притче. Притча говорит не о случае нападения волка, но даёт схему отношений к стаду – пастыря, наёмника и волка: пастух (всегда) полагает жизнь свою за овец, наёмник убегает, как только завидит приходящего волка, оставляет овец, а волк расхищает их (*αὐτὰ*). Если вопрос о картине явления, одно дело; если о схеме, другое дело. Во-вторых – и это самое главное. Если даже допустить возможность картинного изобра-

жения, *всё равно* этим не устраняется странность употребления сначала указат. мест., а потом существительного. Пусть волк одних овец растерзывает, а других распугивает, в этом ещё нет основания сказать: растерзывает *их* и распугивает *овец*, всё равно нужно было бы сказать: растерзывает овец и распугивает *их*. Богдашевский говорит далее об усилении мысли. Но ужели „разогнать“ сильнее, чем „расхитить“?! Наконец, что затруднение в чтении текста существует, это показывают и переводчики, переставляя „овец“ и „их“, и новейшие издатели, отбрасывая „*τα προβατα*“.

Против данного мной перевода Ин.8:44 г. Богдашевский, во-первых, возражает: „толкование это, без сомнения, весьма странное, ибо в Писании нигде нет речи об отце диавола“ (т. е. кроме, как я полагаю, данного места). Но... ведь и об отце лжи в Писании нигде нет речи (т. е. кроме, как толкует Богдашевский, данного места). Ergo, оба толкования в этом отношении одинаковы. Как же г. Богдашевский не досмотрел полного *бессилия* своей аргументации? Ужели на таких призрачных доводах можно основывать „бессомненные“ истины?

Во-вторых, г. Богдашевский возражает: „Постановке члена пред *πατηρ* нельзя придавать того значения, какое усвоит проф. Тареев, ибо известно, что в Новом Завете весьма часто существительное с членом имеет значение предиката“. Далее следуют примеры. Всегда приятно от профессора выслушать урок, но неприятно, если урок поражает своей элементарностью и бесцельностью. Был ли для проф. Богдашевского повод давать мне этот элементарный урок, если я буквально писал так: „в греческом *φευστης* употреблено без члена, а *ὁ πατηρ* с членом и потому эти два слова не могут быть одинаковыми частями одного предложения, именно двумя сказуемыми“? Очевидно, г. критик в мою аргументацию не вникает и только потому впадает в соблазн самодовольно сделать элементарное наставление. Ему нужно было бы показать, что из двух сказуемых одного предложения (употреблённых одинаково – в общем или определённом смысле) одно может быть без члена, а другое с членом.

Впрочем далее г. Богдашевский пишет: „что при *φευστης* нет члена, а при *πατηρ* находится член, это объясняется тем же, почему и в предшествующем в одном случае при *ἀληθεια* поставлен член, а в другом нет: и во истине (*ἐν τη ἀληθεια*) не стоит, яко несть истины (*οὐκ ἐστὶν ἀληθεια*) в нём“. По-видимому доказательно? прямо на вопрос? На самом деле совершенно не на вопрос. Вместо прямого исследования вопроса хитросплетение, как будто критик или откровенно не понимает, или намеренно путает. Ведь, если бы я говорил, что каждое существительное в евангелии употребляется или на всём протяжении с членом или на всём протяжении без члена, в таком случае его пример имел бы значение. Но ведь я говорю о члене при одинаковых частях одного предложения, а он указывает мне на одно слово в двух предложениях. Ведь два предложения, хотя бы и рядом стояли, не составляют одного предложения! Что в этих двух предложениях *ἀληθεια* употреблено различно, это понятно, почему: в одном разумеется частный, определённый, случай грехопадения (*ἐν τη ἀληθεια ὅνκ ἐστηκεν*), хотя и продолжающийся в своих последствиях, а во втором – общий характер лица (*οὐκ ἐστὶν ἀληθεια ἐν αὐτῷ*). Между тем было бы совершенным произволом и в дальнейшем *φευστης* и *ὁ πατηρ* различать как общее и частное.

Любопытно спросить: во имя чего проф. Богдашевский отвергает предложенное мной „весьма своеобразное объяснение“ Ин.10:12–13 и VIII, 44, вызванное теми затруднениями, которые соединяются с принятым чтением и обычным толкованием? Во имя „своего“ объяснения? Нет, во имя принятого и обычного, ради защиты чести семинарских учебников. А затруднения? Для г. Богдашевского их не существует: в принятом и обычном для него всё „непосредственно очевидно“, „натурально“, „без сомнения“. Завидно это почивание, но подозрительна эта „непосредственная очевидность“. Такое почивание „непосредственной очевидности“ на принятом и обычном ещё

никогда не приводило к уяснению истины, но часто ставит „самодовольных“ учёных в безвыходное положение.

Так это случилось и теперь с проф. Богдашевским. Дело –147–

в том, что несокрушимую¹¹²³ опору для своего объяснения Ин.8:44 я нашёл в древних славянских переводах.

В „Остромировом Евангелии 1056–57 г., хранящемся в Импер. публ. библиотеке“, л. 33 (я имел под руками фотолитогр. изд. СПб. 1883) читается: „яко ложь и отец его“. То же чтение в принадлежащих библиотеке М. Д. А. пергам. рукописях – XII в. (№ 1 Волок.) л. 19 обор., XIV в. (№ 138) л. 166 об. (Здесь „его“ кем-то переделано на „её“, так что поправка по цвету чернил заметна, легко заметить и выступающее прежнее начертание). То же чтение имеют „Новый Завет Г. н. И. Хр., труд святителя Алексия, М. М. (я имел фототип. изд. Леонтия М. М. 1892), „Мирославльево јеванјелье (XII в. – изд. кор. Серб. Александра, Беогр. 1897). В „Описании славенских рукописей Московской синодальной библиотеки“ (отд. I, М. 1855) сказано (на стр. 236), что пергам. рукописи евангелий №№ 20–31, с XII по XV в., все, следуя тексту списка Остромирова, передают Ин.8:44 „яко ложь есть и отец его“, а один из списков № 30 (стр. 260) имеет даже: „яко ложь есть и господь его“; тогда как бумаж. списки евангелий с XV в. №№ 32–44 имеют чтение, согласное с принятым ныне (стр. 284). Однако чтение „яко ложь есть и отец его“ сохраняется в рукоп. библиях ещё XV и даже XVI в. (стр. 141). Также по „Описанию рукописей библиотеки Историко-филол. Института кн. Безбородко в г. Нежине, сост. под ред. М. Сперанского“ (М. 1900) указывается на стр. 5 и 11, что чтение „яко ложь есть и отец его“ имеют два рукоп. четверо-евангелия XVI в. Даже из печатных славянских евангелий, напр. „Евангелие, напечатанное в Угровлахии в 1512 г.“ (стр. 232) имеет то же чтение¹¹²⁴. Не считаю нужным наводить дальнейших справок, но и этих достаточно, чтобы видеть, что *предлагаемый мной на критических основаниях перевод Ин.8:44 оказывается древнейшим славянским переводом, исчезнувшим лишь в бумажно-печатный период, вероятно, под влиянием „цензуры“ известного рода „мыслителей“.*

Чтобы понять всю силу древнего славянского перевода, следует иметь в виду, что слав. *ложь* не есть имя сущ. жен. рода, но это имя прилаг. муж. рода; поэтому наш славянский текст означает „что лжив¹¹²⁵ и отец его“. Та рука, которая исправила в пергам. рукописи „его“ на „её“, принадлежала невежественной голове, думавшей, что „ложь“ – это сущ. ж. рода. (Подобную же корректуру я встретил и в одном печатном сочинении)¹¹²⁶. Итак наши древние переводчики, не учившиеся у профессоров, хорошо понимали различие (в одном предложении) сущ. без члена, переводя его предикатом, и существ. с членом, переводя его подлежащим. Не смущала древних переводчиков и идея „отца диаволова“: тогда ещё г.г. Богдашевские не пугали переводчиков и читателей призраками „Гильгенфельда и Фолькмара“! Также „непосредственно очевидно“, что древние переводчики Ин.8:44 не придавали союзу *ὅτι* кавзального значения.

Эта историческая справка напомнила мне слова Евангелия: „всяк книжник, научився царствию небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая“. Новое, „своеобразное“, критическое отношение к евангельскому тексту приводит к древнему сокровищу церковного предания, тогда как трусливое и вялое прозябание на тине обычного и принятого, не допуская до нового края критического разума, не доводит и до святой древности, удерживая на старом, на дряхлом.

Ещё одно замечание об идее лживого Бога в писаниях Иоанна. В 1Ин.5:10 читаем: „неверующий Богу представляет Его лживым (*ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ φευστήν πεποιήκεν αὐτόν* = Ин.8:44 *φευστῆς ἐστὶν ὁ πατήρ*) ср. I, 10: представляем Его лживым (*φευστήν ποιούμεν αὐτόν*).

Не попал ли проф. Богдашевский в „тупик“, высокомерно объявив моё объяснение Ин.8:44 „весьма странным“, „весьма своеобразным“ (*in malam partem*) и „ненатуральным“ и величественно заявив о своём „согласии с нашим славянским переводом и большинством древних толкователей“?

Редко полемика приходит к такому определённом, неотразимому, „документальному“ результату, – и проф. Богдашевскому остаётся благородно сознаться в своей ошибке и не позорить себя упорством.

II. Мамона неправды

Выявив, таким образом, своё критическое остроумие, проф. Богдашевский в той же статье даёт образчик своего экзегетического творчества.

Он объясняет притчу о неправедном домоуправителе. „И похвалил господь дому строителя неправедного: похвалил не за его неправду, а за его мудрость, т. е. житейскую опытность, находчивость, предусмотрительность; факт неправедности домоуправителя ясно поставляется на вид в словах: *неправедного* домостроителя; домовладыка хвалит только мудрую заботливость домостроителя о будущем, но не одобряет избранных им для этого средств“. Итак, по мнению Богдашевского, если „господин похвалил управителя неверного (неправедного)“, то значит „неправедность поставляется на вид“ как не заслуживающая похвалы. Это ясный образчик схоластической увёртливости, подправленной дешёвым благочестием. Евангельский текст нужно понимать обратно этому толкованию. Если господин похвалил управителя неверного (неправедного), то значит похвалил именно управителя неверного, и следовательно притча научает нас именно неверности (неправедности), хотя бы эта мысль претила дешёвому благочестию и азбучной этике. В самом деле, читайте притчу: управителю отказывают от места: он спешит войти в сделку с должниками; и вот „похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил“ (ст. 8). Здесь уж поистине „всякому непосредственно очевидно“, что господин похвалил управителя за его догадливость, за „избранное им средство“ обеспечить свою будущность. Увёртываться от этого прямого смысла притчи может только искусившийся в схоластике. – Рекомендую нам неверность управителя, притча оговаривается: „ибо сыны века сего догадливее сынов света в своём роде“. Нам рекомендуется

–150–

подражать неверности управителя для своих целей, в своём роде, – нам рекомендуется поступать аналогично неверности управителя.

Далее Богдашевский пишет: приобретайте себе друзей богатством неправедным – „от мамоны неправды (*ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*), т. е. не от богатства, стяжанного неправдой, или богатства, к которому прикрепляются всякие грехи неправды, а от богатства обманчивого, преходящего, ненадёжного (ср. ст. 11: в неправедном имении). *Ἀδίκος* означает здесь: недействительный, в противоположность истинно сущему, реальному... Смысл слов (ст. 10 и 11) вполне ясен, если под „малым“, „неправедным имением“, „чужим“ – разуметь маммону, – земное богатство, материальные блага, а под „многим“, „истинным имением“, „вашим“ – понимать истинные духовные блага, или блага царства Божия“. В заключение из данного объяснения профессор делает нравственный вывод: „если земные блага – „чужое“ для чад света и обладание ими вверено только для того, чтобы, при правильном употреблении их, снискать милость Божию; то сыны света не должны быть к ним привязаны всем своим сердцем, полагая в них безусловное благо“.

Относительно этого нравственного вывода должно заметить, что это мораль, о которой сказано в писании: „ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но как ты тёпл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих“ (Откр.3:15–16). Это – мораль ходячая, мораль „кулаков“, жертвующих на колокола и подающих милостыню. Г. Богдашевский научает от имени евангелия „не привязываться к земным благам всем своим сердцем, не полагать в них безусловного блага“. Но ведь эта теплохладность не язык Евангелия!..

Относительно предложенного проф. Богдашевским объяснения „мамоны неправды“ нужно заметить, что оно старо и уже „пресытило“ нас. Прекрасное *изложение* этого мнения мы находим в ж. Душ. Чт. 1890 в ст. „Домоправиель неправды“, где мы читаем (I, стр. 378): „Под маммоной неправды разумеется

отнодь не преступное или бесчестно нажитое имущество, но богатство законное или во-

–151–

обще материальное благосостояние. Выражение означает: богатство или обладание тем, что не есть правда по отношению к высшей и небесной истине человека. Посему оно называется также: малым в сравнении с великим, неистинным в сравнении с истинным, чужим в сравнении с нашим, служением кумиру, а не Богу“. Эта же мысль развивается в том же журнале за 1903 г. (дек.) в статье другого автора „Притча о неправедном домоправителе“, где мы читаем (стр. 720): „под неправедным богатством следует разумеать вообще всякое земное имущество, без отношения к средствам приобретения его, а под богатством истинным, своим и многим – разумеать блага царства небесного“. Я должен заметить, что эта статья, не давая ничего нового сравнительно с предшествующей, ниже её по изложению, по неопределённости и неустойчивости основной идеи, в противоречие которой автор объясняет далее наименование земного богатства неправедным в том смысле, что „оно ведёт к нарушению нравственного закона“, и делает заключение, что „Господь повелел относиться к земным имениям совершенно противоположно тому, как относились к нему лица притчи – сыны века сего“, что очевидно противоречит евангельскому тексту.

Спрашивается, зачем же ещё раз повторяет это объяснение г. Богдашевский?..

Я не удовлетворяюсь этим, принятым у нас, объяснением и предлагаю своё. Впрочем называя нижеследующее объяснение притчи своим, я должен оговориться: я не встречал у комментаторов этого объяснения, но не ручаюсь – может быть оно принято у кого-нибудь из многочисленных комментаторов. Вчера я прочитал статью Богдашевского, ныне ему отвечаю, и не имею ни времени, ни желания нарочно справляться с комментариями. Оригинально или неоригинально моё мнение, я этому „нарочитого“ значения не придаю.

Я не буду повторять о тех затруднениях, которые представляет притча для комментаторов: они уже не раз

указывались. Я отмечу лишь те затруднения и недоумения, которые вызываются принятым переводом и обычным объяснением. Вот главнейшее из них. В выражении

–152–

ст. 9 мамона неправды – богатство несправедливое (*μαμωνά της ἀδικίας* – *ἀδίκος μαμωνάς* ст. 11) русскому прилагательному „несправедливый“ соответствует в греч. род. сущ. *της ἀδικίας*. Равным образом в ст. 8 домоустроитель несправедливый – управитель неверный по гр. передаётся то же словом *της ἀδικίας*. Итак, одно и то же греческое слово в одной и той же притче по-русски раз переведено *неверный* управитель, а другой раз – *несправедливое* богатство. Между тем сила притчи очевидно в повторении одного слова – раз в применении к управителю, одному из сынов века сего, и другой раз в применении к богатству, т. е. разумея отношение сынов царствия к богатству. Равным образом и объяснение слова несправедливое (богатство) должно быть приложимо (конечно *mutatis mutandis*) и к слову неверный (управитель). Более разумные и последовательные комментаторы это соотношение понимают и (обычное) объяснение „несправедливого богатства“ прилагают и к „домоправителю неправды“. „В таком же смысле должно понимать и выражение: домоустроитель неправды. Не то сие означает, что домоустроитель был человек совершенно бесчестный и действовал без всякой совести, но то, что он, во-первых, несправедливо или нерадиво управлял чужим имением и во-вторых, правил тем, что по сравнению с верховной правдой не есть подлинная правда, т. е. земным богатством“. Здесь в последних словах ударяется на том, что неправда – в богатстве, которое было вверено управителю, а не в управителе, чему способствует род. пад. „неправды“, как будто неправда=мамона неправды, как будто управитель неправды=управлял неправдой. Но нужно устранить этот обман род. падежа, помня, что здесь род. падеж имеет значение прилагательного, почему *μαμωνάς της ἀδικίας* ст. 9= *ὁ ἀδίκος μαμωνάς* ст. 11, так что мамона неправды=несправедливое богатство и (тем более) домоустроитель неправды = домоустроитель несправедливый. Примечательно, что в

синодальном слав. переводе при мамоне ст. 9 оставлен родит. неправды, а при домоустроителе ст. 8 род. переведён прилагательным. Итак несправедность – в управителе, и применение к управителю обычного объяснения „несправедного богатства“ даст понятие „недействительного, неистинного управителя“, но такое понятие само себя погребает, потому

–153–

что в притче разумеется действительный управитель, а не „тленный и скоропреходящий“ (обычные эпитеты земных благ).

Адίκιας нужно объяснять одинаково в применении к богатству и в применении к управителю, но переходить нужно не от богатства к управителю, от неизвестного к известному, а обратно, так как в притче управитель – образ, а мамона неправды – обозначаемое, символизируемое образом. Что такое домоправитель неправды, это легко понять, – это, как переведено в русском, *управитель неверный*, т. е. не оправдавший доверия господина, неверный интересам имения, которое ему было вверено. В образе приточного управителя выставлены его неверность и его догадливость, больше ничего. Все догадки и рассуждения комментаторов о свойствах управителя и частных особенностях его неверности только запутывают дело, затемняют схематический образ¹¹²⁷. Сам по себе образ очень ясный – это управитель неверный и догадливый. В других притчах даны образы верного раба (*πίστος δοῦλος*), т. е. раба, оправдавшего доверие господина, верного интересам вверенного имущества, приумножившего вверенное (Мф.24:45,25:21; Лк.19:17 ср. XII, 42). Если управитель *της ἀδικίας* есть собственно и буквально управитель неверный (в указанном смысле), то и богатство *της ἀδικίας* есть тоже *богатство неверное*, но конечно *mutatis mutandis*, так как там лицо, а здесь вещь, – богатство неверное, т. е. интересам которого оказывают неверность, которое расточают. Хотя слово неверный употребляется и активно, и пассивно, и в отношении к лицу, и в отношении к вещи, хотя и род. гр. *της ἀδικίας* может быть и obj. и subject., однако по-русски в указанном смысле *неверный* не употребляется в применении к вещи (неверное дело означало бы то, в котором человек проигрывает, которое

не оправдывает надежды). Поэтому по-русски второе *της αδικίας* неудобно перевести прилагательным, но нужно (как в слав. синод. домостроитель неправедный и мамона неправды) перевести: управитель неверный и богатство неверности, мамона

–154–

неверности (= неверность богатству). Сравниваются управитель и богатство, посредствующий член сравнения – неверность, то активная, то пассивная: управитель – неверный, так как не соблюдает интересов имения, не приумножает его, расточает, и богатство есть мамона неверности, так как не соблюдают его интересов, расточают его. Неверность управителя неизбежно вызывает неверность имения: управитель – неверный (субъект неверности), след. имение есть мамона неверности (объект неверности). Нам заповедуется в притче: как управитель был неверным имению, так и мы должны быть неверны богатству. Но и та и другая неверность в своём роде: догадливый управитель был неверным имению в земных – эгоистических расчётах (неверность субъективная), а сыны света должны быть неверными богатству ради царствия Божия, почему в отношении к ним стушёвывается субъективная неверность и выступает неверность объективная, т. е. ударение на объекте неверности, – *μαμωνας της αδικίας* – *αδικος μαμωνας*. Итак, притча научает: как *неверный управитель* был догадлив в своём роде, так мы должны приобретать себе вечные обители мамоной неверности, т. е. неверностью интересам богатства. Для управителя характерно личное пользование своей неверностью; для сынов света характерна (в их отношении к богатству) – объективная судьба богатства; для первого – что он сделал для себя из богатства, для вторых – что станет в их руках с богатством.

Что понимание неверного богатства в смысле неверности богатству истинно, это видно из того, что ниже, в ст. 13, Бог и мамона представляются двумя господами, которым нельзя служить одновременно: сыны света, служа Богу, должны ненавидеть мамону, не радеть о богатстве. Мамона *της αδικίας* ст. 9 это то же, что ненависть к мамоне, нерадение о богатстве ст.

13 – это одинаково неверность интересам богатства, расточение его.

Нам теперь нужно выяснить, почему от сынов света требуется неверность богатству, почему богатство для них объект неверности.

Евангельская этика определяется с двух сторон: со стороны содержания и с формальной стороны. По содержа-

–155–

нию евангельская этика утверждается на принципе любви. В формальном отношении она характеризуется абсолютностью. В Евангелии к единице, обозначающей этическую величину, прибавлено бесконечное число нулей, ко всякому этическому правилу прибавлена частица „все“, с каждого этического движения сняты узы. „Люби“, „прощай“, „благотвори“ всё это было и до христианства; люби всех, люби до смерти, прощай без конца, раздай всё имение – такова евангельская этика. И любовь, как принцип, для христианской этики потому характерно, что только любовь „всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит“¹¹²⁸. Такова же евангельская этика, в частности, и по отношению к вопросу о богатстве. Не будем излагать полного евангельского учения о богатстве. Поставим только один вопрос; возможно ли, по Евангелию, богачу спастись? (Спастись, т. е. получить полноту евангельских благ, – спастись реально, а не юридически в смысле загробного воздаяния). Возможно, но только под одним условием и одним путём – путём раздачи всего имения. Христианская благотворительность имеет характер абсолютный. „Продавайте имения ваши, и давайте милостыню“ (Лк.12:33): вот евангельская заповедь. Такую евангельскую заповедь трудно выполнить. Чем менее имеет человек, тем легче ему жить по Евангелию. Бедная вдова положила на храм только две лепты и она уже „положила всё пропитание своё, какое имела“ (Лк.21:4). Нищих Евангелие ублажает. Для богача сделать то же трудно даже при благоприятных условиях. Юноша соблюдал заповеди „от юности своей“, так что Господь полюбил его, – и однако такой хороший юноша, услышав повеление: „всё, что имеешь, продай, и раздай нищим“ – смутившись от сего слова, отошёл с

печалью, потому что у него было большое имение (Лк.18:18–23 пар.). Как трудно имеющим богатство войти в царство Божие! Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царствие Божие (Лк.18:24–25).

Эта, евангельская, точка зрения на богатство, совершенно
–156–

новая для язычества и для иудейства. Языческий философ называет благотворительность денежную более лёгкой, чем благотворительность делом, особенно для богатого (*facilior – locupletiori praesertim*). Он советует благотворить из процентов, а не из капитала, и осуждает благотворительность из капитала, так как такая щедрость сама себя уничтожает и становится невозможной в будущем (*largitio, quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit. Ita benignitate benignitas tollitur; quo quo in plures usus sis, eo minus in multos uti possis. Cicer. De off. II, 15*)... Иудеи считали богатство даром Божиим, наградой за праведность. Правда, лучшие из них чувствовали нравственную тяжесть тех средств, которыми богатство приобретается. Но в богатстве они видели ту особенность, что оно само в себе даёт возможность искупления всех грехов и, в частности, соединённых с его приобретением, т. е. путём благотворительности. Для них был живым вопрос, какую часть имения нужно тратить на благотворения. Приточный фарисей „давал десятую часть из всего, что приобретал“. Это была очень широкая благотворительность. Но это не то, что требуется Евангелием.

В отличие от язычества и иудейства, Евангелие учит, что богач может войти в царство Божие лишь становясь нищим, – богатство служит Евангелию, лишь исчезая, растаивая. Поэтому для сынов света характерна неверность богатству. „Приобретайте себе друзей неверностью мамоне, чтобы они приняли вас в вечные обители“ (Лк.16:9): друзья, принимающие сынов света, это ещё образный язык, – друзья, принимающие их в вечные обители, это то же, что блага царства Божия. „Достигайте благ царства Божия неверностью богатству“.

Что в притче разумеется неверность богатству, ведущая к его оскудению, это находит себе следующее текстуальное

подтверждение. Стих 9 читается так: приобретайте себе друзей (неверностью богатству), чтобы они, когда обнищаете, слав. оскудеете (*ἐκλίπητε* тех. гес.), приняли вас в вечные обители“. Перевод „обнищаете“ неверно передаёт значение греческого глагола, почему у комментаторов заменяется; когда умрёте (прекратитесь, перестанете). Но этого мало, – и чтение здесь неверное. Нужно читать *ὅταν ἐκλίπη* –

–157–

егда оскудеет, когда прекратится, т. е. богатство. „Приобретайте себе друзей неверностью богатству, чтобы они, когда оскудеет, приняли вас в вечные обители“.

Но такая неверность богатству (в своём роде, евангельская) есть высшая верность Богу, как это разъясняется в стихах 10–12. Обычное объяснение *этих* стихов вполне удовлетворительно. Нужно только обратить внимание, во-первых, на переход от ст. 9 к 10. Здесь мы встречаем свойственную Евангелию смелость мысли, свободу переходов, следующих логике идей, а не логике слов. Напр. Симону фарисею Христос разъясняет, что более „возлюбит“ тот, кому более прощается. Отсюда *буквально* (по логике учебников) нужно было бы сделать такое приложение к жене грешнице: „прощаются грехи её многие для того, чтобы она возлюбила много“; но Христос делает такой (неожиданный для азбучной логики) вывод: „прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит“ (Лк.7:40–47). Подобный переход мы встречаем и в рассматриваемой притче: „приобретайте себе друзей неверностью богатству... верный в малом и во многом верен“ и пр. Идея такая: неверность богатству есть высшая верность Богу. В связи с этим легко объяснить слова: „и похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил“. В объяснение этого стараются или обелить управителя, извинить его, оправдать, или очернить господина, говоря так: „господин, несмотря на вред, причинённый его интересам мошеннической проделкой управляющего, похвалил эту проделку потому, что он был такой же сын века сего, как и управляющий, потому, что он относился и действовал по отношению к земному имуществу

так же, как и управляющий, потому, что он и безнравственные средства считал дозволительными в деле приобретения имущества, лишь бы эти средства достигали цели“ (Д. Чт. 1903 дек. стр. 715–716). То и другое тщетно. В образе приточного господина виден лик Отца Небесного. В действительности хозяин не стал бы *хвалить* такого управителя, всё равно как не станет „господин, препоясавшись, служить рабам своим“ (Лк.12:37 ср. XVII, 7–10); в действительности хозяин удивился бы ловкости управителя, невольно и внутренне

–158–

одобрил бы её, как мы про себя говорим о враге: „ловко он провёл меня“. Но как за образом неверного управителя скрывается неверность богатству сынов света, а в неверности их богатству проявляется их верность Богу: так и в невольном удивлении или одобрении хозяина проглядывает милостивая похвала Отца Небесного сынам света, подражающим „в своём роде“ неверному, но догадливому управителю, – всё равно как в образе „господина, служащего рабам своим“ уже видны черты того, кто обозначается образом, – того единого Господа, который „служил“ (Лк.22:27).

Во-вторых, нужно обратить внимание на греческие слова, которыми обозначается в притче верность и неверность. В русском не выдерживаются греческие слова, но в славянском „неправедный“ и „верный“ чередуются соответственно греческим *αδίκος* или *αδίκιας* и *πίστος*. В притче разумеется двоякая неверность и верность: неверность (неправедность) по отношению к имуществу, или богатству, и верность Богу. Первая неверность (неправедность) хорошо обозначается по-гречески словом *αδίκιας* или *αδίκος*, а вторая верность также хорошо обозначается словом *πίστος*. Не буду делать выписок из греческих словарей. Достаточно заметить, что словом *πίστος* в евангелии обозначается собственно религиозная вера, вера в Бога. *Δίκη* – справедливость, воздаяние каждому должного, своего. Одно дело *δίκη* по отношению к власти, другое дело *δίκη* по отношению к друзьям, к контракту и т. д. Может быть *δίκη* по отношению к вещам: в частности *δίκη* по отношению к земле – обрабатывание её, по отношению к богатству – сохранение и

приумножение его¹¹²⁹. Понятно отсюда, почему неверность управителя, расточавшего имение, и неверность сынов света богатству обозначены словами *ἀδίκιας*, *ἀδίκος*, а верность сынов света Богу словом *πίστος*. Примечательное чередование неверности – несправедливости (*ἀδίκος*) и верности (*πίστος*) встречаем в стихах 10–12: верный (*ὁ πίστος*) в мале, и во мнозе верен (*πίστος*) есть; и несправедливый (р. неверный *ἀδίκος*) в мале и во мнозе несправедлив (*ἀδίκος*) есть. Аще убо в несправедливом (*ἀδίκῳ*) имении верны (Богу –

–159–

πίστοι) не бысте, во истинном кто вам веру имет (*πίστευσει*): и аще в чужом верны (Богу *πίστοι*) не бысте, ваше кто вам даст? (Здесь противопоставляется богатство земное и внешнее благам вечным внутренним).

Мы разъяснили мысль притчи. Теперь последний вопрос о переводе: как выдержать слова и мысль? В этом случае прежде всего нужно признать достоинство славянского перевода (и недостатки русского – разумею син. изд.). Если из двух зол выбирать меньшее, то лучше славянские речения, о которых речь, сохранить в русском переводе: управитель несправедливый, мамона неправды, верный в малом, несправедливый в малом... С этими речениями уяснённая мысль притчи удобно соединяется. Злом же (меньшим) называю то, что славянские речения остались бы без перевода. По-русски яснее сказать: управитель неверный, неверность богатству (мамона неверности), но в таком случае не различаются верный (*πίστος*) и неверный (*ἀδίκος*). Можно переводить *ἀδίκιας* (взявши не общую идею *δίκη*, а частное применение её к имению, богатству) нерадивый, небрежный. „Один человек был богат, и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его.... И похвалил господин управителя нерадивого, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своём роде. И Я говорю вам: приобретайте себе друзей нерадением о богатстве, чтобы они, когда оскудеет, приняли вас в вечные обители. Верный в малом и во многом верен; а негодный в малом и во многом негоден. Итак если в негодном богатстве верны не были, кто поверит вам истинное? И если в чужом

верны не были, кто даст вам ваше? Никакой слуга не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а другим пренебрегать. Не можете служить Богу и богатству“.

Прим. В этом переводе удалось выдержать единство перевода „управитель *της αδικίας*“ и „богатство *της αδικίας*“. изменив (как в слав. переводе) gen. subject. и obj. (чему нет соответствия в русских формах) в прилагат. и существит. Но пришлось для *αδικος* ниже взять другой корень „негодный“, хотя всё-таки родственный (радеть – у-годить). Для самого слова негодный ср. греч. *ἀδικος οἰκετης*. Пола-

–160–

гаю, что различия между *αδικίας* и *αδικος* и перехода в мыслях от 9 к 10 ст. достаточно, чтобы так различно перевести эти слова.

III. Иак.4:5

Η δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει; πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν.

Или мните, яко всуе писание глаголет: к зависти желает дух, иже вселися в ны;

Или вы думаете, что напрасно говорит писание: до ревности любит дух, живущий в нас? (И далее ст. 6: Но тем большую даёт благодать; посему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать. Притч.3:34).

Ни греческим, ни славянским, ни русским текстом Иак.4:5 не даётся ясного и определённого смысла. Все известные толкования этого места говорят только о полной беспомощности экзегетов. Что такое значит: „к зависти желает дух“, или: „до ревности любит дух“? Мало того: если „дух“ подлежащее, как это внушается славянским текстом, то не понятно, чего он желает. Если же „дух“ принять за дополнение, как это можно по русскому тексту, то не видно, кто любит наш дух. Наконец: в ст. 5 и 6 мы видим две цитаты, из которых одна предваряется словами „говорит писание“, а другая – „посему и сказано“, между тем в Притч.3:34 мы находим только текст второй цитаты („Если над кощунниками Он посмеивается, то смиренным даёт благодать“). Откуда взята первая цитата, неизвестно.

Всё это заставляет предполагать, что место испорчено.

В последней книжке St. и. Кг. (1904:1) предложена такая эмендация текста: вместо *πρὸς φθόνον* нужно читать *πρὸς τὸν θεόν* – *πρὸς τὸν θεὸν ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα* = к Богу желает, или устремляется душа.

В таком случае мы припоминаем Пс.41:2: как лань желает к потокам воды, так желает душа моя К Тебе, Боже: (LXX) Ὁν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς σέ ὁ θεός, –

–161–

и Еккл.12:7: дух возвратится к Богу, который дал его: καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν ὃς ἔδωκεν αὐτό. Эти два текста в соединении дают первую цитату: к Богу желает дух, который Он вселил (*κατώλισεν*) в нас.

Этот перевод вполне передаёт значение *ἐπιποθέω* – „желать чего, тосковать по ком или по чём“, и *κατοικίζω* – „поселять, посылать на жительство“ etc.

Вслед за приведённой цитатой Апостол даёт от себя объяснение в словах, в которых подлежащим подразумевается (вставленное теперь в цитату) слово Бог: „большую же даёт благодать“ и которые вызывают новую цитату из Притч.3:34: „Бог гордым противится, смиренным же даёт благодать“.

Апостол требует от христиан *полной* преданности Богу, так как „дружба с миром есть вражда против Бога“ (Иак.4:4). Далее апостол подкрепляет это требование тем соображением, что для человека естественно *вполне предаться* Богу, так как „к Богу устремляется наш дух, который Он Сам вселил в нас“ и так как Бог с благоволением принимает это устремление духа, посему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать.... „Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам“.

М. Тареев

**Богданов В.И. Католичество в Италии: [Реформы
Пня X] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С.
162–173 (2-я пагин.)**

–162–

1. Суждения Итальянцев о Русской Церкви. 2. Корреспонденции „h6Civiltà Cattolica“ из России. 3. Вопрос о светской власти Пап после 1870-го года. 4. Христианская Демократия в Италии. 5. Папа Пий X-ый и современное положение вопроса о светской власти Папы.

1. Давно уже отмечено, что Россия гораздо лучше знает Запад, чем наоборот. Живым подтверждением этого может служить недостаточная осведомлённость итальянского народа и даже итальянской печати о всём, что касается русской церкви.

Иезуит Поссевин, Герберштейн и другие эмиссары католической пропаганды, являющиеся в Россию с определёнными целями, долгое время были на Западе единственными свидетелями о жизни русской церкви. Их свидетельства, часто намеренно унижавшие русскую Церковь, были усвоены и в Италии и создали здесь немало предубеждений против Православия. Католическая полемика с православием ещё более увеличивала недоброжелательное отношение Итальянцев к Востоку. Стремление же католического духовенства представить свою церковь в глазах своих пасомых единственно-возможной формой истинно-христианского общества, для чего приходится не только умалчивать о многом, но нередко и кривить душой, сделали то, что теперь среди итальянцев о русской церкви господствуют самые слабые и неверные представления.

Простой народ не только ничего не знает о православной церкви, но и самое слово „Россия“ для него почти лишено содержания.

Но и среди лиц, получивших какое-нибудь образование

–163–

и принадлежащих к интеллигентным слоям общества о православной русской церкви существуют мнения, поражающие

своей несообразностью. И для русского сердца особенно больно то обстоятельство, что поводом к возникновению подобных нелепых предрассудков служат некоторые недостатки и несовершенства нашей церковной организации и быта. Слово „схизматики“, которым представители католичества называют членов восточной церкви, является для верных сынов католической иерархии своего рода „жупелом“, и отнимает у них всякое желание знать что-нибудь более. Все положительные сведения итальянцев о русской церкви в большинстве случаев ограничиваются утверждением, что в России папой, без которого для них, по-видимому, немыслима церковь, является русский царь. Правда, некоторые из них знают о существовании в России Св. Синода, но это обстоятельство нисколько не меняет приведённого утверждения, так как положение и власть русского Синода, по их мнению, имеет источником царскую волю. Как курьёзный, но характерный пример слабости познаний итальянцев о русской церкви, можно привести мнение одного из них, считавшего Русского Государя главой церкви потому, что это Он назначает новый Синод по смерти старого.

Даже и руководители общественной мысли Италии нередко обнаруживают поразительное невежество в вопросах о русской церкви, как и вообще в вопросах, касающихся России. Так недавно одна популярная иллюстрированная газета, поместив на своих страницах изображение вновь построенной русской церкви в Флоренции, сообщила своим читателям, что освящать её хотел приехать сам верховный глава русской церкви – Царь Николай II. Так автор одного очерка русской литературы утверждает, что „целые области России заселены людьми, для которых религия – идолопоклонство, а Царь – Бог“. Пишущему эти строки известен также случай, когда лица, переводившие сочинение одного из современных русских писателей, не могли сами решить вопроса, почитается ли Богоматерь в России, и обратились за разрешением его в русскую церковь.

2) С августа прошлого года в органе Иезуитов: „Civiltà Cattolica“ начали появляться корреспонденции из Рос-

–164–

сии, автор которых хотя и не свободен от предубеждений против православной церкви, хотя и никогда не бывал в России, но всё же, зная русский язык, пишет на основании печатных материалов и даёт некоторые сведения о церковно-религиозной жизни России. Корреспонденции начинаются указанием на „благоприятный для религиозной свободы симптом“ в новом Уголовном уложении, карающем только совратителя, а не совращённого; потом в корреспонденции отмечается „религиозное и философское движение в России“, характеризуется журнал „Новый Путь“ и „кризис между верой и разумом в современном русском обществе. Вторая корреспонденция посвящена описанию 200-летнего юбилея С.-Петербурга, заметке о печальных событиях в Кишинёве, рассказу о сношениях старокатоликов с православной церковью и о деятельности генерала Киреева и краткой характеристике русских богословских журналов: Христианского Чтения, Православного Собеседника, Трудов Киевской Духовной Академии, Богословского Вестника, Странника, Церковного Вестника, Церковных Ведомостей, Православно-Русского Слова, Миссионерского Обозрения, Душеполезного Чтения, Веры и Церкви, Православного Благовестника, Веры и Разума и некоторых других. В последней корреспонденции говорится о несостоявшемся визите Государя в Рим, о сочувственном отношении русской печати к умершему Папе Льву XIII и об издании профессором А. Лопухиным Богословской Энциклопедии, которая „поднимает уровень умственного развития русского духовенства, невежество которого, особенно в деревнях, превосходит всякий предел“.

К сожалению, как могут видеть и читатели из приведённого отрывка, автор корреспонденций не упускает случая унижить русскую церковь в глазах своих читателей, как будто печальное положение русской церкви могло бы говорить в пользу католичества. Он утверждает, что „многие образованные или просто честные и благородные русские скорбят о подчинении Церкви светской власти, и оплакивают её бессилие“, намекает на „печальные условия, созданные для русской церкви уничтожением патриаршества и унижением духовенства,

которое впало в полную зависимость от светской власти и неспособно отстаи-

—165—

вать своих прав и традиций“, указывает на „недоверие и даже пренебрежение русского общества к православному духовенству“ и вообще преувеличивает и выдвигает на первый план теневую сторону нашей церковной действительности. В своём стремлении унижить русскую церковь сотрудник оо. иезуитов доходит до абсурдов, утверждая, что визиту Государя в Рим помешал между прочим и Св. Синод из боязни, как бы „встреча русского монарха с преемником Св. Петра не повлияла на смягчение драконовых законов России по отношению к католикам“, и обвиняя русскую богословскую печать в „зависти к постоянным успехам католичества и увеличению его влияния“. По-видимому он не брезгует и тёмными источниками, когда утверждает, что о. Иоанн Кронштадский был вынужден выразить своё сочувствие пострадавшим при беспорядках в Кишинёве Православным, и что „агент русского Синода в Риме по заранее полученным инструкциям посылал в С.-Петербург непрерывные донесения, в которых условия общественной безопасности в Италии изображались самыми мрачными красками“. Конечно, всё это сообщается из самых достоверных источников.

Однако внимательный читатель может заметить невольные признания автора, что в русской церкви ещё хранятся „бесчисленные сокровища веры, благочестия, богатства и силы“, что „современная Россия даёт свой вклад в прогресс богословской мысли“, что „русское духовенство работает“, что представители православия „воздерживаются от систематической вражды по отношению к католической церкви“.

В утешение православным читателям позволю себе привести слова другого католического писания, характерные в том отношении, что они обнаруживают сознание некоторыми католиками ненормальности их систематически враждебных отношений к православной греко-восточной церкви. По поводу одной книги автор, каноник одного собора, говорит: „Можно скрывать нашу вину, можно уменьшать её, но, говоря откровенно, приходится признаться, что гордость своим

происхождением и ревность к нашему первенству заставляют нас смотреть на Восток с большим пренебрежением. Наши школы и – почему не сказать

–166–

этого? – даже те, что воспитывают души и сердца нашего духовенства, не симпатизируют Греции и смотрят на её религиозную историю с большим недоверием и предубеждениями. Мы пренебрегаем той Грецией, которая осветила весь латинский мир учением её отцов, которая дала Западу целое сокровище поэзии и добродетели в своём истинно величественном богослужении и в поразительной святости своих исповедников. С горячими, но не всегда ясными и слишком часто преувеличенными доказательствами мы увеличиваем причины и мотивы того печального раздора, который вырывает из истинной семьи Иисуса Христа столь избранную часть братьев, и даём веру самым пристрастным мнениям, принимая за истину даже то, что может сделать её более подозрительной“. Как иллюстрацию своих мыслей, автор указывает „на наиболее распространённое и укоренившееся среди нас предубеждение по отношению к русской церкви, которая считалась и считается порабощённой и подчинённой высшей власти Царя, являющегося её „Pontifex Maximus“, нечто в роде светского папы“. В опровержение этого предубеждения он приводит выдержки изд. *Lettre à Monsieur le Professeur H. de Treitschke à propos de quelques jugements sur l'Eglise de Russie – par N.N.* – „Следовательно“, продолжает он: „необходимо изменить многие из наших суждений, оставить несправедливые предубеждения и ту горделивую антипатию, которая роет пропасть там, где мы должны были бы плакаться на слишком глубокий ров из-за несчастного разделения“. („*Lanari per le Marine della Grecia*“ – *Unità Cattolica* и *Risveglio Cattolico*).

Основной идеей, характеризовавшей католичество Италии последнего времени и дававшей его жизни направление, был вопрос о светской власти пап, или, как выражаются католики, вопрос о независимости Церкви, – „Римский вопрос“.

20-го сентября 1870 года войска объединённой Италии вошли в Рим и папские владения перестали существовать.

Папа Пий IX-й должен был уступить силе, но он не подчинился ей. Заклучив себя добровольно в Ватикане, он не упускал случая протестовать против учинённого над ним насилия и, отказавшись от предложенного ему

–167–

Итальянским правительством ежегодного 3 ½ миллионного содержания, предпочёл сохранить положение и обстановку независимого государя и отказался от всяких сношений с новым правительством. Забота о необходимых для ватиканского пленника материальных средствах была вверена верным католикам всего мира.

Защитники прав папства сложили на время оружие, но не отказались от своих убеждений и только придали борьбе с объединённой Италией другую форму. Сознавая, что единение даёт силу, приверженцы папства обратили свою деятельность на объединение верных католиков в общества, главной целью которых, кроме доставления Ватикану под именем „Обола Св. Петра“ необходимых для поддержания влияния и положения материальных средств, было утверждение своего бытия, как католиков, и своего желанья, как таковых, крепко держаться за Церковь и за все её права, в особенности за восстановление погранных новым светским государством прав папы, как светского владетеля, и за возвращение ему Рима, как необходимого условия свободы и независимости Церкви. В эту сторону были направлены силы уже существовавшего с 1867-го года „Общества католической молодёжи“, (Società della Gioventù Cattolica) сумевшего доставить для „Обола Св. Петра“ не один миллион и содействовавшего возникновению других католических обществ и союзов, которых, по выражению папы Пия X, невозможно перечесть. В 1874 г. конгрессом католиков Италии в Венеции открыло свою деятельность новое учреждение: „Opera dei Congressi“, долженствовавшее объединять все другие католические общества и давать им единое направление согласно инструкциям, из Ватикана. Представляемые в значительной части членами католического клира при видном участии епископов и одобряемые всегда высшей Церковной властью, католические конгрессы являлись

самым торжественным публичным исповеданием убеждений их членов и заявлением о правах Святого престола.

Католическая печать, рассеянная в виде небольших еженедельных или даже ежедневных листков по всей Италии, значительно содействовала этому так наз. католическому действию (*Azione Cattolica*), обсуждая на своих

—168—

столбцах вопросы текущей жизни, рекомендуя вниманию читателей „Обол Св. Петра“, устраивая для него подписки, организуя торжественные паломничества на юбилеи римских первосвященников и на другие религиозные торжества, пропагандируя католические союзы взаимопомощи, защищая их и вообще католичество от нападков либеральной печати, — словом, воспитывая своих читателей в чувствах преданности и повиновения св. отцу.

Во всём преданный католической церкви и, особенно, в защите временных прав римского престола, согласно идеям „Силлабуса“, противник современной свободы, новых учреждений, светского государства и его деятельности; подозрительный ко всякому движению науки, культуры и демократии; готовый всегда с заметной ненавистью осудить и подавить всякую попытку нововведения в общественной и социальной жизни, в учреждениях, в отношениях общественных классов; неизменно враждебный отечеству, его единству и независимости; склонный посматривать с надеждой за Альпы — на австрийцев и французов; избегающий всякого открытого искреннего участия в общественной жизни своей страны; реакционер в полном смысле этого слова, — вот тип католика „действия“, или как их здесь называли, клерикала. Следовательно, в политическом и общественном отношении это были люди прошлого. „Старое воспитание, старые идеи, старые связи и союзы, и нового только борьба со всем новым, во всех его проявлениях“, вот как характеризует итальянское католичество второй половины XIX-го века один из наиболее симпатичных его представителей. (Дон Ромоло Мурри. „*Rivista d'Italia*“. Декабрь 1903 года). Программой его представителей было возвращение назад, в ложном убеждении, что этого

требует католичество, которое само понималось ими не как луч Божественной Силы во внутреннем стремлении человеческой души к благу и жизни, а как внешняя заповедь, как мёртвое предписание. Идеи более молодых католиков, понимавших католичество как „программу свободы, деятельности, жизни и гармонии“ и требовавших большего проникновения в его жизнь „культуры, науки, свободы, инициативы и молодости“, не находили желанного отклика и долгое время подавлялись приверженцами старины.

–169–

В 1898 году в Милане на почве материальной необеспеченности рабочего класса возникло возмущение революционного характера. Общественное мнение заметило в беспорядках участие клерикалов и правительство, подавив беспорядки, распустило многие общества католического Действования, закрыло некоторые клерикальные газеты и предало суду наиболее замешанных в беспорядках представителей клерикальной пропаганды, не стесняясь даже их духовным саном. Надежды на возвращение светской власти пап путём государственного переворота должны были рассеяться навсегда. Итальянское правительство оказалось слишком сильным; с Австрией оно было в союзе, а с Францией начиналось взаимное сближение.

4. Затихшее было движение „Молодых Католиков“ после событий 1898-го года обнаружилось снова и на этот раз с большей силой и успехом. Влияние времени и окружающей жизни с их новыми демократическими и социальными движениями, с значительной силой охватившими современную Италию, не могли не отразиться и на католиках.

Для консерваторов и для той части клира, которая лелеяла политические цели, новые движения казались удобным средством „к возвращению средних веков с их корпорациями надеждой на возвращение к этому далёкому прошлому и на переустройство общества в форме новой теократии или диктатуры Церкви над миром“, – словом являлись удобной краской для придания нового вида их старым теориям. „Молодые“ находили в этих движениях нечто большее. Они

„стремились проникнуть непосредственно в новую мысль, жизнь и в новый мир; внимательно исследовать новые идеалы и стремления и усвоить себе на будущее время то, что было в них хорошего и определённого; снова пересмотреть отношения нового времени к Христианству и к Церкви, и, отбросив предубеждения, устранив созданные мыслью и привычками времён упадка препятствия, улучшить эти отношения“.

Желая примирить современные веяния с католичеством, представители „молодых“ католиков выдвинули против программы непримиримых: „никакой вопрос не может обсуждаться прежде разрешения Римского вопроса“. Собственную формулу: „прежде общественные вопросы, а по-

—170—

том Римский“. Они предпочитали обеспечить независимость верховного главы католичества, не возлагая на него бремени светской власти, и полагают, что связывать церковь с светской властью пап тоже, что связывать полный жизни организм с разложившимся трупом“. Они не прочь были и совсем отказаться от разрешения Римского вопроса и готовы в качестве католической политической партии открыто вступить в общественную жизнь страны с самой либеральной социальной программой.

Папа Лев XIII, хорошо понимавший дух времени и надеявшийся в стремлениях молодых католиков найти противовес всё более усилившимся социалистическим движениям, освятил своим авторитетом положительные идеи „молодых“ и дал им в одной из своих энциклик 1901-го года название „Христианской Демократии“. В 1902-м году он подчинил Христианскую Демократию руководству „Opera dei Congressi“, учреждению, всегда бывшему в высшей степени консервативному и избегавшему всякого участия в политической жизни отечества из уважения к „non expedit“ папы Пия IX. Но на этот раз новые идеи восторжествовали даже в этом оплоте „непримиримых“ и вызвали президентский кризис учреждения. На последнем XIX-м конгрессе католиков Италии в Болонье, в октябре прошлого года, Христианская Демократия, руководимая талантливым священником Ромоло Мурри,

несомненно восторжествовала над непримиримыми и заставила их очистить поле действия.

Здесь на арену спора выступил с своим первым „*Motu Proprio*“ о Христианском Народном Действовании Папа Пий X. Несмотря на выражаемые им симпатии к Христианской Демократии, новый непогрешимый руководитель церкви в этом „собственном приказе“, которое может называться *собственным* только иронически, цитирует основные положения относящихся сюда энциклик Льва XIII-го, из которых наиболее важны следующие: „13. Христианская Демократия не должна никогда вмешиваться в политику и служить партийным целям. 14. Христианские Демократы Италии всего более должны воздерживаться от какого бы то ни было участия в политической деятельности, которая при современных условиях по мо-

—171—

тивам самого высшего порядка запрещена всякому католику“. Таким образом мечты итальянцев о примирении могут осуществиться только в неопределённом будущем.

5. Джузеппе или Иосиф Сарто, теперь Папа Пий X, родился в 1838 году и происходит из крестьянской семьи небольшого села Риззе, близ Венеции. Покровительство одного кардинала, родом из того же местечка, дало будущему Папе возможность попасть в Падованскую семинарию, где он и закончил своё образование. Почти 20 лет провёл он священником в двух сельских приходах епархии Треviso и затем несколько лет каноником. Обновление духа священства и поднятие уровня образования среди клира были главными заботами Сарто, когда в 1884 году он сделался епископом Мантуи. В 1893 году он был сделан кардиналом и назначен Патриархом Венеции, каковое место и занимал до избрания его 4-го августа 1903-го года на Папский Престол.

Пий X, 264-ый Папа, Епископ Рима, Викарий Иисуса Христа, Преемник Князя Апостолов, Высший Первосвященник Вселенской Церкви, Патриарх Запада, Примас Италии, Архиепископ и Митрополит Римской Провинции, Государь Временных Владений Римской Церкви, — таковы титулы бывшего крестьянина, как это значит в „Католической

Иерархии“ за 1904 год. Простого происхождения, не блещущий ни образованием, ни лоском внешнего воспитания, далёкий от Ватикана и чуждый его интриг и политики, Пий X своим избранием в папы значительно обязан оо. Иезуитам. Давая Римской Церкви папу-демократа по происхождению и образу жизни и контрастом его с личностью Льва XIII-го привлекая к нему равнодушное ко всему новому внимание всего мира, почтенные избиратели Пия X-го надеялись видеть в крестьянине из Риэзе послушное орудие в своих опытных руках. Но вместе с своими простыми привычками бывший Патриарх Венеции умеет, по-видимому, сохранять и в Ватикане свои прежние симпатии и стремления...

Первая энциклика Пия X-го произвела в Италии самое благоприятное впечатление. В ней ни слова не говорится о политике; протесты и колкие намёки, столь обычные прежде,

–172–

совершенно отсутствуют. Служитель Бога самым определённым образом заявляет, что он не хочет быть ничем другим и не имеет иной цели, как всё обновлять во Христе. Оплакивая печальные условия религиозно нравственного состояния современного общества, новый Пастырь хочет начать дело обновления с клира и рекомендует последнему любовь, простирающуюся на противников и преследователей. Весь мир призывается к содействию этому делу внутреннего личного и общественного обновления. „Теперь“, высказывали довольные итальянцы: „вражда между Церковью и Государством исчезнет сама собой. Обе власти – церковная и светская, – сохраняя собственную независимость, могут теперь с большим успехом работать для общего блага“. При этом многими посылались новому первосвященнику пожелания, чтобы „окружающая его среда не успела подавить его святых намерений и не помешала исполнению его добрых предположений“.

Насколько непогрешимый руководитель Католической церкви будет свободен от влияния „опытных кормчих папского корабля“, теперь судить ещё трудно. Из его первого „Motu Proprio“ видно, что полное примирение Церкви с государством в Италии ещё не близко. На днях в Болонье вышла книга Де-

Стерлиха: „Sua Santità Pio X“, в которой автор, – не только хорошо знающий современное состояние католичества в Италии, но и лично знакомый с намерениями Пия X-го и его окружающих, – утверждает, что о примирении Церкви и Государства в полном смысле этого слова не может быть и речи. Можно надеяться только на известный „Modus vivendi“ между двумя властями, за возможность которого ручается, по его словам, рассудительность и прямоту бывшего кардинала Сарто, человека доброго, кроткого и проникнутого духом христианской любви.

Как бы то ни было, общественное мнение жаждет примирения враждующих начал и такого порядка, при котором было бы возможно оставаться верным сыном католической церкви, не переставая служить отечеству. „Мы, Итальянские католики, говорится в последнем номере Флорентийского журиала „Rassegna Nazionale“, уже слишком заняты вопросом о светской власти папы. Мы пожертвовали для него всей своей жизнью, израсходовали все свои

–173–

силы, оставляя разрешение наиболее важных общественно-религиозных задач противным церкви законам. Теперь новые задачи предстоят пред нами, а мы остаёмся со связанными руками и не готовы отражать направленные на нас удары. Торжество Церкви должно быть не в восстановлении Царства Израиля, как думали евреи во времена Христа, не восстановлении светской власти. „Множество душ теряется из-за неё ежегодно в Италии“ сказал хорошо Кардинал Манниг. Защитники светской власти не могут ожидать ничего другого, кроме общественной и религиозной гибели Италии“.

Сами защитники светской власти Папы в органе Ватикана: „Osservatore Romano“, принуждены сознаться, что „Италия к несчастью привыкла не доверять Церкви, держать её в подозрении и избегать её содействия“. „Авторитет, учение и провиденциальная миссия Церкви в мире терпит в настоящее время жестокое поражение“, вот свидетельство главы Римской Церкви в ответе на новогоднее поздравление Коллегии Кардиналов.

Несомненно, что стремление высшей католической иерархии к светской власти подвергает серьёзной опасности католичество в Италии. Католическая Церковь должна оставить свои политические стремления и снова явиться чисто религиозным учреждением. Только тогда она будет в состоянии вести человечество к совершенству.

В. Богданов

Флоренция.

13-е января.

**Громогласов И.М. Замечательное издание [Рец. на:]
Утвержденная грамота об избрании на Московское
государство Михаила Федоровича Романова.
Воспроизведена Императорским Обществом
Истории и Древностей Российских при Московском
Университете под наблюдением С. А. Белокурова,
действительного члена Общества. М.: Синодальная
типография, 1904 // Богословский вестник 1904. Т. 2.
№ 5. С. 174–178 (2-я пагин.)**

–174–

„Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова. Воспроизведена Императорским Обществом Истории и Древностей Российских при Московском Университете под наблюдением С. А. Белокурова, Действительного Члена Общества. Москва. Синодальная Типография. 1904“.

18-го марта текущего года исполнилось *сто* лет со времени открытия старейшего из существующих в настоящее время русских учёных Обществ – Императорского Общества Истории и Древностей Российских, состоящего при Московском Университете. Почтенное Общество, оказавшее за истекший период своего существования неоценимые услуги русской исторической науке обнародованием многочисленных материалов и исследований, относящихся к этой и смежным с ней отраслям научного знания, достойно ознаменовало и свой вековой юбилей замечательным изданием, заглавие которого со всей точностью выписано в начале настоящей заметки. Трудно представить себе более высокую степень научно-издательской тщательности, технического совершенства и даже изящества, чем та, какой отличается этот новый вклад Общества в учёную сокровищницу, богатую всего более – его же предшественными трудами. „Утвержденная грамота“ 1613 года, как известно, уже три раза была издана печатно по одному из двух

сохранившихся *подлинных* её списков: в V томе 1-го издания „Русской Исторической Вивлиофики“, в VII т.

–175–

2-го издания той же „Вивлиофики“ и в I т. „Собрания государственных грамот и договоров“; но при всех достоинствах этого последнего издания, оно далеко уступает настоящему. Только теперь мы имеем воспроизведение названного государственного акта первостепенной важности, *вполне заменяющее его подлинник*.

Достигается это в новом издании „грамоты“, тем, что здесь она воспроизведена фототипически, в размере подлинника, с экземпляра, хранящегося в Московском Архиве Министерства Иностранных Дел. Всё отличие от оригинала, представляющего полосу длиной более 5 аршин, заключается в том, что эта полоса, по техническим причинам, издана семью отдельными листами, но „не произвольной величины, а той именно, какую каждый лист имеет в оригинале (от склейки до склейки)“, за исключением второго и третьего листа, снятых вместе, так как при самом составлении грамоты часть первоначального текста, помещавшегося на втором листе, была почему-то уничтожена, и вставленный взамен её „третий лист есть не что иное, как новый конец 2-го листа“. В предисловии к изданию, откуда мы заимствуем приведённые указания, делается сверх того оговорка, что указанное разделение подлинного свитка по листам, строго выдержанное при воспроизведении его лицевой стороны, признано было не совсем удобным в применении к стороне оборотной, на которой находятся подписи избирателей – членов Земского Собора 1613 г., так как некоторые из этих подписей сделаны по склейкам. В таких случаях, чтобы не портить подписей на листовом снимке, последний захватывает незначительную часть следующего листа. Если присоединить ещё, что в оригинале некоторые строки, отдельные слова и буквы писаны золотом, которое на снимках ничем не отличается от обыкновенных чернил, – то этим и исчерпываются все отступления лежащей перед нами фототипической копии „утвержденной грамоты“ 1613 г. от её архивского подлинника. При взгляде на эти снимки невольно приходят на память слова,

содержащиеся в самой грамоте: „да прейдет ни едина черта, или ота едина от написанных в ней ничесоже“. Для полноты представления, вместе с последним листом, на котором читаются только что

–176–

приведённые слова, фотографированы и привешанные к нему печати русских иерархов, сохранившиеся в более или менее цельном виде до сих пор (кроме одной, от которой не осталось даже и следа на шнурке).

Выше было замечено, что кроме архивского свитка существует ещё другой подлинник „утверженной грамоты“ 1613 г. Он хранится в Московской Оружейной Палате и – при ничтожных разночтениях в тексте и различии в подписях (они указаны в предисл. к настоящ. изданию и в печатной таблице подписей, – см. ст. 7 и 21–24) – по сохранности значительно уступает ранее названному. Это и было причиной, почему для фототипического издания был взят архивский список „грамоты“. Но рассматриваемое издание даёт возможность наглядно познакомиться и с этим вторым списком по двум таблицам снимков, из которых одна воспроизводит весь первый лист и несколько строк второго, а другая, составная, содержит снимки ещё с трёх различных мест грамоты и сверх того – с рисунка тех же архиерейских печатей, сделанного в 1723 г., когда они были в большей сохранности. Разумеется, присоединение этих двух таблиц ещё более увеличивает ценность имеющейся теперь в руках исследователей фототипической копии издаваемого акта.

Достаточно, однако, самого беглого взгляда на эту копию, чтобы убедиться, что – при всех её незаменимых достоинствах – пользование ею для заурядных справок было бы весьма затруднительно, благодаря известным качествам скорописи XVII в., в особенности – поскольку дело касается не самого текста грамоты, а подписей, находящихся на её обороте. Поэтому со стороны лица, „под наблюдением“ которого выполнено рассматриваемое издание, было настоящей учёной заслугой – присоединить к фототипическому воспроизведению текста грамоты печатную её транскрипцию. И нельзя не признать, что г. Белокуров выполнил это дело с безукоризненным

совершенством. В основу печатного издания положен им тот же самый список „утверженной грамоты“, который воспроизведён фототипией, причём этот основной текст напечатан с соблюдением приёмов, дающих не только правильное чтение слов, но и ясное представление о подробностях начертания их

—177—

в подлиннике: применением прямых скоб и курсивных букв учёный издатель тщательно отметил то, что в рукописи „грамоты“ находится под титлами или над строкой. Под строкой дано указание всех тех разночтений, какие содержатся в другом экземпляре подлинника и трёх копиях с него, более позднего происхождения, указанных в предисловии. Сверх того, сопоставивши издаваемый акт с первоначальным его проектом (сохранившимся в одной из рукописей Архива М. И. Д.) и некоторыми другими, аналогичными или родственными по содержанию, но более ранними памятниками, трудолюбивый исследователь получил возможность дать ясное представление о самом процессе составления издаваемой грамоты, причём вместе с литературной зависимостью её от своих источников вполне выяснилось и её значение, как исторического материала... Одним словом, мы имеем в рассматриваемом труде не только превосходное издание, но и обстоятельное историко-литературное обследование текста „утверженной грамоты“ 1613 г.

Указавши на внутреннюю ценность этого нового приобретения для русской исторической науки, было бы несправедливо умолчать о его внешности, вполне соответствующей характеру юбилейного издания. „Утверженная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова“ в новом издании Общества Истории и Древностей Российских представляет альбом громадного формата (390×287 сантим.), на 15 отдельных листах бумаги этого размера, заготовленной на Угличской писчебумажной фабрике специально для этого издания по образцу бумаги XVII в. Шесть первых листов заняты титулом, предисловием и печатным текстом „грамоты“ с подписями и с разночтениями под строкой, остальные — фототипическими таблицами, о которых

сказано выше. Печатный текст „грамоты“ издан в две колонны изящным шрифтом в стиле начала XVIII в., причём всё, в подлиннике писанное золотом, выделено киноварью. Весь альбом заключён в плотную бумажную обложку жёлтого цвета с заглавием, оттиснутым также в две краски. По техническим достоинствам исполнения он смело может быть отнесён к чи-

—178—

слу лучших работ, вышедших из образцовой Московской Синодальной Типографии.

Насколько нам известно, настоящее издание Общества Истории и Древностей Российских не предназначается для продажи или будет выпущено лишь в самом ограниченном количестве экземпляров. В последнем случае мы, без сомнения, окажем услугу любителям и ценителям подобных научно-художественных изданий настоящей заметкой, давая возможность вовремя озаботиться приобретением замечательнейшей новинки, весьма скоро имеющей стать большой библиографической редкостью.

И. Громогласов

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1879] // Богословский вестник
1904. Т. 2. № 5. С. 1–48 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–1–

1879 г.

1879 г.

Восьмого числа июня в 8 часов 30 м. вечера 1879 г. прибыл я в новый престольный град мой – Тверь.

На станции железной дороги встретили меня Кафедральный протоиерей Гр. Петр. Первухин¹¹³⁰ с Ключарём священником Орловым¹¹³¹ и Член Консистории протоиерей В. Ф. Владиславлев¹¹³² с Секретарём Консистории Славолубовым¹¹³³; тут же были и некоторые из граждан. У станции мне подали карету и привезли меня к Вознесенской, что на проспекте, церкви, где собрано было городское духовенство. Здесь возложена была на меня мантия, и я, в предшестве духовенства, при пении тропаря: „Преобразился еси на горе, Христе Боже, – отправился в Кафедральный Преображенский Собор, в сопутствии многочисленной массы народа, при ясном и тихом сиянии заходящего солнца. В Кафедральном, ярко освещённом, Соборе встретило меня соборное духовенство. Протоиерей, поднеся мне, для целования, крест приветствовал меня следующей речью:

„Как некогда дети Еврейские сретали Великого Пастыреначальника – Христа, восклицая: благословен грядый во имя Господне; так среем тебя ныне мы, новые чада твои, веруя, что ты приходишь к нам, как посланный Самим Господом, приходишь не ища славы своей, но славы Пославшего тебя – и спасения тех, кого Господь вру-

–2–

1879 г.

чает твоему попечению. Воздвигающий благопотребного во время своё, конечно, по своим премудрым советам, тебе именно благоволил быть нашим Архипастырем и Отцом. И потому мы надеемся, что сбудется над нами слово писания: *вечер водворится плач, а завтра радость!* Мы пережили вечер плача, когда утратили своего Архипастыря и Отца, пасшего нас так немного, но так много возлюбившего нас и всеми нами возлюбленного! Да будет же приход твой утром радости для нас, да заменишь ты утрату нашу, и да будет наша радость о тебе полна и долголетна! Да даст Господь и твоему сердцу святую радость – видеть новую паству твою возрастающей под твоим руководством в вере и преуспевающей во всяком благом делании“.

По выслушании этой речи, я вошёл на облачальный амвон и, сделавши три поклона к св. алтарю, обратился к своей новой пастве с следующими словами:

„Возлюбленные о Господе братия и чада!

Призванный священной и державной Властью, паче же всеблагим и премудрым изволением вседержавного Промысла Божия, к пастырскому служению в сём древнем граде и его области и в сём первопрестольном храме, с благоговением вхожу под сень сего святилища, где почиет во благоухании святых один из доблестных исповедников Христовой веры и мужественных защитников от врагов страны и града сего и где мирно покоятся честные останки многих древних и новых святителей.

Но не без смущения душевного вступаю на сию епископскую кафедру, на которой в разное время восседали столь знаменитые иерархи, каковы: Платон¹¹³⁴, Серафим¹¹³⁵, Филарет¹¹³⁶, Григорий¹¹³⁷ и многие другие, им подобные.

—3—

1879 г.

Дерзну ли я, немощный духом, почитать себя достойным преемником столь великих святителей и учителей? Но да совершится в моей немощи великая сила Божия! Буду усердно молить верховного Пастыреначальника, Господа Иисуса Христа, да дарует Он, Всеблагий, мне, недостойному, Свою

благодатную помощь благоуспешно и небесплодно продолжать труды и подвиги моих великих предшественников, ко благу чад духовной паствы сей.

Вас же, боголюбезные братия и чада о Господе, прошу и молю споспешествовать в предстоящих мне трудах пастырского служения вашими молитвами, вашим послушанием, вашим ревностным исполнением обязанностей, возложенных на каждого из вас званием и общественным положением¹¹³⁸.

Затем, после краткой сугубой ектении и многолетия, я вошёл и приложился к престолу. Благолепие и изящество собора, на первый раз, весьма приятно поразило меня, тем более что я прежде никогда не бывал в Твери, хотя и не раз проезжал мимо сего града.

По выходе из алтаря, я приложился к местным иконам Спасителя и Божией Матери и затем с благоговением повергся пред нетленными мощами благоверного великого князя Михаила Ярославича. Наконец, вступивши на амвон, я осенил свою новую паству и призвал на Неё Божие благословение. Первым подошёл ко мне, для принятия благословения, почтенный и набожный Начальник губернии, Тайный Советник Афанасий Николаевич Сомов¹¹³⁹; за ним последовали и прочие чины и власти.

Из Собора приехал я в архиерейский дом почти в сумерках. Поднявшись по деревянной широкой лестнице кверху, я, через залу и моленную комнату, вошёл в крестовую церковь и после соборного благолепия был поражён её убожеством. Здесь встретила меня немногочисленная братия архиерейского дома.

—4—

1879 г.

9-го ч., выслушав в Крестовой церкви раннюю литургию, всё утро занят был приёмом разных корпораций и частных лиц, приносивших поздравления с вступлением моим на Тверскую кафедру. Но кроме личных приветствий, были обращены ко мне в этот день и телеграфические и письменные поздравления.

Так приветствовали меня из Костромы Преосвященный Игнатий¹¹⁴⁰ и гостивший у него товарищ наш по академии архимандрит Моисей¹¹⁴¹ телеграммой следующего содержания:

„Приветствуем Ваше Преосвященство со вступлением на древнюю кафедру; молимся Великому Архиерею“.

10-го ч., воскресенье. Совершал первую литургию в Кафедральном Соборе; на малом входе возведён был мной в сан протоиерея товарищ мой по академии, Настоятель той Вознесенской Церкви, в которую я, по приезде в Тверь, прежде прочих церквей вступил, – священник магистр Иоанн Васильевский¹¹⁴². Собор до тесноты наполнен был молящимися и любопытствующими видеть нового архипастыря. После литургии благословил в соборе Озерянской иконой Божией Матери начальника губернии, а затем посетил его в квартире его.

С 11-го числа началась моя обычная служебная деятельность на новом месте, среди новых лиц и условий.

Но, прежде чем описывать эту деятельность, я помещу здесь краткие историко-статистические сведения о новой, мне вверенной, епархии, сообщу краткую характеристику ближайших моих сотрудников по управлению епархией.

Тверская епархия одна из древнейших епархий в России. Начало её восходит к XIII столетию. Первым епископом Тверским был Симеон, бывший епископ Полоцкий. Вследствие политических неурядиц, он перенёс около 1272 г. свою епископскую кафедру из древнего Полоцка в Тверь, которая тогда в делах церковных зависела от иерархии Полоцкой.

До 1879 года, т. е. до моего вступления на Тверскую кафедру, на ней восседало, в течении шести столетий, 57 ие-

–5–

1879 г.

рархов. Из них Арсений († 2 марта 1409 г.) и Варсонофий († 11 апр. 1576 г.) причислены к лику святых.

Монастырей в Тверской епархии: 1) *мужских* – 16, из них 7 штатных и 9 заштатных; 2) *женских* – 4, все штатные. Сверх сего, три женские Общины. Подробности о них будут сообщаемы в своём месте.

Соборов и церквей – всех 1092. При них протоиереев 8, священников – 1035, диаконов 31, причетников 1788.

Духовно-учебных заведений 9, из них кроме семинарии – 7 училищ мужских и 1 женское.

Присутствие духовной Консistorии, при вступлении моем на кафедру, составляли:

1) Архимандрит Успенского Желтикова монастыря Иосиф¹¹⁴³, из воспитанников Тверской семинарии 2-го разряда. Членом Консistorии состоит с 1865 года.

2) Протоиерей Василий Владиславлев, настоятель Владимирской церкви; магистр XV курса (1846 г.) Московской д. академии; в звании члена Консistorии состоит с 1854 г.

3) Протоиерей Александр Флёров¹¹⁴⁴, настоятель Ильинской церкви, из студентов Тверской д. семинарии; в звании члена Консistorии с 1870 г.

4) Протоиерей Пётр Грязнов¹¹⁴⁵, настоятель Мироносицкой церкви, из студентов семинарии; членом Консistorии состоит с 1870 г.

Секретарь Консistorии, Надв. Сов. Сергей Петр. Славолубов из воспитанников Московской д. академии XXV к. (1864 г.); в должности Секретаря с 8 янв. 1879 года.

Здание Консistorии каменное одноэтажное, но довольно просторное и удобное; находится вблизи архиерейского дома, что весьма выгодно и полезно во многих отношениях.

Домашним Секретарём при Тверском архиерее состоял и состоит чиновник А. Морошкин¹¹⁴⁶.

По канцелярии архиерейской значилось ежегодно входящих дел и бумаг:

а) по консистории – более 5000 №№, б) по Епархиальному Попечительству ок. 600 №№, в) по Семинарии и духовным

–6–

1879 г.

училищам – ок. 900 №№.

Тверская духовная Семинария¹¹⁴⁷ помещается в двух каменных зданиях, находящихся в Затьмацкой части. С 1878 г. сооружается новый обширный каменный корпус с домовою при нём церковью.

Ректор Семинарии Протоиерей Александр Соколов¹¹⁴⁸, магистр XVII курса (1850 г.) Московской д. академии; в

должности ректора с 1875 г.

Инспектор Михаил Чередеев¹¹⁴⁹, из окончивших курс в С.-Петербургской д. академии в 1865 г. с степенью магистра; в должности Инспектора с 1877 года.

Воспитанников Семинарии в 1879 г. было 730 человек. Такого количества нет ни в одной Семинарии.

Следует далее сказать несколько слов об *архиерейском* доме и приписном к нему *Оршине* монастыре.

До 1763 г. Тверские архиереи имели своё местопребывание в так называемой крепости, близ кафедрального собора. Но по случаю бывшего в сём году страшного пожара., начавшегося с архиерейского дома и истребившего почти весь город, постоянным местом жительства их сделался загородный дом при бывшем Тресвятском монастыре, издавна приписном к архиерейскому дому. Дом этот первоначально был деревянный на каменном фундаменте одноэтажный с двумя при нём такими же церквями и колокольней, на которой устроены были боевые часы. Затем, в 1768 г. преосвященным Гавриилом¹¹⁵⁰ (впоследствии Митрополитом Новгородским) на место деревянного, пришедшего в ветхость, дома сооружён был каменный двухэтажный, длиной в 7 сажень. Наконец в 1777 г., при преосвященном Арсении¹¹⁵¹ (впоследствии архиепископе Ярославском), на отпущенную из казны сумму, в количестве 16,000 р., воздвигнут был новый

—7—

1879 г.

обширный каменный двухэтажный дом с крестовой при нём церковью, который в том же виде существует и до настоящего времени. В 1821 г. как в доме, так и в находящихся при нём хозяйственных постройках, оказались значительные повреждения и ветхости; посему, для исправления всех этих повреждений и ветхостей, испрошено тогдашним преосвященным архиепископом Симеоном (впоследствии Ярославским)¹¹⁵² из казны 39,970 р. Произведённые на эту сумму работы окончены были в 1826 г. при преосвященном архиепископе Ионе¹¹⁵³. С тех пор не было в доме никакой капитальной ремонтной; только в 1850 г., при

преосвященном архиепископе Гаврииле¹¹⁵⁴, вызолочены червонным золотом на полимент 22 кресла и диван, с покрытием их новой материей. Поэтому неудивительно, что, при моём водворении в 1879 г., оказалось в доме немало и ветхого, и неблаговидного. Для приведения дома в благоприличный вид потребовались значительные издержки.

Братию архиерейского дома, при моём прибытии, составляли: эконо́м, казначей, два иеромонаха, один иеродиакон, псаломщик и послушник (грузин Павел Нагадзе).

Хор архиерейских певчих состоял из 27-ми человек, в том числе 1 регент, 8 человек больших певчих и 18 мальчиков. Регент и малые певчие жили и живут в архиерейском доме. При последних находится особый учитель из студентов Семинарии.

Материальные средства для содержания архиерейского дома следующие:

1) Штатной суммы, получаемой из Казначейства:

а) на жалованье братии и певчим 1200 р.

б) на наём рабочих 2000 р.

2) Неокладной:

а) от подворья в Москве 6000 р.

б) за Отмичские луга 600 р.

в) за огородные и усадебные земли 601 р. 35 к.

г) за три озера 80 р.

Итого 10.481 р. 35 к.

—8—

1879 г.

К Тверскому архиерейскому дому издавна приписан Вознесенский Оршин монастырь, находящийся в 18 верстах от Твери вниз по течению реки Волги, при впадении в неё с левой стороны реки Орши. Когда и кем основан этот монастырь, с достоверностью неизвестно. Известно только, что в 1567 г. существовал уже в монастыре каменный пятиглавый храм Вознесения Господня, освящённый 2-го ноября того года епископом Варсонофием (святым), как видно из сохранившегося доныне антими́нса. В настоящее время в Оршине монастыре существует также каменная церковь, но с

одной уже главой, и к ней впоследствии пристроены с западной стороны два придела.

Братии в монастыре находилось в 1879 г. только три иеромонаха, из них один казначей, управляющий монастырём, и несколько неприукаженных послушников.

При монастыре находится земли 353 дес. 222 саж. Частью этой земли, находящеюся под сенокосом, пользуется архиерейский дом.

В заключение скажу несколько слов о Тверском Кафедральном Соборе и его клире.

Настоящий соборный храм во имя Преображения Господня с приделом Введения во храм Пресв. Богородицы сооружён в конце XVII столетия (1689–1696 г.) тщанием Сергия, архиепископа Тверского. Впоследствии внутренность сего храма не раз была изменяема и украшаема. Настоящим благолепием своим храм обязан попечению и заботам старосты, купца Ив. Емел. Нечаева, состоящего в этой должности с 1848 г. Его же старанием собор достаточно снабжён утварями и ризничными вещами. Главную досточтимую святыню собора составляют нетленные мощи благоверного Князя Михаила Ярославича Тверского, приавшего в 1319 г. мученическую кончину в Орде.

Соборный клир составляют: Протоиерей, Ключарь, два священника, протодиакон, два диакона, два иподиакона, два псаломщика, два пономаря, два звонаря и просфорница.

На содержание соборного причта отпускается из казны 2801 р. Сверх сего, в год (1878) получено: а) братских доходов 1970 р. 36 к. и б) с капитала 11.959 р. 50 к. процентов – 532 р. 70 к. А всего – 5304 р. 6 к.

–9–

1879 г.

Настоятель собора, протоиерей Григорий Первухин, магистр XVI курса (1848 г.) Московской д. академии.

Ключарь, священник Иоанн Орлов, кандидат СПб. дух. академии, 1861 года.

Священник Афанасий Рагузин¹¹⁵⁵ – из студентов Тверской Семинарии.

Священник Николай Модестов¹¹⁵⁶, кандидат Московской дух. академии, 1872 г.

В Твери, кроме кафедрального собора, существует 28 церквей, в том числе одна единоверческая церковь, – и это при народонаселении в 41.596 душ.

Обращаюсь к описанию своих официальных и частных занятий.

11-го и 12-го ч. рассмотрено было мной более ста бумаг разного содержания.

Сверх сего, в эти оба дня делаемы были мной в городе визиты более значительным лицам. Но поездка последнего дня ознаменована была не очень приятным приключением: у кареты дважды среди больших улиц скатывались колеса, так что я должен был возвратиться домой в наёмной извозничьей карете. Такова исправность архиерейского экипажа, по небрежности эконома и кучера!..

13-го ч., между прочими бумагами, получено было мной прошение Учредительницы училища девиц духовного ведомства Наталии Антоновны Булах¹¹⁵⁷.

В прошении своём от 27-го мая Булах, изъяснив, что не желает далее оставить за собой управление училищем, просила меня сделать соответствующее распоряжение о принятии от неё училища; причём приложила „Подробные сведения о настоящем положении училища по отношению построек, капитала, библиотеки, вещей церковных, хозяйственных и находящихся в употреблении воспитываемых.

Потребовав из Консистории дело об основании сего училища, я узнал, что оно основано в г. Ржеве в октябре 1865 г. на счёт способов, пожертвованных соб-

–10–

1879 г.

ственно Московской почётной гражданкой девицей Анной Васильевной Мазуриной для 24-х сирот-девиц преимущественно г. Ржева и его уезда, и, только в случае свободной вакансии, могут быть принимаемы дети священно-церковно-служителей уездов: Зубцовского, Старицкого и Осташковского. Булах же, как бывшая гувернантка Мазуриной,

овладев ею и принадлежащими ей капиталами, присвоила себе и звание учредительницы Училища, и в этом звании оставила за собой, на основании пункта 2-го примечания к Уставу Училища, должность Начальницы¹¹⁵⁸.

Но что побудило Булах отказаться от этой должности, для меня на этот раз оставалось неизвестным.

18-го ч. получил я из Москвы от преосвященного Иоанна¹¹⁵⁹, бывшего Алеутского, сочинение его под заглавием: „Из истории религиозных сект в Америке“¹¹⁶⁰, при следующем письме от 16-го числа:

„В минуты милостивого отеческого посещения моего недостойства Ваше Преосвященство изволили выразить интерес к знакомству – на досуге – с Американскими религиозными обществами.

Почту себя счастливым, ежели приносимые мной Вашему Преосвященству маленькие книжки хотя сколько-нибудь удовлетворят Вашим богословским и церковно-историческим воззрениям и требованиям и через то послужат для меня оправданием в моей надежде на Ваши святительские молитвы и на Ваше архипастырское мне благословение“.

19-го ч. мной получено было письмо от Протоиерея Меленковского собора, Владимирской епархии, Матф. Пв. Шеметова¹¹⁶¹:

„В 11-м № Владимирских Епархиальных Ведомостей за текущий 1879 год прочитав отпечатанное Высочайшее повеление о перемещении Вашего Преосвященства из Харь-

–11–

1879 г.

кова в Тверь, я возрадовался духом и возблагодарил Господа за изливаемые Им на Вас милости Его. С каковым перемещением и имею счастье приветствовать Ваше Преосвященство, искренно моля Бога о сохранении Вашего здоровья и о спасении Вашей души.“

18-го и 20-го ч. присутствовал на экзаменах в Семинарии по классам Основного и Догматического Богословия. По первому предмету ученики V класса отвечали порядочно, а по второму

лучшие из учеников VI класса давали ответы удовлетворительные.

20-го ч. из Семинарии заезжал в Отроч¹¹⁶² монастырь. Монастырь этот основан в 1265 г. и расположен на правом берегу р. Тверды при впадении её в Волгу. В истории Русской Церкви он имеет печальную известность, как место заточения и мученической кончины святителя Филиппа, митрополита Московского и всея России, в 1569 г. Но ещё прежде сего, здесь же томился в заточении несколько лет (более 12-ти) и отсюда переведён на покой в Троицкую Лавру преподобный Максим грек.

В последнее время до 1872 года Отрочем монастырём управляли обыкновенно ректора Тверской Семинарии. Нынешний Настоятель, архим. Серафим¹¹⁶³ – из студентов Семинарии.

22-го ч. писал я в Москву Преосвященному Алексию¹¹⁶⁴, еп. Можайскому:

„Приношу Вам искреннейшую благодарность за оказанное мне истинно-христианское гостеприимство. У Вас я чувствовал себя как бы у себя дома: такова Ваша доброта и любовь.

Простившись с Вами 8-го числа, я благополучно прибыл в тот же день, в 9 часу вечера, в Тверь и был встречен духовенством и властями города подобающим образом. 10-го и 17-го числа служил в Кафедральном соборе, который своим благолепием произвёл на меня очень хорошее впечатление.

–12–

1879 г.

В доме меня встретила, как и надлежало ожидать, масса бумаг и Консисторских дел. Едва лишь теперь начинаю освобождаться от этой подавляющей массы, хотя продолжается ещё немалый прилив и ежедневных текущих дел.

Кроме собора, успел пока взглянуть только на монастыри, коих два в городе и один близ города. Двукратно посетил Семинарию по случаю богословских экзаменов.

Немало озабочивает меня новое жилище, которое требует значительного ремонта, а между тем средства здешнего

архиерейского дома очень ограничены, по крайней мере сравнительно с Харьковским.

Помолитесь, Преосвященнейший, чтобы Господь помог мне поскорее устроиться на новом месте служения и успокоиться духом“.

23-го ч., в день празднования иконе Владимирской Божией Матери совершал я литургию в градской Владимирской церкви по случаю храмового праздника, а после литургии имел обеденный стол в доме настоятеля церкви, протоиерея В. Ф. Владиславлева. Владимирская церковь одна из благолепнейших церквей в городе, а настоятель её, и по образованию своему (магистр), и по нравственному характеру, и по общественной деятельности своей, один из наиболее уважаемых лиц между духовенством всей епархии.

В тот же день получил я письмо из г. Ржева от давнего знакомого, Товарища Государственного Контролёра, Тайного Советника Третья Иванова Филиппова¹¹⁶⁵. Он писал мне от 22-го числа:

„Прибыв на время в пределы Вашей области, чувствую и обязанность, и сердечную потребность приветствовать Ваше Преосвященство, как своего духовного Владыку, и первыми словами моего привета избираю оные постоянно Вами слышимые, от наших просветителей унаследованные: *εἰς πολλὰ ἔτη Δέσποτα*. Дважды и трижды повторяю эти слова, обращая их к преемнику двух кратковременных архипастырей Тверской области.

Вот уже четвёртый год, как моё семейство проживает

—13—

1879 г.

лето в Ржеве, в моём родительском домике, расположенном на краю города и на берегу Волги. На время и я к ним наезжаю; вот и теперь я приехал до 7 или 8 июля. Трудно ожидать, чтобы Ваше Преосвященство собрались посетить наш город в этот краткий промежуток времени; но есть надежда, что не теперь, то в другое время, приезд Ваш во Ржев совпадёт с моим, и я буду иметь радость приветствовать Вас уже не хартией и чернилом, но усты ко устом. Не выдавшись так давно

(с 5 авг. 1867 г.), нашли бы, о чём поговорить, не только о прошедшем и настоящем, но и „хотящих быти вскоре“.

Моё семейство поручает себя Вашему благосклонному вниманию.

Вверяя себя и его Вашим святительским молитвам, с глубочайшим уважением имею честь пребыть“.

В 7 часов вечера отправился в Кафедральный Собор к всенощному богослужению по случаю особенного на следующий день праздника. Служба совершалась в честь дневного святого, Предтечи и Крестителя Иоанна и св. Благоверного Князя Михаила Тверского. Выходил я на литию и величание. Стихиры на литии пели, по заведённому обычаю, столповым напевом сами соборяне.

24-го ч. совершал литургию в том же соборе. По окончании литургии, мощи Благоверного Князя Михаила подняты были с места священниками и вынесены из собора. По поставлении их на большие носилки, они поднесены были к проходу под колокольной, и здесь были держимы на плечах усердствующих богомольцев до тех пор, пока под ними прошла вся многотысячная масса пришедших с разных сторон богомольцев; затем св. мощи обнесены были вокруг собора и поставлены опять на своё место. Эта процессия окончилась около двух часов пополудни.

Торжественная процессия обнесения мощей Благоверного Князя Михаила ежегодно совершается 24-го июня с 1831 года, когда свирепствовала в Твери, так же, как и во всей почти России, холера. В первый раз св. мощи Благоверного Князя были обнесены, по желанию граждан, вокруг всего города, но при этом произошло прискорбное событие. Бывший тогда Тверским архиепископом Амвросий.

—14—

1879 г.

(Протасов)¹¹⁶⁶, при слабом здоровье и преклонных уже летах (ему было 69 л.), отправившись, по совершении в соборе литургии, в крестный ход, изнемог на пути и, остановясь у церкви Живоносного Источника Божией Матери, разоблачился и почувствовал головокружение. По возвращении его в

архиерейский дом, у него открылись припадки сильной холеры, и через восемь дней, 1-го июля, прекратилась его жизнь. Между тем, в то же время в городе стала ослабевать эпидемия. С следующего 1832 г. постановлено обносить мощи Благоверного Князя Михаила только уже вокруг собора.

25-го ч. получено было мной два письма – одно из Витебска, другое из Уфы.

Из Витебска писал мне от 23-го числа Ректор Семинарии, архимандрит Израиль¹¹⁶⁷:

„Необходимость заставляет меня оставить службу в Западном крае. Я назначен, как, без сомнения, и известно Вашему Преосвященству, Викарием Херсонской епархии. 26 или 27 июня отправляюсь в Петербург для посвящения в сан Епископа. Там пробуду, может быть, недели три, и затем через Рязань отбуду к месту службы. Путь мой лежит через Тверь, и я долгом считаю быть у Вашего Преосвященства, и буду иметь случай лично благодарить Ваше Преосвященство за всегдашнее доброе отеческое расположение ко мне, в частности же высказанное в Вашем последнем письме ко мне из Харькова. Господь судил иначе, как предполагалось; буди Его святая воля! Любовь моя и преданность к Вашему Преосвященству никогда не изгладятся. Я всегда вспоминаю о Вас в своих грешных молитвах“.

Из Уфы от 19-го числа писал мне Преосвящ. Никанор¹¹⁶⁸:

„Приветствую Вас, Милостивейший Отец, на новом староименитом месте Вашего служения. Теперь Вы имеете душевное утешение служить Церкви Господней в самом центре самой древней Руси, и преемствовать целому ряду именитых иерархов.

–15–

1879 г.

О себе скажу, что около св. Пасхи подвергался тяжкому припадку сердцебиения. Работаю не мало. Потому и пишу редко к самым ближайшим лицам. Писать обширные послания невозможно, краткие – ломаешь голову над темами. Разделяя пространством и временем, жизнь разлучает людей и обыденными интересами, злобой дня.

Преклоняя мою смиренную голову, прошу Вашей святительской молитвы. Прошу верить моему всегдашнему, неизменному, признательному почтению и душевной преданности“.

На письмо это я отвечал от 9-го июля;

„Приношу Вам искреннюю благодарность за братское приветствие меня на новом „староименитом“ месте службы.

Вот уже месяц, как я в Твери, и начинаю мало-помалу свыкаться с новым местом служения; но здесь для меня не так трудно привыкать, как было некогда в Витебске. Здесь и церковные и народные обычаи почти те же, какие видел и к каким привык с детства во Владимире. Здесь притом я нашёл между старшим духовенством несколько своих со-воспитанников по академии, – чего не было ни в Витебске, ни в Харькове. Наконец Тверь – город очень благоустроенный мобильный храмами, – что свидетельствует о благочестии граждан; а епархия богата, сверх того, и иноческими обителями. Одно только обстоятельство для меня не совсем благоприятно. Здесь для меня, сравнительно с Харьковом, вдвое больше трудов, а вознаграждения за труды почти вчетверо меньше. Впрочем буду говорить со Апостолом: *вем избыточествовати, вем и лишатися*.

Мой предшественник¹¹⁶⁹ помышлял было о восстановлении викариатства и приглашал себе в помощники Ректора Витебского, архим. Израиля, но смерть разрушила его добрый замысел, а о. Израиль, вместо Старицкого, удостоился быть епископом Новомиргородским и по пути в Херсон обещал посетить меня.

Продолжать ли мне начатое моим предшественником дело, или нет, я не решил ещё. Но в виду тех условий, в каких был поставлен Тверский викарий, лучше

–16–

1879 г.

не начинать дела. Положение здешнего викария было несравненно хуже и стеснительнее положения викария Харьковского.

Прискорбно слышать о ваших болезненных припадках. Да укрепит Вас Господь к благоуспешному продолжению Вашего священно-начальственного служения“!

26-го ч., в день празднования Иконе Тихвинской Божией Матери, служил я в Христорождественском женском монастыре, по случаю ежегодно совершаемого в этот день из сего монастыря после литургии крестного хода с чудотворной Тихвинской иконой в градскую Вознесенскую церковь, для удобнейшего совершения пред ней гражданам молебствий. В первый воскресный день после праздника апостолов Петра и Павла икона возвращается в обитель. Христорождественский третьеклассный монастырь находится за городом, на берегу р. Тьмаки, и существует с XVI столетия. В нём четыре каменных церкви. Число сестёр более 200 душ. Игуменья Палладия (урождённая Ельчанинова) получила образование в Смольном монастыре, в СПб., от роду 58 лет; в звании Игуменьи с 1875 года.

26 ч. писал мне из Москвы Преосвященный Алексий, епископ Можайский:

„Позвольте принести Вашему Преосвященству мою глубочайшую благодарность за посещение Ваше столь милостивое к Саввинскому подворью и его недостойному настоятелю. Молитвами преподобного Покровителя нашего да ниспошлёт Господь Бог милости Своя Вашему Преосвященству.

Примите, Преосвященнейший Владыко, и моё искреннейшее приветствие с действительным и совершившимся вступлением Вашего Преосвященства на святительскую кафедру в древнейшем Российском граде. Простите за умедление поздравлением. Всё собирался поздравить и пристыжен был Вашим предварением. Причина же промедления Вам известная – множество суеты, в которую погружен Московский Викарий, не всегда имеющий возможность и газеты просматривать. Впрочем, с отменой докладов у нового Владыки¹¹⁷⁰ во времени действительно есть некото-

–17–

1879 г.

рый выигрыш, хотя выигранное в одном месте и проигрывается иным образом – беседами с визитаторами.

Соутешаюсь Вашим утешением благолепным собором. А дом Ваш, конечно, исправится в скором времени при Вашей опытности и знании этого дела. Господь Вам помогал прежде и поможет.

Смирнейше испрашивая себе благословения и молитв Вашего Преосвященства с совершеннейшим почитанием и глубочайшей преданностью имею счастье пребыть“...

Из Москвы же и также от 26-го ч. писал мне А. Е. Виктор¹¹⁷¹.

„Я составил план отправиться к Вам на новоселье, на предстоящие праздники: пятницу, субботу и воскресенье, и предполагаю поехать в четверг (28-го) с почтовым поездом. Если Ваше Преосвященство в городе и не имеет ничего против моего плана, то покорнейше прошу Вас ответить мне молчанием, и это молчание я приму за знак согласия. Если же окажутся препятствия к моему проекту, то будьте добры, дайте мне знать об этом, и я отложу свою поездку к Вам до другого времени.

С искренним уважением и душевной преданностью имею честь быть Ваш А. Виктор. 26 Июня 1879 г.

Знаю, что в пятницу большой праздник, и Вы в это время будете заняты; но этот день я могу посвятить на визиты“.

27-го числа мной дано было Консистории предложение за № 1553 следующего содержания:

„По прибытии моем 8-го сего июня в Тверь и по вступлении в управление Тверской епархией, Экономом Тверского Архиерейского Дома, иеромонахом Алексием представлены мне при докладе от 10-го числа за № 73-м, 1-х, Ведомость о приходе, расходе и остатке сумм по Архиерейскому дому с 13-го марта по 9-е число текущего июня, и 2-х, Описи: а) церковных и ризничных вещей и библиотеки крестовой церкви архиерейского дома, когда составленную – неизвестно, и б) имущества архиерейского дома, составленную в 1865 г.

Предполагая, что, с одной стороны, немало произошло

–18–

1879 г.

с течением времени изменений в вещах, значащихся в той и другой описи, а с другой – могло быть приобретено после 1865 года немало новых вещей, почитаю нужным учинить следующее:

1) Образовать из двоих градских священников и исправляющего должность Казначея архиерейского дома Комиссию, коей вменить в обязанность а) поверить по существующим описям всё имущество архиерейского дома как церковное, так и домовое, и о том, что окажется, составить акт, и б) на основании приходорасходных книг составить список вновь прибывших с 1866 года вещей.

2) Затем сделать распоряжение о составлении новых описей как церковного, так и домашнего имущества нашего архиерейского дома.

К исполнению сего Консистория немедленно сделает зависящие распоряжения“.

Утром в этот день приехал ко мне, по пути из СПб., воспитанник мой по академии, Настоятель Пощанской Богородицкой пустыни, Орловской епархии, архим. Моисей, бывший Ректор Томской Семинарии. Посещение это тем приятнее было для меня, что я не виделся с ним с 1861 или 62-го года.

В тот же день был у меня священник Калязинского собора Иоанн Белюстин¹¹⁷², вызванный мной, для личного объяснения, по поводу Указа из Св. Синода от 11-го мая за № 1504, коим предписано было мне удостовериться в том, действительно ли статьи „К вопросу о раскольниках“, помещённые в №№ 43 и 44 газеты „Церковно-Общественный Вестник“ за 1879 г., составлены священником Белюстиным и, если это подтвердится, то, запретив ему священнослужение и истребовав от него объяснение, обсудить, может ли Белюстин после напечатания сих статей быть оставлен в священном сане и о последующем представить Св. Синоду.

Так как Белюстин означенные статьи признал своими, то ему запрещено было священнослужение. Между тем,

Консистория, критически разобрав эти статьи и приняв во внимание прежние поступки Белюстина, пришла к сле-

–19–

1879 г.

дующему заключению: „Так как все кроткие меры внушения и вразумления остались для священника Белюстина недействительными, и он, как бы в поругание этих мер, выказывал и продолжает выказывать возрастающую дерзость и резкость в своих статьях и как бы посмеивается и над пастырями церкви Христовой и над самой церковью и над предержащею властью, покровительствующей Св. Церкви Христовой, то его, Белюстина, невозможно оставить в священном сане“. Заключение это мной было утверждено и представлено на дальнейшее распоряжение Св. Синода.

Священник Белюстин, при личном со мной объяснении, узнавши, что его ожидает запрещение в священнослужении, смутился и высказал мысль о снятии с себя сана, но я отклонил его от этой безрассудной мысли.

28-го ч. писал я в Кострому Преосвящ. Игнатию:

„Братское послание ваше от 31-го мая получено мной 3-го июня в Москве на Саввинском подворье, где я нашёл, по пути в Тверь, доброе и мирное пристанище и где немало побеседовал с любезным и гостеприимным хозяином¹¹⁷³, хотя большую часть времени проводил в разъездах по стогнам столицы.

8-го числа, как Вам известно, прибыл я в свой престольный град и был встречен новой паствой по чину Церковному.

Получив 9-го числа Вашу коллективную с о. Моисеем телеграмму, я на другой и на третий день ожидал к себе путешествующего до Твери гостя, но он только лишь вчера изволил пожаловать ко мне на пути из СПб-га и пробыл у меня с 6-ти часов утра до 3-х пополудни. А сегодня к вечеру жду другого гостя из Москвы А. Е. Викторова.

О восстановлении Старицкого викариатства я ещё не рассуждал, и не знаю, будет ли возможность его восстановить¹¹⁷⁴ при тех условиях, при каких оно существовало.

–20–

1879 г.

Мой предшественник помышлял об этом и приглашал к себе в помощники известного мне Ректора Витебской Семинарии, архим. Израиля, но о. Израиль в настоящее время, как он пишет мне, предназначен на вакансию Викария Херсонского“.

В тот же день приехал ко мне из Москвы добрый товарищ мой по академии А. Е. Викторов и пробыл у меня дня два.

28-го же числа получено было мной письмо из СПб. от Директора Хозяйственного Управления при Св. Синоде, Д. С. Сов. А. Гр. Ильинского¹¹⁷⁵ родного племянника моего предшественника архиеп. Евсевия. Он писал мне от 26-го числа:

Преосвященнейший Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь!

„Поздравляю Ваше Преосвященство с перемещением на новую кафедру, которая во всяком случае по своему значению выше и виднее Харьковской, а по своему положению ближе к центру администрации и потому удобнее во многих отношениях.

Со времени смерти Преосвящ. Евсевия, моего дяди, меня осаждают некоторые из служивших при нём своими просьбами ходатайствовать пред Вашим Преосвященством об их участи. К таковым принадлежат бывший Секретарь Преосвященного Морошкин и келейник Грузин Павел. Я знаю их, но очень мало; Преосвященный же Евсевий, кажется, был ими доволен. Поэтому я долгом считаю покорнейше просить Ваше Преосвященство, если оба названные лица, по ближайшему Вашему усмотрению, заслуживают Вашего внимания, оказать им участие в устройении их судьбы, именно, если Морошкин не может быть оставлен почему-либо в прежней должности, то не может ли он быть пристроен на должность столоначальника в Консисторию, а келейник Павел, если также не будет оставлен в своей должности, не может ли быть определён к какой-либо должности в епархии, в которой он по-видимому желает остаться. Вообще усерднейше прошу Ваше Преосвященство обратить на этих лиц благо-

—21—

1879 г.

склонное внимание и сделать для них всё возможное для устройства их судьбы.

В Твери производится капитальная постройка Семинарии. Такие постройки, производящиеся не на год, не на два, а на столетия, всегда нас особенно заботят. Поэтому долгом считаю покорнейше просить Ваше Преосвященство обратить на эту постройку особенное внимание. К этой просьбе я вынуждаюсь тем, что в последнее время дошли сюда слухи о придирках будто бы делаемых строительным Комитетом при освидетельствовании материалов. Но мы знаем, что и подрядчики иногда действительно бывают неправы, т. е. иногда стараются сбыть материал похуже, а Строительный Комитет только исполняет свою обязанность. Позвольте надеяться Ваше Преосвященство, что, при ближайшем участии Вашем в этой постройке, и подрядчик, и производитель работы и Строительный Комитет исполнят свои обязанности по отношению к этой постройке как следует.

Из Харькова я имею сведения, что там очень и очень о Вас жалеют.

Поручая себя молитвам Вашим с истинным почтением и совершенной преданностью, имею честь быть“...

На это писал я от 5-го июля:

„В ответ на Ваше почтенное письмо от 26-го минувшего июня спешу известить Вас, что лица, о коих Вы заботливо пишете, остаются пока на своих местах; и Секретарь Морошкин, по всей вероятности, останется при мне навсегда, если только будет честно исполнять свои обязанности, а Грузин Павел едва ли надолго может оставаться в России: он выражал уже мне своё намерение рано или поздно возвратиться на родину.

Постройка здешней Семинарии ведётся, как вижу я, не без пререканий. И это неудивительно, ибо тут сталкиваются противоположные интересы с разных сторон. Одна сторона ревнует о том, чтобы здание вышло, сколько можно, прочнее; а другая заботится о том, чтоб от этой солидной постройки получить побольше барыша. С своей стороны, я буду стараться, по возможности, примирять эти противоположные интересы.

Усердно благодарю Ваше Превосходительство за привет-

–22–

1879 г.

ствие меня с перемещением на епархию, по Вашему мнению, более видную и высокую, но, по известной пословице, не место красит человека.

Вам пишут из Харькова, что там жалеют о мне; но должно признаться Вам, что и я не без сожаления оставил Харьков. Тверь, на первый раз, представляет для меня то преимущество пред Харьковом, что доставляет вдвое больше трудов и забот. Кроме епархиальных дел, меня немало озабочивает теперь приведение в должное благоустройство моего жилища, которое более 20-ти лет оставалось без ремонта. Между тем средства здешнего архиерейского дома очень ограничены: они в пять или шесть раз меньше сравнительно с средствами Харьковского дома. Прошу Вас, достопочтеннейший Андр. Гр., дать мне добрый совет, не могу ли я обратиться к Св. Синоду с просьбой об оказании моему архиерейскому дому, хотя бы небольшой, денежной помощи, для исправления в нём ветхостей“.

1-го июля в воскресенье служил я в подгородном монастыре Желтикове по случаю крестного туда из города хода.

Успенский Желтиков монастырь – второклассный, в 4-х верстах от Твери, расположен на правом берегу р. Тьмаки, при сосновой старинной роще. Основан в 1394 г. св. Арсением, епископом Тверским, коего нетленные мощи почивают в главной монастырской церкви во имя Успения Пресв. Богородицы.

Другая монастырская церковь зимняя во имя препп. Антония и Феодосия построена в 1709 г. Царским иждивением.

Третья церковь во имя Алексия человека Божия сооружена также в 1709 г., по повелению Петра I-го. При ней существуют небольшие покои, назначенные в своё время для пребывания царевича Алексия Петровича.

С 1836 по 1840 и с 1866 по 1873-й г. в Желтикове монастыре имели пребывание Викарии Тверской епархии, епископы Старицкие: Иринарх¹¹⁷⁶, Неофит¹¹⁷⁷ и Антоний¹¹⁷⁸. В

–23–

1879 г.

настоящее время управляет монастырём архимандрит¹¹⁷⁹, окончивший в 1847 г. курс в Тверской Семинарии. Он состоит вместе с тем Членом Консистории и Благочинным над некоторыми монастырями. При нём братии до 20-ти человек.

Ежегодно совершаемый в первый воскресный день после праздников апостолов Петра и Павла из Тверского Кафедрального собора в Желтиков монастырь крестный ход учреждён в 1655 г., по случаю освящения новой церкви во имя Успения Пр. Богородицы и перенесения в оную из церкви препп. Антония и Феодосия мощей святителя Арсения. Сечение богомольцев в этот день как из города, так и из окрестных селений, бывает очень значительное.

4-го ч. получен был мной Указ из Св. Синода от 12 мая за № 1696, о преобразовании с 2-й половины 1879 г. по новым штатам духовно-учебных заведений Тверской епархии. К приведению в исполнение предписанного этим указом немедленно сделаны были мной надлежащие распоряжения.

6-го ч. получено было мной два письма – одно из Костромы, другое из Витебска.

Из Костромы писал мне от 4-го числа Преосвящ. Игнатий, в ответ на моё письмо от 28 июня:

„Молю Господа, да благословит все входы и исходы Ваши на новой пастве, отличавшейся усердием к церкви, к прочному её благоустроению.

Комиссия, возложенная на Вас касательно пресловутого Б-на¹¹⁸⁰, имеет свою полезную сторону. Решив вопрос об оставлении его в духовном звании отрицательно, Вы исполните слово Апостольское: *измите злого от вас самих*, и предупредите возможность вредных последствий его произведений для паствы.

У Вас Ректором должен быть протоиерей Александр Соколов из нашего курса. При случае благоволите написать, как найдёте его. Ревизоры ныне часто противоречат один другому об одном и том же предмете, и строго относятся к монашествующим.

–24–

1879 г.

У нас доселе не утверждены новые штаты по приходам, и через это мы пока избавлены от многих хлопот. Как в вашей епархии? У Ярославского Преосвященного¹¹⁸¹ половину времени отнимает разбирательство по прошениям и жалобам, возникающим от новых штатов, хотя у них положено менее душ сравнительно с другими для образования самостоятельных приходов.

Монастырей у Вас много, и, думаю, они более обильны братией и средствами, нежели здесь. Особенно не завидны у нас монастыри первоклассные“.

Из Витебска писала мне А. П. Ушакова¹¹⁸²:

„11-го июля предположен, если Бог велит, мой выезд в Киев. Думаю быть и в Твери; согласитесь, не особенно будет приятно приехать в Тверь, когда Вас нет: город для меня чужой. Ответьте, когда я могу прибыть в Тверь“?

На другой же день, 7-го ч., отвечал я на это краткое послание:

„На днях я приступил к обновлению своих внутренних покоев, а затем пойдёт ломка и в прочих апартаментах.

Если бы Вы начали своё путешествие с Петербурга и Твери, то это было бы самое лучшее дело: я мог бы принять Вас в неразорённых ещё покоях, и Вы вернее могли бы найти меня в Твери.

Вот уже месяц, как я в Твери. Тверь – город очень хороший и благочестивый: в нём около 35-ти церквей и два монастыря; нередко слышу и в будни праздничный звон; в течении месяца я и сам уже успел принять участие в пяти церковных празднествах частью монастырских и частью приходских. Познакомился уже с большей частью аристократического общества, которое сравнительно с Харьковским, конечно, очень незначительно.

В ожидании приятного свидания, остаюсь с искренним желанием Вам всего доброго“.

10-го ч. присутствовал я, по предварительному приглашению, в заседании Губернского Попечительного о тюрь-

–25–

1879 г.

мах Комитета, коего я, по своему званию, состою Вице-Президентом. Главным предметом рассуждений и прений в этом заседании были кожа и подмётки для обуви арестантов. При окончании заседания, я просил Начальника Губернии приглашать меня в собрания Комитета только тогда, когда будут обсуждаться вопросы о каких-либо церковных предметах. Но таких приглашений потом я ни разу не получал.

11-го ч. писал я в г. Меленки, Влад. губ., соборному Протоиерею М. И. Шеметову, в ответ на его письмо от 14-го июня:

„Приношу Вам сердечную благодарность за добрую о мне память и за приветствие меня с перемещением на новую *высшую* кафедру.

Тверская епархия в иерархическом отношении действительно гораздо выше Харьковской, но во многих других отношениях много ниже её, и потому я не весьма охотно принял назначение на эту почётную кафедру. Я писал даже об этом в СПб. к старейшим владыкам, но в ответ от первенствующего члена¹¹⁸³ Св. Синода получил, между прочим, следующие строки: „Св. Синод избрал Вас в уважение достоинств и заслуг Ваших, и вместе желая почтить старейшую кафедру, на которой восседали Филарет, Григорий и Филофей¹¹⁸⁴ Митрополиты. После таких администраторов напрасно Вы опасаетесь встретить в Тверской епархии много беспорядков. Было в виду и то, что из Твери удобнее вызывать для присутствования в Св. Синоде, когда в том будет нужда. С упованием на Господа, идите, куда Промысл Божий указывает, и свою волю покоряйте в послушание Христово“.

После сего мне не оставалось, конечно, ничего более, как покориться воле и распоряжению высшей Власти. И вот я более уже месяца восседаю на знаменитой Тверской кафедре.

Тверская епархия – одна из многолюднейших, и потому дел по Консистории и по учебным заведениям великое изобилие, по крайней мере, сравнительно с Харьковской

–26–

1879 г.

епархией, где и церквей, и учебных заведений вдвое меньше. Притом там у меня был Викарий, а здесь пока нет, и не знаю, будет ли.

Прошу вашего молитвенного содействия мне к благоуспешному и небесплодному прохождению многотрудного служения“.

Вместе с тем писал я в Харьков доброму моему приятелю и собеседнику, Инспектору Института благородных девиц, Действ. Ст. Сов. Григорию Семёновичу Рындовскому:

„Шесть уже недель, как я оставил Харьков, и не имел возможности никому писать туда по причине множества дел, на первый раз встретивших меня в Твери; пишу к Вам первым и прежде всего приношу Вам искреннейшую благодарность за Ваши неизменно добрые ко мне отношения, которые навсегда сохранятся в моей памяти. В беседе с Вами я всегда находил истинное утешение и самое приятное развлечение.

О моём вступлении на новую паству, если угодно, можете получить некоторые сведения из Харьковских Епархиальных Ведомостей, где перепечатаны они из таких же Ведомостей Тверских. Я буду беседовать с Вами о том, чего нет в печати.

Тверь произвела на меня с первого раза приятное впечатление; в особенности понравился мне Кафедральный собор: он очень благолепен. С приходскими церквами, коих более 30-ти, мало ещё ознакомился; видел только три и притом во время богослужения по случаю праздников. Я прибыл в Тверь, так сказать, к сезону церковных празднеств. С 23-го июня и по 1-е июля я участвовал в пяти празднествах частью в монастырях, а частью в приходских церквах.

Здесьние празднества имеют ту патриархальную особенность, что в них принимают участие светские власти, начиная с губернатора, отличающегося особенной религиозностью. Каждый раз, после литургии устроается в покоях настоятеля (или настоятельницы) монастыря, или в доме церковного старосты, праздничная трапеза, за которой присутствуют непременно и власти. Такое общение светских властей с духовенством мне очень понравилось.

–27–

1879 г.

Здесьнее светское общество, конечно, не так многочисленно сравнительно с Харьковским, за то члены его, по-видимому, теснее между собой сближены.

Городское духовенство очень прилично; между ними немало лиц с академическим образованием. С сельским духовенством не имел ещё возможности близко познакомиться.

Теперь озабочен приведением в порядок своего жилища, которое более 20-ти лет оставалось без ремонта. Местоположение моего жилища за городом и не очень выгодно в гигиеническом отношении; местность низменная, болотистая и проч. На беду и погода у нас, в настоящую пору, весьма неблагоприятная: или дожди, или холодные северные ветры. Словом – июль смотрит сентябрём; об украинском лете и его жарах здесь и представления нельзя составить.

Призывая на Вас и на ваши неутомимые педагогические труды Божие благословение, с истинным почтением и проч...”

В тот же день посетил меня, мимоездом из СПб. на свою родину во Владимир, почтенный земляк мой, Протоиерей Петербургского Казанского собора Павел Константинович Цветков, магистр XX курса (1853 г.) СПб. д. академии. Тем приятнее для меня было видеть у себя этого нечаянного гостя, что он сын моего доброго наставника во втором классе Шуйского духовного училища Константина Николаевича¹¹⁸⁵, о котором было говорено мной в своём месте. Я пригласил своего гостя к трапезе и немало с ним побеседовал о разных лицах и материях. Между прочим, он рассказывал об истории во Владимирской семинарии *политического характера*, возбуждённой вследствие темы, данной ревизором М. ученикам IV класса, следующего содержания: „Почему семинаристы стремятся в светские учебные заведения?“ Эта тема дала повод некоторым ученикам осуждать духовные школы и иронически отзываться о преподавателях и преподавании. Затем, о. Цветков представил мне характеристику некоторых архиереев, его сверстников по академии, а именно:

–28–

1879 г.

Викторина¹¹⁸⁶ Полоцкого и Феогноста¹¹⁸⁷ – Владимирского. Вот какими чертами он характеризовал их: Викторин – мелочен; Феогност – добрый пастырь.

12-го ч. я служил литургию в своей Крестовой церкви по случаю праздника, ежегодно совершаемого в этот день в честь иконы Божией Матери, именуемой Троечница.

На репорт Благочинного г. Зубцова священника Арсения Смирнова¹¹⁸⁸ о награждении набедренником священника села Терешкова Александра Ивашева¹¹⁸⁹ дана была мной 17-го числа следующая резолюция:

„Так как набедренник есть первая, по преимуществу церковная, награда, то желательно, чтобы оной удостаиваемы были священнослужители, отличающиеся особенной ревностью в исполнении главнейшей пастырской обязанности, т. е. проповедании слова Божия. Посему предлагаю Консistorии циркулярно предписать всем оо. благочинным Тверской епархии, чтобы как те из них, кои обратились уже в текущем году к Епархиальному Начальству с ходатайством о награждении того или другого из подведомых им священников набедренником, представили не менее трёх письменных поучений от каждого из сих священников, так и прочие, при подобных ходатайствах, представляли ли бы такие же поучения“.

На журнале Консistorии от 16
мая 21 июня

16 мая

21 июня

(№ 624), с мнением по делу о рассмотренных катехизических поучениях за 1877 и 1878 годы, дана была мной 19-го числа следующая резолюция:

„При пересмотре представленных мне катехизических поучений, рассмотренных священниками Афанасием Рагузиным, Василием Владимирским¹¹⁹⁰ и Михаилом Озеровым¹¹⁹¹, оказалось следующее:

1) Судя по многочисленным замечаниям и исправлениям в тексте поучений, читанных священником Рагу-

–29–

1879 г.

энным, должно заключить, что поучения эти читаны были 1879 г. цензором с должным вниманием.

2) Тоже должно сказать и о поучениях, читанных священником Владимирским.

3) Что касается поучений, читанных священником Озеровым, из числа 92-х экземпляров этих поучений ни на одном из них не сделано никакого замечания и никакой поправки, между тем под каждым экземпляром поучений сделан письменный отзыв о их достоинствах. При рассмотрении же мной поучений Зубцовского уезда села П. священника С., в конце коих рукой священника Озерова написано: „поучения очень хорошие“, встретил я в этих поучениях, между прочим, следующие выражения:

Л. 3-й. „Господь Иисус Христос, хотя сходил на землю и жил на земле долгое время (33 года), пострадал и умер за нас, но всё это делал Он по человечеству, яко человек, а не яко Бог; божеством же Своим Он всегда пребывал на небе и никогда не отлучался от Бога Отца“ и пр. и далее: „Как же могло быть так, что Иисус Христос, как единое 2-е лицо Св. Троицы, в одно и тоже время был по божеству на небе, а по человечеству на земле?“

Л. 10... „Наша душа происходит от Бога и есть *частица Всесвятого Его Божества*“

Л. 22. „Сей член (т. е. 8-й) символа веры составлен был на *Никейском* соборе святыми отцами церкви против ложного учения *Македония* и его последователей, унижавших достоинство Св. Духа и неправильно рассуждавших о предвечном Его исхождении от Бога Отца и Сына вкупе“...

Выражения, очевидно, неверные, между тем цензор не обратил на них никакого внимания.

Посему учинить:

1) Священникам Афанасию Рагузину и Василию Владимирскому, за внимательное и тщательное исполнение возложенного на них поручения, изъявить признательность Епархиального Начальства.

2) Священнику Михаилу Озерову, поставив на вид невнимательность к исполнению данного Начальством поручения, внушить, чтобы он впредь с большим тщанием исполнял Начальственные поручения.

—30—

1879 г.

3) Катехизические поучения, бывшие в рассмотрении у священника Озерова, но им не рассмотренные, поручить рассмотреть другому более внимательному и благонадёжному лицу“.

Между тем, священник Озеров в тот же день, согласно его прошению, от должности цензора уволен.

21-го числа писал я ректору Моск. дух. Академии, протоиерею С. К. Смирнову¹¹⁹²:

„Приношу Вам искреннейшую благодарность за оказанное мне гостеприимство и за дружественные откровенные беседы.

Простите, что долго не писал Вам. Едва теперь только начинаю несколько свободнее располагать своим временем на новом месте служения. В первые три—четыре недели совершенно подавлен был массой всякого рода дел, и текущих, и особенно доставшихся мне по наследству от предшественника.

Если Вы бывали в Твери, то Вам нечего о ней и писать. А если нет, то милости просим побывать, когда я поужоусь.

Городским духовенством, и в особенности Консисторией я пока доволен: дела идут мирно и спокойно. По Консистории, в настоящую пору, у меня производится одно, очень важное дело, именно о священнике *Белюстине* по поводу его сумасбродных статей, помещённых в № № 43 и 44 Церк.-Общ. Вестника. Синодским указом предписано было запретить ему священнослужение, если он статьи эти признает своими; и ему запрещено священнодействие. Теперь, вследствие того же указа, остаётся решить другой вопрос: „может ли Б-н оставаться в священном сане, или нет“.

В конце июня я имел удовольствие, или, вернее, неприятность лично объясняться с пресловутым Калязинским

публицистом. Надобно, впрочем, заметить, что его личная со мной беседа не произвела на меня такого не-

—31—

1879 г.

приятного впечатления, какое всегда производили его газетные статьи.

Переживши кипучую пору начальной здесь деятельности, я помышляю приступить к продолжению начатой мной в Харькове литературной работы (разумею „Хронику моей жизни“). Поэтому позволяю себе напомнить Вам о вашем обещании доставить мне мои письма к Вам и покойному А. В. Горскому¹¹⁹³, писанные ранее 1866 года (позднейшие у меня сохранились в черновых копиях). По миновании надобности, я не замедлю непременно возвратить их Вам. На днях я получил такие же письма от о. Моисея Рыбальского, который недавно посетил меня, мимоездом из Петербурга“.

23-го числа, после обеда, отправлялся я в загородный Николо-Малицкий монастырь, для обозрения его и поклонения находящейся там святыне.

Монастырь этот заштатный, в 7-ми верстах от Твери по петербургскому шоссе; основан в конце XVI столетия. До настоящего времени монастырём этим управляли обыкновенно Экономы Архиерейского дома, но с 1880 г. там особый строитель.

В обители этой находится чтимый образ Святителя Николая, который с 1862 г., по разрешению Св. Синода, ежегодно приносится с крестным ходом 9-го мая в Тверь и поставляется в приходской Знаменской церкви, для совершения пред ним молебствий. Здесь он остаётся до 21-го мая, и обратно, с таким же крестным ходом, препровождается в обитель. Этот ход учреждён, по просьбе Тверских граждан, в благодарственную память избавления от холеры и по случаю бывших в 1860–61 гг. пожаров.

24-го ч., в 6 часов утра, получена была мной из Петербурга от новорукоположенного епископа Новомиргородского, Викария Херсонской епархии, Израиля, бывшего ректора Витебской семинарии, телеграмма следующего содержания:

„Позвольте остановиться у вас. Отправляюсь из Петербурга в три часа дня 24-го июля“.

—32—

1879 г.

На другой день, 25-го числа, в 6-м часу утра пожаловал ко мне почтенный гость. Я встретил его с полным радушием, как прежнего сослуживца; угощал его, чем мог, одарил его, кроме образа, панагией, чётками и кушаком. 26-го ч. он отправился в дальнейший путь, обещавшись написать мне о своём водворении на новом месте служения, но ни одной строки не написал.

Составленная и изданная мной в 1877 г. книга: „Воспоминания о высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском“¹¹⁹⁴ составляла до сего времени предмет общих похвал и одобрения, как можно было приметить всякому читающему мою хронику. Весьма многие, не только лично знакомые, но и вовсе неизвестные мне лица, прочитавши эту книгу, выражали мне в самых сильных выражениях свою признательность за удовольствие, доставленное им чтением книги. Некоторые из лиц, упоминаемых в моей книге, благодарили меня за оказанную им честь. Но вот нашлась одна особа, которая, встретивши под начальными лишь буквами: А. А. Т., на стр. 316 и 317, своё имя, едва не привлекла меня к уголовной ответственности якобы за диффамацию. Эта особа *Анна Александровна Тимковская*, жена разжалованного за растрату казённых денег поручика и сосланного в Сибирь, потом возвращённого.

Вот что она изволила писать мне из Харькова от 25-го июля рукою наёмного адвоката:

„Ваше Преосвященство!

Извините меня, что утруждаю Вас своим письмом, но я не могу остаться равнодушною, когда дело идёт о моей чести.

Только вчера мне пришлось прочесть изданную Вами книгу о Высокопреосвященном Леониде, и я душевно сожалею, что этого не случилось ранее, когда Вы ещё не оставляли Харькова, потому что письменное объяснение никогда не может заменить изустного.

В 1876 году летом, вследствие требования докторов, я проживала близ Харькова, на Основе, в доме крестьянина Плахтия, гнездясь в одной комнате с земляным

–33–

1879 г.

полом. Находясь в безвыходном положении, я обратилась к высокопреосвященному Леониду с просьбой о помощи. Местный священник Александр Подольский был у меня, выспрашивал подробно обо всем, требовал брачного свидетельства, говоря, что одна особа (не называя её) принимает во мне участие и хочет помочь, но результата не было. Каково же было моё удивление, когда, читая Вашу книгу, на стр. 316 я встретила краткую записку Высокопреосв. Леонида от 20 июля 1876 года к Вам, в которой Владыка просит справиться, действительно ли близ г. Харькова, на Основе, проживает бедная больная А. А. Т. – и выдать ей 23 рубля, а на стр. 317 ответ Ваш от 1-го августа 1876 г.¹¹⁹⁵ – Хотя в печати Вы обозначили начальными буквами имя, отчество и фамилию мою, но обстоятельства всецело относятся ко мне, тем более, что в Вашем ответе упоминается о письме к Вам из Тобольска в 1868 г. и о двух письмах из Петербурга в 1872 и 1874 г. Наконец и последние слова относительно 20-летнего замужества и неимения брачного свидетельства в том убеждают, потому что местный протоиерей Подольский был у меня, и я была у него, и именно обо всём этом шла речь.

Конечно, я оставила бы без возражения вопрос о том, что я лишилась пособия благодаря протоиерею Подольскому, доставившему неправильные сведения, но выражение Ваше и его: „по мнению местного протоиерея Т. личность тёмная и подозрительная“ – марают честь женщины и доброе имя, когда моя репутация не имеет на себе ни одного пятна, составляет оскорбление и клевету в печати, влекущую уголовную ответственность по 1039, 1040 и 1535 ст. Уложения о наказ. изд. 1866 г. и согласно разъяснению Уголовного Кассац. Департ. Сената 1867 г. по делу Арсеньева в апелляционном порядке. Я была у протоиерея Подольского вместе с мужем и спрашивала, на каком основании он доставил обо мне такие сведения и

может ли он это доказать, на то Протоиерей ответил, что хорошо помнит как был у меня, но отверг все Вами изложенное и ссылку на него, присовокупив, что почему так Преосвя-

—34—

1879 г.

щенный написал, ему неизвестно, и за это он отвечать не может. А так как автор книги – Ваше Просвященство, то и вся ответственность падает на Вас, так как я опровергну всё Вами изложенное, а Вы никак не докажете, да и на основ. 12 ст. IV Гл. Высочайше утверждённого мнения Государственного Совета о перемене и дополнении правил о печати и реш. Угол. Кассац. Депар. 1870 г. № 1479 по делу Кушнерева, Вы не пользуетесь этим правом.

Наконец, в решении Угол. Кас. Деп. 1867 г. по делу Арсеньева, вышеупомянутом, выражено: ответственность за оскорбление, указанное в ст. 1039 и 1040 Улож. о наказ., вовсе не требует, чтобы лица оскорблённые были названы по имени; для применения их достаточно таких указаний, по которым бы вполне можно было определить, о ком идёт речь в данной статье.

Теперь считаю нужным объяснить следующее:

Вы изволите писать 1-го августа высокопреосвящ. Леониду, что „Т. Ваша старая знакомая, что она обращалась к Вам в 1868 г. из Тобольска, в 1872 и 1874 гг. из Петербурга и каждый раз получала от Вас небольшое пособие. Теперь же, находясь так близко от Вас, она ни разу не обращалась к Вам за пособием из опасения, разумеется, что её мнимая болезнь будет изобличена. Испрашивание денег от архиереев, которые находятся подальше, кажется, составляет её профессию“.

Этими словами Вы обвиняете меня в уголовном обмане и мошенничестве, не имея на то права.

Находясь в нужде, мы просим Государя Императора, Особ Императорской фамилии, и никто этого не ставит в упрёк; пастыри же церкви, которые должны отличаться нелюбостязанием, должны, по словам Божественного Учителя, так творить добро, чтобы правая рука не знала, что делает левая, – поступают иначе. В бытность мою в Петербурге,

градоначальник Генерал-адъютант Трепов собрал о нас секретно все сведения и 4 октября 1874 года за № 17878 представил в Императорское Человеколюбивое Общество, которое выдало мне в пособие, по случаю болезни, 150 рубл. – пример небывалый в летописях Общества. Затем, когда доктора признали, что климат Петербурга грозит

–35–

1879 г.

опасностью моей жизни, то означенное Общество в сентябре 1875 г. через своих врачей подвергло меня освидетельствованию и выдало на дорогу до Харькова вновь 150 рублей. Наконец, здесь в Харькове, Благотворительное Общество в том же 1876 году, когда Вы сообщали архиепископу Леониду, присылало освидетельствовать меня врачебного инспектора Горбанева и удостовериться в моём положении; я получила пособие в 25 руб. сер., и сверх того Князь Крапоткин¹¹⁹⁶ выдал 25 р. сер. из сумм Всемиловитвейше пожалованных для раздачи бедным. Все эти обстоятельства могут быть доказаны официальными справками. Каким же образом могла существовать мнимая болезнь, разоблачения которой я могла бы бояться. Следовательно, надо искать другой причины, почему я не обращалась к Вам. В первый раз я получила от Вас 10 руб., во второй 5 руб., а в третий раз 3 рубля, – такие пособия, которые существенной пользы не принесут, а в 1876 г. я должна была пить натуральные минеральные воды, которых 60 бутылок нельзя купить на такие деньги. Что же касается испрашивания денег от архиереев, которые подальше, то это также несправедливо; этого Вы не докажете, и это профессии моей составлять не могло. Из этого ясно, что болезнь была не мнимая, а действительная, продолжавшаяся с 1859 года по 1876 год, что подтвердят все доктора, у которых я пользовалась.

Далее: „Т. замужем более 20 лет, но документов о браке не имеет и что она не помнит, где и когда венчана“.

Меня крайне удивляет, что Вам неизвестно правило, по которому всякое лицо, состоящее на действительной военной службе, для вступления в брак, испрашивает разрешения

непосредственно от своего начальства, получает свидетельство, которое со всеми документами невесты представляет тому священнику, у которого в церкви должен совершиться брак. Затем, по совершении таинства, все документы остаются в церкви, а брачное свидетельство представляется Начальству для отдачи в приказ

—36—

1879 г.

о занесении в формулярный о службе его список, но обратно не выдаётся. А как я вступила в брак, когда муж состоял на действительной военной службе, то никакого брачного свидетельства иметь не могла, и вопрос об этом никогда не возбуждался. Следовательно сомнение в истине не выдерживает критики.

Наконец, объяснить где и когда я венчана такому лицу, которое не имеет даже права о том спрашивать, я не считала нужным, тем более, что моя личность удостоверяется официальными документами.

Из этого ясно, что ответ Вашего Высокопреосвященства от 1-го августа совершенно неправильный, через что я лишилась помощи в такую минуту, когда у меня не было куска хлеба, когда я не могла заплатить за квартиру, и хозяин предъявил ко мне иск у Мирового Судьи 1 уч. г. Харькова в 20 р. сер. Личности тёмные и подозрительные не могут быть терпимы, а я никогда не могла принадлежать к этой категории и докажу это на суде. Теперь пред судом все равны, и за оскорбление меня в печати я не кончу дела без возбуждения уголовного преследования. Это будет первый пример в летописях русской церкви, что иерарх привлекается к уголовной ответственности, да ещё женщиной.

Вот что я считаю необходимым сообщить Вашему Преосвященству и присовокупить, что муж мой обратился к Управляющему Канцелярией Св. Синода Тайному Советнику Вошнину¹¹⁹⁷, которого отец был другом его отца и с которым он знаком с детства, с просьбой куда обратиться — к Обер-Прокурору ли Св. Синода, или же поступить на точном основании ст. 1019 Уст. Угол. Судопр., возбудив преследование через Судебного Следователя.

Поручая себя архипастырским молитвам Вашим и испрашивая благословения Вашего, с истинным почтением имею честь быть Вашего Преосвященства покорная слуга А. Тимковская.

Июля 25 дня 1879 г.

г. Харьков. Конторская ул. дом № 72, во флигеле“.

Не могу не признаться, что письмо это, полученное мной

–37–

1879 г.

27-го числа, крайне смутило меня. Но обдумавши и сообразивши все обстоятельства, которые могли послужить к моему оправданию в мнимом оскорблении г-жи Тимковской. я дал ответ (от 30-го числа) на её пространное послание в следующих кратких выражениях:

„Милостивая Государыня, Анна Александровна!

Вы напрасно угрожаете мне уголовным судом за напечатанное мной в известной книге письмо. Всё, что в этом письме сказано, основано на письменных документах.

Притом, если Вы припомните содержание ваших писем, адресованных ко мне, когда я был в Витебске, то не можете не опасаться, что эти письма на суде будут говорить далеко не в вашу пользу.

Ваш усердный слуга

Савва Еп. Тверской“.

А в письмах Тимковской и в других документах, как письменных, так и печатных, заключались следующие противоречивые сведения:

1) В письме из Тобольска от 17-го апреля 1868 г. Тимковская называла генерала Арбенева, бывшего Прокурора Московской Синодальной Конторы, своим *дядей*; а в письме из СПб. от 10-го февраля 1874 г. того же Арбенева она называет своим *отцом* и уже покойным.

2) В том же письме от 10-го февраля Тимковская называла Тайного Советника Ивана Семеныча Гаевского, бывшего Директора Канцелярии Св. Синода, своим *дядей*, а в 1872 г., в письме от 9-го июля к Преосвященному Ювеналию¹¹⁹⁸, епископу Архангельскому, того же Гаевского называла своим *отцом*, как

видно из производившегося 11-го февраля 1874 г. в Петербургском Окружном Суде дела о муже Тимковской, кронштадтском мещанине, Н. Тимковском, обвинявшемся в подлоге. (См. газ. „Голос“ 1874 г. № 45).

3) В означенном письме от 10-го февраля 1874 г. Тимковская о своём муже пишет, что он, борясь с постоянной нуждой и страдая от ран, занемог и *перешёл в другую жизнь...* оставив её одну томиться на этом свете; между тем как 11-го числа того же февраля в Петер-

—38—

1879 г.

бургском Окружном Суде о её муже Н. Тимковском производилось, как сказано в предыдущем пункте, дело, и он признан виновным в 11-ти преступлениях и приговорён к заключению в рабочий дом на один год и четыре месяца.

Таких фактов, кажется, достаточно было для меня, чтобы сказать, что испрашивание денег от архиереев составляло специальную профессию Тимковской и что она есть личность тёмная и подозрительная.

Между тем, храбрая Тимковская не уstraшилась моей угрозы, изъяснённой в письме от 30 июля. В ответ на это письмо она отвечала мне от 4-го августа:

„Преосвященнейший Владыко!

На письмо Ваше от 30 июля считаю нужным ответить, что ежели Вы признаёте меня виновной в письмах, адресованных к Вам в Витебск, то имеете право меня преследовать уголовным порядком, хотя я ни в чём себя не признаю виновной, да и закон, как мной указано в письме, не предоставляет Вам даже права доказывать справедливость того, в чём меня нельзя обвинить. Вы же оскорбили меня в печати и оклеветали, что составляет преступление, предусмотренное ст. 1039 и 1040 Улож. о наказ., и отнюдь не относится к письмам, посланным Вам в Витебск, а касается моей жизни на Основе в 1876 году, а Вы задели честь женщины, и я за себя постою.

5-го августа я выезжаю в Петербург и буду у г. Обер-Прокурора Св. Синода, которому представлю все бумаги, и, объяснив дело, буду просить Его Сиятельство дать законный

ход. Я докажу нанесённое мне оскорбление, и полагаю, что найду защиту: суд разберёт, имели ли Вы право так оскорблять в печати.

Я пробуду в Москве 7-е число, а 8-го выезжаю в Петербург, где пробуду 10 дней, а потому благоволите сообщить, имеете ли Вы письменное донесение благочинного Чижевского¹¹⁹⁹ и Основленского протоиерея Подольского, на которых Вы ссылаетесь, и тогда я возбужу преследование против них. Благоволите адресовать в С.-Петербург до востребования на моё имя.

—39—

1879 г.

С глубочайшим почтением имею честь быть Вашего Преосвященства покорная слуга Анна Тимковская.

г. Харьков.

4 августа 1879.

Р. С. Я просила Вас адресовать до востребования, но так как брат моего мужа просит остановиться у него, то благоволите адресовать так: „Его Превосходительству, Андрею Павловичу Тимковскому. В Царское Село. Двора Его Императорского Величества Камергеру, для передачи Анне Александровне Тимковской“.

Но это грозное послание оставлено было мной без ответа, а угроза мне судом осталась без всяких последствий.

Но возвратимся назад.

28-го ч. (июля), в день празднования иконе Смоленской Б. Матери, я служил в кладбищенской Смоленской церкви литургию и после литургии панихиду, по обычаю, на открытом воздухе пред церковью, при многочисленном стечении богомольцев. Затем, в доме настоятеля, священника Н. Дмитриевского¹²⁰⁰, предложена была трапеза.

Пред обедом, мимоездом из СПб., посетил меня на несколько минут преосвященный Нафанаил¹²⁰¹, из Новомиргородского епископа назначенный на Архангельскую кафедру. Он с 1866 года по 1872 г. был ректором Тверской Семинарии.

В тот же день получено было мной письмо, из Костромы, от Преосвященного Игнатия:

„О. Моисей писал мне 12-го июля из Севска. В Петров день он служил на Угреше вместе с Владыкой Митрополитом¹²⁰². Слышу, что последний, не обременяясь частыми в Москве служениями, тяготится очень следующими за служениями обедами.

В субботу – в Смоленский праздник – мне предложит освящение нового придела в честь Смоленские Б. Матери в Троицком соборе нашей обители.

Здесь только 3-е освящение храма со времени моего при-
—40—

1879 г.

бытия¹²⁰³. Не так было в Москве; в последнее время очень часто приходилось там освящать с почившим Владыкой¹²⁰⁴ и одному. Здесь та особенность, что при освящении не употребляется мыло.

Не знаю, как у Вас, а здесь после служения у праздника в приходской церкви – на другой день большей частью приносят чашку, или ложку; и если изредка ресупіам, то в меньшем размере, нежели Московскому Архимандриту.

Меня спрашивали о Ректоре¹²⁰⁵, признаётся ли возможным оставить его в Семинарии, по поводу неблагоприятного отзыва ревизора, бывшего прежде меня; и я послал ответ в его пользу. Не знаю, чем дело окончится.

Ныне жалуются на недостаток монашествующих во главе управления Семинариями; но говорят, что ревизия строже и взыскательнее относится к архимандритам, нежели к протоиереям; и нередко один ревизор отзывается об одном и том же лице противоположно прежнему обозревавшему“.

30-го ч. получено было мной письмо из Флорищевой Пустыни от Преосвященного Иакова¹²⁰⁶ епископа Муромского. Вот что он писал мне от 28-го числа:

„Неохотно поздравляю Ваше Преосвященство с новосельем. Незнающий Вас подумал бы при этом перемещении, что Вы заслужили эпитимию и Вас вздумали поучить. Вы очутились в таком положении, в каком некогда

находился Преосв. Иннокентий¹²⁰⁷, переведённый из Харькова в Вологду. Как ни крепитесь, а сердце Ваше не скоро перестанет ныть по Харькове. Жаль мне Харькова... Но благословен Господь! Он сотворил милость Тверитянам; их утешает через Вас. И Вас да утешит в них!

Эти речи несутся к Вам из Флорищевских лесов, которыми наслаждаюсь я, живя в пустыни с 23-го июля.

—41—

1879 г.

Отдых испросил себе по 3-е августа и продолжаю здесь лечиться.

6-го июля скончался Конст. Никит. Тихонравов¹²⁰⁸, оставив жену, дочь – невесту и сына лет 15-ти идиота, без всяких средств; на похороны губернатор дал 100 руб. и после собрали по подписке семейству 150 р. Я отпевал его, по знакомству. Начальник губернии и другие почтили его память“.

На письмо это отвечал я от 3-го августа:

„Благодарю Вас и за „неохотное“ поздравление меня с перемещением.

Действительно, если смотреть на меня как на празднoлюбца и сребролюбца, перемещение меня на знаменитую Тверскую кафедру есть истинная эпитимия. Здесь, сравнительно с Харьковом, трудов вдвое больше, а вознаграждение за труды вчетверо меньше.

К счастью, высшее начальство, переводя меня с Харьковской паствы на Тверскую, руководилось при сём иными высшими соображениями, как мне об этом с достоверностью известно.

Харьковская епархия, конечно, имела для меня некоторые несомненные преимущества пред епархией Тверской, но и эта последняя имеет свои добрые стороны. Здесь, например, я не нашёл на архиерейском доме такого долга, какой нашёл на Харьковском. Здесь я нашёл Консисторию гораздо в большем благоустройстве, чем в Харькове. Здесь кафедральный собор благолепнее Харьковского; здесь почти втрое больше приходских церквей, чем в Харькове, при населении в два с половиной раза меньшем, и проч., и проч.“...

1-го августа служил в Кафедральном Соборе и совершал на реку Волгу крестный ход, для освящения воды. Народу в ходу было довольно, а духовенства мало.

7-го числа, в 8-мь часов вечера, с почтовым поездом, я выехал из Твери по Николаевской железной дороге, по направлению к г. Вышнему-Волочку, для обозрения церквей и монастырей.

—42—

1879 г.

В 12 часов ночи прибыл на Вышневолоцкую станцию, где встречен был градским Благочинным, Протоиереем Яшиным, Исправником, Градским Головой, фабрикантом Флор. Як. Ермаковым, Князем Путятиным и др. По приезде в город, остановился у родственницы соборного старосты, купца В. А. Проскурякова.

Вышний-Волочек находится на реке Цне, и на двух каналах, прорезывающих город в разных направлениях, что придаёт последнему очень красивый вид. Церквей в нём, кроме собора, три: Петропавловская, Троицкая и Преображенская; жителей около 17,000 душ.

8-го ч. в 8 часов слушал я литургию в соборе.

Собор во имя Казанской Б. Матери весьма обширный и благолепный, сооружённый в 1774—7 гг. иждивением купца Сердюкова, как сказано в Справочном словаре А. Старчевского (СПб. 1854 г., т. 3, стр. 333). Стены храма украшены живописью; в алтаре, между прочим, изображена, хотя и не совсем уместно, проповедь ап. Павла в Афинском ареопаге. На правой стороне горнего места хранятся в стеклянном шкафе священные утвари, и между ними, древние деревянные сосуды; а по верху их стоят брачные венцы и резной золочёный герб г. Волочка (не уместно). При соборе с восточной стороны находится колокольня.

Причт соборный составляют: протоиерей, два священника, диакон, и три псаломщика.

Настоятель собора, он же и градский Благочинный, протоиерей Александр Яшин — магистр XIX курса (1854 г.) Московской дух. академии. Не отличаясь особенной учёностью

и дарованиями, он отличается тихим и мирным характером, за что и пользуется от граждан любовью и уважением.

После литургии в соборе, я обозрел прочие городские церкви и посетил богадельню, существующую при бумагопрядильной фабрике Московского почётного гражданина Ермакова, с домовою при оной церковью. Церковь эта довольно просторная и очень красивой архитектуры. В богадельне помещается до 150-ти душ обоего пола – престарелых больных и увечных. Я обошёл, в сопровождении самого учредителя этого, поистине, богоугодного заве-

—43—

1879 г.

дения, все палаты и не мог без сердечного умиления видеть, какими благодарными чувствами проникнуты все призираемые под кровом этого заведения.

По осмотре богадельни, я приглашён был г. Ермаковым в его дом, где предложен был мне радушный и роскошный обеденный стол.

В 6-ть часов вечера началась в соборе всенощная, за которой выходил я на литию и величание. Собор, не смотря на обширность, едва вмещал всех богомольцев.

На другой день, 9-го числа, там же совершал я литургию.

После литургии посетил соборную благотворительницу, купеческую девицу Александру Алексеевну Пономареву, затем исправника и генерал-инженера Лунева, который предлагал мне в своём доме квартиру.

В 2 часа обед у соборного старосты, купца Виктора Алексеевича Проскурякова.

В двух верстах от города находится женская Казанская Община, основанная в 1872 году тщанием и отчасти иждивением благочестивого помещика, Князя Арсения Стефановича Путятина. При ней домовая деревянная церковь во имя Казанской Божией Матери; другая сооружается каменная обширных размеров и изящной архитектуры.

В 6-ть часов вечера прибыл я в эту общину к началу всенощного богослужения и здесь, ночевавши в особом небольшом корпусе, устроенном, собственно, для приездов

архиерейских, расположился на другой день совершить литургию.

10-го ч. в 9 ч. литургия, которую совершал я соборне с Николо-Столпенской пустыни Игуменом и тремя священниками. После литургии, напившись чаю, осматривал я новооснованную Общину и не мог не подивиться быстрому её распространению и благоустройству. При моём посещении, было уже 20 сестёр приукаженных и более 200 живущих по увольнительным свидетельствам. Начальница Общины, монахиня Досифея (из крестьянок Ярославской губернии) – старика искренно благочестивая, смиренная и кроткая. Своею благочестивой жизнью она подаёт добрый пример сёстрам. Её старанием заведена при Общине школа иконописи и другие полезные хозяйственные учреждения заведения.

—44—

1879 г.

После обеда отправился я в Николо-Столпенскую пустынь, отстоящую от Общины в 8-ми верстах.

С какого времени существует эта пустынь, с достоверностью неизвестно, но известно, что она существовала уже в царствование Иоанна Васильевича Грозного. Есть предание, что царь Грозный, возвращаясь из Новгорода, взял оттуда, между прочей святыней, древний резной образ Святителя Николая, вышиной 2 аршина и 2 вершка, и оставил его в Столпенской пустыни, которая, вероятно, с этого времени получила название *Николо-Столпенской*. Впоследствии, Новгородский архиепископ Феодосий (Яновский, 1721–1725 г.), возвращаясь однажды из Москвы мимо этой пустыни, хотел взять из неё образ Святителя обратно в Новгород и приказал уложить его в деревянный ящик; но поскольку ящик оказался несоответствующим размеру образа, он велел отпилить у него ноги. Между тем, братия, воспротивившись этому похищению святыни, принесла на архиепископа жалобу Синоду. Таким образом святыня эта осталась в пустыне, и до настоящего времени образ Святителя Николая остаётся с *подпиленными ногами*. О недостойном православного епископа поступке архиепископа находится свидетельство в Именном Высочайшем

Указе от 11-го мая 1725 года, где, между прочим, заключается „Объявление о винах бывшего Новгородского архиерея Феодосия“ (Поли. Собр. Законов Р. Имп., т. VII, № 4717). Здесь читаем: „на него ж Феодосия по делу показано, как он ехал из Москвы в Санкт-Петербург, тогда в Никольском монастыре, что на Столпе, *распиловал* образ Чудотворца Николая“.

Кроме сего древнего образа в монастырской ризнице сохраняется два старинных оловянных потира с принадлежностями.

По возвращении из Пустыни в город, отправился, по убедительной просьбе купца Фёдорова, в село Леонтьево в 8-ми верстах от города, для осмотра церкви, им сооружённой и в 1877 г. освящённой архиепископом Алексием. Я полагал, что тщеславный храмоздатель хотел поразить меня особенным благолепием воздвигнутого его старанием храма: ничего не бывало. – Церковь, правда, каменная, довольно обширная, но без особенных украшений;

–45–

1879 г.

а её внешняя архитектура с плоской крышей мне даже не понравилась. Когда же я вошёл в алтарь и приказал открыть св. Дары, я поражён был небрежным их хранением. Они хранились в бумаге, обвязанной верёвкой. За такую небрежность сделано было мной священнику строгое внушение.

На следующий день, 11-го числа, ранним утром, около 4-х часов, отправился я по той же железной дороге назад до станции Осташково, где пересел в другой вагон и направился к г. Торжку. На пути вошёл в моё отделение жандармский офицер А. Вл. Гофман и отрекомендовался мне земляком. Оказалось, что он сын Муромского помещика, с которым, впрочем, я не был знаком.

В 8 часов утра прибыл в Торжок и остановился в Борисоглебском монастыре.

Город Торжок, расположенный по обеим берегам р. Тверцы, один из древнейших русских городов, сохранивший и до сего времени характер своего древнего происхождения в особенной ревности граждан к поддержанию и благоуукрашению обителей и

приходских храмов. В Торжке, при народонаселении сравнительно не весьма значительном (и именно не более 13,000 душ обоего пола), 2 монастыря и 20 приходских церквей, из коих одна другой благолепнее.

Две обители, как две сторожевые башни для духовного охранения Торжка, стоят на двух противоположных возвышенностях города: одна на правом берегу р. Тверцы, другая на левом.

На правом берегу реки расположен мужской 2-го класса Борисоглебский монастырь; это едва ли не самая древняя обитель русская. Монастырь этот основан в 1030 году преподобным Ефремом, бывшим в мире боярином и главным конюшим свв. Князей Бориса и Глеба. Его нетленные мощи почивают в главной из четырёх монастырских церквей, за правым клиросом, а за левым лежат под спудом мощи келейника и ученика его, преп. Аркадия.

В этой древней обители, не смотря на татарские и литовские разорения, сохранилось довольно ещё старинных

—46—

1879 г.

примечательных вещей, каковы суть: 1) деревянная, обложенная серебром с позолотою, *панагия* с резным на ней изображением Божией Матери — Неопалимой Купины; 2) три шитых золотом и серебром по шёлковой материи *палицы* XVI в.; 3) три древних *покрова* на раку преп. Ефрема; 4) *напрестольная пелена* 1671 г., 5) несколько *рукописей* XV—XVI в. и довольно старопечатных книг XVII столетия.

Борисоглебский монастырь в настоящее время, при настоящем настоятеле, архимандрите Антонии¹²⁰⁹, пришёл в удовлетворительное состояние. При предшественнике Антония, ахрим. Анастасии¹²¹⁰, он был в большом упадке.

На левом берегу р. Тверцы стоит женский Воскресенский монастырь. Когда основан, неизвестно, но о его существовании уже в первой половине XVI столетия есть исторические свидетельства. Между церковными предметами сохраняются в этом монастыре две *лампадки*, сделанные из кокосового ореха и обложенные серебром золочёным; одна из них украшена

бирюзами. По венцам их начертана вязью какая-то надпись. Лампадки эти – приношение Царицы Марфы Ивановны.

Настоятельница монастыря, игуменья Мартирия¹²¹¹, из дворянского рода Смоленской губернии, получила в своё время образование в одном из Московских пансионов, старица благочестивая и весьма попечительная о благосостоянии вверенной ей обители.

12-го ч., воскресенье, совершал литургию в градском соборе во имя Преображения Господня. Собор довольно обширный и благолепный. После литургии заходил в тёплый собор во имя Входа Господня в Иерусалим. Под этим храмом, в особой палате, почивают под спудом мощи Благоверной Иулиании, супруги удельного Князя Вяземского Симеона Мстиславича, пострадавшей в 1407 году

—47—

1879 г.

от жестокого и сластолюбивого Князя Смоленского Юрия Святославича.

Затем я приглашён был в дом соборного старосты, где приготовлен был обеденный стол. Здесь я встретил бывшего попечителя Харьковского учебного Округа. Тайного Сов. Александра Абрамыча Воскресенского, который приехал на этот раз из своего имения, находящегося в недалёком расстоянии от Торжка.

По возвращении с обеда в монастырь, я нашёл здесь моего домашнего Секретаря А. Морошкина, который нарочито приехал из Твери и привёз мне на рассмотрение и утверждение более важные и нужные протоколы и журналы.

13-го ч., после ранней литургии, всё утро занят был чтением Консисторских протоколов и журналов.

В 2 часа пополудни совершал в монастырском соборе молебен с акафистом Божией Матери по случаю предстоящего на другой день празднования в честь преп. Аркадия, ученика преп. Ефрема.

В 6 ч. всенощная с литией и величанием преп. Аркадию. На левом клиросе пели монастырские певчие довольно стройно.

Канон и 1-й час читал очень громко и внятно градский голова, В. В. Поповцев¹²¹² – любитель церковного чтения.

14-го ч. совершена была мной соборне литургия с молебном преп. Аркадию.

После обедни приготовлен был архимандритом праздничный обед, к которому было приглашено довольно гостей из градского духовенства и почётных граждан.

В 6 час. вечера отправились мы с архимандритом Антонием ко всенощной в Воскресенский женский монастырь, где на другой день, по случаю дванадесятого праздника в честь Успения Божией Матери, я располагался совершить и литургию. На всенощной выходил на литию и величание. Главный монастырский храм очень благолепен и содержится в примерной чистоте, как и везде в женских обителях.

Возвращаясь из монастыря после всенощной домой, мы

–48–

1879 г.

с архимандритом едва не погибли. Спускаясь в темноте ночной (фонари у кареты не были зажжены) с высокой и длинной горы к мосту, лошади чего-то испугались (говорят, собаки, бросившейся к ним под ноги), понесли нас, и мы очутились бы в реке, если бы кучер не догадался направить их в левую сторону, к домам. Испуганные мы вышли из кареты и приглашены были в дом купца Грузинцева, который, предложив нам чай, распорядился, между прочим, заложить свою лошадь в пролётку, на которой мы благополучно и доехали до Борисоглебского монастыря.

15-го ч. в 9 ч. я отправился, но уже на лошадях Игуменьи, в Воскресенский монастырь к литургии, которую совершал соборне с архимандритом соборным протоиереем Бравчинским¹²¹³ и двумя монастырскими священниками. После литургии осмотрел прочие монастырские церкви и детский приют, существующий при монастыре.

Затем, во временном помещении Игуменьи (настоятельнические кельи вновь строились, и не были ещё окончены) предложен был чай и обед, за которым немало было гостей.

В 6 ч. слушал в Борисоглебском монастыре всенощную, которую совершал чередный иеромонах, а на литию и величание в честь нерукотворенного Образа Спасова, коему посвящён один из приделов храма, выходил архимандрит с братией.

16-го числа, выслушавши раннюю литургию, я отправился в 8 часов по железной дороге в г. Ржев, с тем, чтоб через несколько дней снова возвратиться в Торжок.

На станции „Старица“ встретила меня депутация от г. Старицы, отстоящего от станции верстах в 8-ми, с убедительной просьбой посетить их город и совершить богослужение. Я не имел намерения на сей раз быть в Старице, так как она находится не на линии железной дороги, но в виду столь усердной просьбы граждан, предложивших для меня и для моей свиты доставить экипажи для проезда от станции к городу и обратно, я решился, на обратном пути из Ржева, посетить уже и Старицу.

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 5. С.
129–192 (4-я пагин.)**

–129–

„Вследствие отношения от 3 сего мая за № 386, Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь препроводить при сём в Совет Московской Духовной Академии две рукописи: за № 1056 и за № 570 для научных занятий э.-о. профессора А.П. Голубцова, сроком на три месяца.

О получении означенных рукописей Совет Академии покорнейше просит уведомить“.

и) Отношение Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией (на имя Преосвященного Ректора Академии) от 10 мая за № 8866:

„Вследствие отношения Вашего Преосвященства, от 3 сего мая за № 387, вместе с сим высылаются особой посылкой принадлежащие библиотеке Московской Синодальной Типографии две рукописи за № № 210 и 977 для временного пользования при научных занятиях профессора А. П. Голубцова.

Сообщая о сём, имею честь покорнейше просить не оставить уведомлением о получении означенных рукописей, по миновании же надобности не отказать в Вашем распоряжении о возврате их по принадлежности.

При этом желательно, чтобы рукописи во всё время пользования ими хранились в Академической Библиотеке“.

і) Отношение О. Настоятеля Киево-Софийского Кафедрального Собора от 23 мая за № 100:

„Вследствие отношения Совета Московской Духовной Академии, от 3 мая сего года за № 388, честь имею при сём выслать в оный Совет, на трёхмесячный срок, принадлежащий библиотеке Киево-Софийского Собора Архиерейский Чиновник, переписанный 1650 года, по повелению Гедеоны Балабана, Епископа Холмского. При сём считаю долгом уведомить Совет Академии, что в библиотеке Киево-Софийского Собора имеются

ещё два рукописные Архиерейские Чиновники за №№ 75 и 76, но они, по крайней ветхости, не могут быть высланы”.

к) Отношение Правления Вологодской Духовной Семинарии от 23 мая за № 338:

„Вследствие отношения от 28 апреля 1903 года за № 323, Правление Вологодской Духовной Семинарии имеет честь уведомить Совет Московской Духовной Академии, что про-

—130—

симая рукопись Апостола на пергаменте, за № 1419/2 по описанию П.М. Строева, находится в настоящее время на руках у преподавателя Семинарии Ивана Суворова и, по его заявлению, нужна ему для его учёных занятий”.

Справка: Высланные рукописи переданы для постоянного хранения в фундаментальную академическую библиотеку, о чём и сообщено гг. профессорам Академии Г.А. Воскресенскому и А.П. Голубцову, для научных занятий которых они выписаны.

Определили: Принять к сведению.

XIV. Отношения: а) Духовного Собора Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры от 23 мая за № 592 и б) О. Настоятеля Велюнской бригадной церкви, от 29 мая за № 138, при которых препровождены в дар Академии различные книги и брошюры.

Определили: Благодарить жертвователей.

XV. Записки профессоров и преподавателей Академии: П. Цветкова, Г. Воскресенского, А. Шостыина, А. Спасского, И. Андреева, П. Соколова и Е. Воронцова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XVI. Прошение студента IV курса Академии Петра Анисимова:

„Желая восстановить родовую фамилию мою „Афанасьев“, случайно заменённую по отчеству, имею честь почтительнейше просить Совет Академии на основании метрического

свидетельства о моём рождении и крещении за № 40, свидетельства о явке к исполнению воинской повинности за № 906 и увольнительного от крестьянского общества свидетельства за № 1788 – писать в дипломе (или аттестате) об окончании мною курса в Московской Духовной Академии фамилию мою „Афанасьев (он же Анисимов)“.

Справка: 1) В метрической выписи о рождении и крещении студента Анисимова, выданной причтом Троицкой церкви села Байглычева, Тетюшского уезда, Казанской губернии, от 12 августа 1888 года за № 40, между прочим

–131–

значится: „...Родители его: деревни Апанасовой казённый из чуваш крестьянин Анисим Андреев *Афанасьев* и законная жена его Анна Тихонова, оба православные“. – 2) Свидетельство о явке студента Анисимова к исполнению воинской повинности, выданное Тетюшским уездным по воинской повинности Присутствием 27 октября 1895 года за № 906, начинается словами: „*Афанасьев* Пётр Анисимов, крестьянин Казанской губернии, Тетюшского уезда, Алькеевской волости, дер. Апанасовой Темяш, являлся к исполнению воинской повинности“... – 3) Увольнительное свидетельство от 10 октября 1896 года за № 1788 гласит: „Настоящее увольнительное свидетельство выдано, согласно 180 ст. общ. пол. о крест., Тетюшского уезда, Алькеевским Волостным Старшиной Молодовым, крестьянину подведомственной волости, дер. Апанасово-Темяш Петру Анисимову *Афанасьеву*, 22 лет, в том, что к перечислению его из податного сословия в духовное звание, согласно его желания, законных препятствий со стороны Апанасово-Темяшского Сельского Общества и Волостного Правления не имеется“. 4) Лишь в аттестате об окончании курса с званием студента в Симбирской Духовной Семинарии от 25 июня 1899 года за № 282, по которому студент Анисимов был принят в Академию, значится: „Воспитанник Симбирской Духовной Семинарии *Анисимов* Пётр, сын крестьянина из чуваш дер. Апанасовой Темяш Алексеевской (?) волости, Тетюш. у., Казан. губ.. Анисима *Афанасьева*, родившийся“... и т. д.

Определили: В виду полного согласия всех, изложенных в справке, основных документов о родовой фамилии студента Петра Анисимова, просьбу его признать заслуживающей удовлетворения и в документах об окончании им курса в Московской Духовной Академии именовать его „Афанасьевым“, с прибавлением в скобках и прежней фамилии „Анисимов“, под которой он значился в течении четырёхлетнего академического курса.

XVII. Рассуждали о производстве поверочных испытаний студентов духовных семинарий и других лиц, имеющих прибыть в августе месяце текущего 1903 года для поступления в состав нового (LXII) академического курса по назначению начальства и по собственному желанию.

–132–

Справка: 1) Определением Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939 постановлено: „установить общим для всех духовных академий правилом, чтобы поступающим в них приёмные испытания производились, в пределах семинарского курса, по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, догматическому богословию, церковной истории общей и русской и одному из древних языков по выбору самих студентов; независимо от сего, экзаменующиеся должны написать на заданные темы сочинения по нравственному богословию, философским предметам и поучение“. – 2) Указом Святейшего Синода от 8 марта 1873 года за № 10 Советам Академий вменено в обязанность, чтобы они при приёме воспитанников семинарий в Академии обращали самое строгое внимание на состояние их здоровья и подвергали всех явившихся к испытанию надлежащему медицинскому освидетельствованию. – 3) По § 81 лит. б п. 2 устава духовных академий „назначение времени и порядка производства испытаний в Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Поручить академическому врачу Сергею Успенскому подвергнуть, в присутствии О. Инспектора Академии Архимандрита Евдокима и члена Правления

Академии – заслуженного ординарного профессора Николая *Каптерева*, 16 и 18 августа 1903 года надлежащему медицинскому освидетельствованию всех прибывших для поступления в состав нового академического курса. – 2) 19, 20 и 21 августа назначить письменные испытания по философии, нравственному богословию и составлению поучения. – Тему для первого сочинения поручить дать экстраординарному профессору Академии Алексею *Введенскому*, для второго – экстраординарному профессору Михаилу *Тарееву*, для поучения – О. Инспектору Академии *Архимандриту Евдокиму*. – Чтение и оценку сочинений поручить, кроме преподавателей, дающих темы, следующим лицам: первого – исправляющему должность доцента Академии Павлу *Соколову*, второго – Преосвященному Ректору Академии *Епископу Арсению*, поучения – исправляющему должность доцента Академии *иеромонаху Иосифу*. – Все темы должны быть предварительно представлены Преосвященному Ректору Академии. – 3) 22 и

–133–

23 августа произвести испытания по древним языкам посредством комиссии из заслуженного ординарного профессора Петра *Цветкова*, экстраординарного профессора Александра *Голубцова* и исправляющего должность доцента Дмитрия *Коновалова*. – 4) 25, 26 и 27 августа произвести устные испытания по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, догматическому богословию, церковной истории – общей и русской – посредством комиссий: по Священному Писанию – из О. Инспектора Академии *Архимандрита Евдокима*, ординарного профессора Митрофана *Муретова* и экстраординарного профессора Василия *Мышцына*; по догматическому богословию – из Преосвященного Ректора Академии *Епископа Арсения*, заслуженного ординарного профессора Александра *Беляева* и экстраординарного профессора Ивана *Полова*; по церковной истории – из заслуженного ординарного профессора Василия *Соколова*, экстраординарного профессора Анатолия *Спасского* и исправляющего должность доцента Сергея *Смирнова*. – 5) 28 августа произвести устные испытания действительных студентов Академии, ищущих степени кандидата богословия, и

переводные и выпускные испытания студентов, не державших оных в мае месяце по болезни. – 6) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 21. По ст. IX. Согласен ходатайствовать. По ст. XI. По примеру прежних лет разрешается Совету Академии получить на издательское дело в текущем 1903-м году 2000 рублей из сумм Перервинского монастыря. – Прочее утверждается“.

5 июня 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского, А. Спасского, В. Мышцына, И. Андреева и М. Тареева.

Слушали: I. Доклад секретаря Совета Николая Всехсвятского:

„Честь имею представить Совету Академии табели бал-
–134–

лов по устным и письменным ответам, а также и по поведению, полученных за истекший 1902–1903 учебный год студентами первых трёх курсов Академии“.

По рассмотрении табелей оказалось, что:

1) Из 49-ти студентов I курса: а) студенты *Меньшихов* Всеволод и *Палицын* Иван по болезни не держали устных испытаний по всем предметам I курса и не представили: первый – третьего семестрового сочинения по словесности, второй – проповеди. – Студенту *Меньшихову* резолюцией Его Высокопреосвященства от 1 мая сего года разрешено представить сочинение и сдать устные испытания после летних каникул; о таковом же разрешении просит и студент *Палицын*. – б) Поведение 42-х студентов обозначено баллом 5, 5-ти – баллом 5– и 2-х – баллом 4.

2) Из 54 студентов II курса: а) студенты *Белявский* Андрей и *Попцов* Михаил не держали, по болезни, устных испытаний по всем предметам II курса, не представили семестровых

сочинений и проповеди и подали прошения об оставлении их во II курсе на второй год; б) студент *Успенский* Константин, также по болезни, не держал устных испытаний по Священному Писанию Ветхого Завета, патристике, библейской археологии и греческому языку и просит ходатайства Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении ему сдать означенные испытания после летних каникул, в августе месяце текущего 1903 года. – в) студент *Смирнов* Николай I-й по определению Правления Академии от 10 июня 1902 года уволенный, вследствие болезни, на весь 1902–1903 учебный год в дом родителей с правом обратного поступления в Академию под условием благоприятного заключения академического врача о состоянии его здоровья, не держал устных испытаний по всем предметам II курса, не представил семестровых сочинений и проповеди. – г) Поведение 51-го студента обозначено баллом 5 и 3-х – баллом 5–.

3) Из 50 студентов III курса: а) студент *Архангельский* Михаил, по определению Правления Академии от 10 июня 1902 года уволенный, вследствие болезни, на весь 1902–1903 учебный год в дом родителей с правом обратного поступления в Академию под условием благоприятного заключения академического врача о состоянии его здо-

–135–

ровья, не держал устных испытаний по всем предметам III курса, не представил семестровых сочинений и проповеди. – б) Поведение 42-х студентов обозначено баллом 5, 6-ти – баллом 5– и 2-х баллом 4.

Справка: 1) § 132–134 устава духовных академий: „По окончании испытаний, на каждом курсе составляется Советом список студентов по успехам и поведению... При определении сравнительного достоинства студентов и составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счёт предметов не вводятся. – В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжении

четырёхлетнего академического курса“. 2) По § 81 лит. а п.п. 4–5 устава духовных академий: „составление списка студентов после испытаний и перевод студентов из курса в курс“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии. 3) Указом Святейшего Синода от 16 января 1891 года за № 212 Совету Академии вменено в обязанность позволять студентам перенесение устных экзаменов на после-каникулярное время только в самых уважительных случаях и не иначе, как с особого в каждом отдельном случае разрешения Его Высокопреосвященства.

Определили: 1) Принимая во внимание сравнительное достоинство сочинений, устных ответов и поведения студентов I, II III курсов Академии, – перевести их в следующие курсы в таком порядке:

а) *во II курс* – студентов I курса: 1) Беляева Михаила, Чернявского Николая, Семидалова Владимира, Андреева Владимира, 5) Качоровского Наркисса, Мелиоранского Василия, Сулова Алексея, Горностаева Николая, священника Часоводова Николая, 10) Соколова Виктора, Соколова Петра, Крутикова Андрея, Парнасского Василия, Якубовича Ивана, 15) Макова Александра, Рождественского Николая, Лебедева Алексея, Перехвальского Сергея, Титова Николая, 20) Воскресенского Евгения, свящ. Королева Михаила, Зубарева Сергея, Успенского Андрея, Соколова Андрея, 25) Тихоми-

–136–

рова Александра, Королева Аркадия, Петрова Сергея, Гусева Анатолия, Словинского Ивана, 30) Смирнова Василия, Бартенева Александра, Тирича Ивана – серба, Краско Николая, Лепехина Павла, 35) Писаревского Николая, Владиславлева Константина, Иванова Харитона, Лагова Петра, Пятницкого Нила, 40) Веретенникова Михаила, Беляева Ивана, свящ. Опоцкого Николая, Цветановича Иосифа – серба, свящ. Звездкина Иоанна, 45) Лебедева Виктора, Видаковича Любомира – серба, 47) Павловича Боголюб – серба.

б) *в III курс* – студентов II курса: 1) Россейкина-Косташ Феодора, Адамова Ивана, Казлас Александра, Лебедева Ивана, 5) свящ. Рождественского Димитрия, Никольского Александра,

иеродиакона Игнатия (Дверницкого), Златоустова Павла, Бориса Антона, 10) Благоволина Феодора, Никитского Владимира, Тихонравова Сергея, Левитова Василия, Смирнова Михаила, 15) Громцева Николая, Явойского Ивана, Протопопова Виктора, Добротворского Николая, Роздольского Александра, 20) Розанова Владимира, Булыгина Сергея, Чистякова Ивана, Ястребова Николая, Шафранова Николая, 25) Демьянова Григория, Новочадова Владимира, свящ. Боголюбова Владимира, иеродиакона Панарета (Наумова) – болгар. урож., Флорова Василия, 30) Троицкого Александра, Неутриевского Ивана, Дьяченко Николая, Смирнова Николая 2-го, Виндряевского Михаила, 35) Евсеева Константина, Никольского Павла, Иванова Петра, Лясковского Николая, Федоровского Михаила, 40) Стоянова Ивана, Соловьева Михаила, Грандилевского Александра, Павского Григория, Соболева Всеволода, 45) Петропавловского Александра, Ершова Филиппа, Батина Александра, Нежданова Алексея, Божовича Григория, серба, 50) Орлова Митрофана.

в) в IV курс – студентов III курса; 1) Орлова Анатолия, Остроумова Михаила, Одинцова Михаила, Буравцева Николая, 5) Кобрина Николая, Шаропова Алексея, Дьяченко Владимира, Вертинского Георгия, Кутузова Михаила, 10) Созонова Михаила, Цветкова Владимира, Богородского Николая, Доропиевского Феодора, Соколова Алексея, 15) Гречева Бориса, Береснева Платона, Лозинского Николая, Покровского Николая, Максимовича Владана, серба, 20) Воскресенского Николая, Кирикова Владимира, Адамова Ивана, Старокадомского Григория, иеродиакона Алексия (Симанского),

–137–

25) Болотовского Михаила, Судакова Ивана, Василькова Павла, Моисеева Александра, свящ. Добротворского Василия, 30) Богословского Сергея, Платонова Михаила, Свамицкого Павла, Трапицына Василия, Жиромского Иосифа, 35) Немешаева Димитрия, Зверева Георгия, Денисова Константина, Недригайлова Ивана, Лукшина Александра, 40) Бензина Василия, Ястребцева Михаила, Казанского Николая, Плотникова Евгения, Антонова Александра, 45) Строева

Александра, Минераллова Александра, Казанцева Николая, Крестианполя Павла и 49) Ильинского Сергея.

2) Студентов: II. курса – *Белявского* Андрея, *Попцова* Михаила и *Смирнова* Николая I-го и III курса – *Архангельского* Михаила (последних двух – в случае обратного принятия их в Академию академическим Правлением) оставить, по болезни, в тех же курсах на второй год. – 3) Студентам: II к. *Успенскому* Константину и I к, *Палицыну* Ивану (последнему – под условием представления от пользовавшего его врача удостоверения о возможности для него дальнейшего пребывания в Академии) дозволить сдать устные испытания (а *Палицыну* – и представить проповедь) после летних каникул, в августе месяце сего 1903 г, – 4) Постановление, изложенное в п. 3-м, представить на Архиерейское утверждение Его Высокопреосвященства.

II. а) Доклад секретаря Совета Николая Всехсвятского: „Честь имею представить Совету Академии ведомость об успехах и поведении студентов настоящего IV курса за все четыре года академического образования“.

По рассмотрении ведомости оказалось, что из 56 студентов IV курса: 1) 4 студента: *Высотский* Павел, *Лепехин* Николай, *Линьков* Александр и *Успенский* Михаил, по болезни, не держали устных испытаний: первые трое – по всем, а последний по трём (догматическому, нравственному и пастырскому богословию) предметам IV курса. – Из них студент *Высотский* Павел, по определению Правления Академии от 10 июня 1902 года уволенный, по болезни, на 1902–1903 учебный год на родину, с правом обратного поступления в Академию под условием благоприятного заключения академического врача о состоянии его здоровья, не представил также, кроме кандидатского сочинения, – и проповеди.

–138–

2) 8 студентов: *Бунтовников* Стефан, болгарский уроженец, *Высотский* Павел, иеродиакон *Иларион* (Наколов), болгарский уроженец, *Лепехин* Николай, *Нечаев* Ксенофонт, *Покровский* Дмитрий, *Смирнов* Александр и *Троицкий* Дмитрий – не представили кандидатских сочинений.

3) Неудовлетворительные для степени кандидата баллы за четыре года академического курса имеют студенты: *Абуррус Илья*, сирийский уроженец, – на семестровых сочинениях: по Священному Писанию Нового Завета – 2 – и церковной археологии и литургике – $2\frac{1}{2}$; *иеродиакон Афанасий* (Трифонов), болгарский уроженец, – на семестровых сочинениях: по метафизике – 2+ и церковной археологии литургике – $2\frac{1}{2}$; *Ващенко Григорий* – на семестровом сочинении по Священному Писанию Нового Завета – 2; *Евладов Пётр* – на семестровых сочинениях: по метафизике – $2\frac{1}{2}$ и церковной археологии и литургике – $2\frac{1}{2}$; *иеродиакон Иларион* (Николов), болгарский уроженец, – на семестровых сочинениях: по словесности – $2\frac{1}{2}$, по церковной археологии и литургике – $2\frac{1}{2}$ и на проповеди за I курс – $2\frac{1}{2}$; *Покровский Дмитрий* – на семестровом сочинении по церковной археологии и литургике – $2\frac{1}{2}$ и на проповеди за I курс – $2\frac{1}{2}$; *Попов Христо*, болгарский уроженец, – на семестровых сочинениях: по психологии – $2\frac{1}{2}$ и общей церковной истории – 1 и *Смирнов Александр* – на семестровом сочинении по метафизике – 2+.

4) Из выдержавших удовлетворительно испытания по всем предметам академического образования и представивших кандидатские сочинения – 12 студентов имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям за четыре года академического курса балл не менее $4\frac{1}{2}$, 24 – не менее 4 и 5 – не менее 3.

5) Поведение за истекший 1902–1903 учебный год у 55-ти студентов отмечено баллом 5 и у 1-го – баллом 4.

6) Отзывы профессоров и преподавателей Академии о кандидатских сочинениях 48 студентов IV курса:

1) Экстраординарного профессора Анатолия Спасского о сочинении студента Абурруса Ильи на тему: „Латинская уния в Сирии“:

„Сочинение г. Ильи Абурруса может быть разделено на две больших половины, из которых первая (1–230) об-
–139–

суждает причины, условившие собой появление и успех латинской унии среди сирийцев, вторая же (230–532) излагает

ход событий от возникновения унии в XVIII стол. до настоящего времени. Причины, подготовившие для унии благоприятную почву, автор указывает: а) в созданном веками и продолжающемся доселе бесправном политическом и гражданском положении сирийцев, в их религиозной и национальной разрозненности и беспомощности; б) в незаконном господстве греков в антиохийском патриархате; в) в бедственном материальном и умственном состоянии сирийского населения, лишённого всякой внешней опоры, и г) в настойчивых стремлениях латинского миссионерства, в прочной организации его, в материальном богатстве и ловких, обдуманых приёмах пропаганды. Вторая половина сочинения в большей своей части содержит параллельное изложение фактов из истории православной и униатской церкви в Сирии и заканчивается кратким очерком современного их положения.

Главный недостаток сочинения Ильи Абурруса состоит в необработанности его со стороны внутренней и внешней. Его история латинской унии в Сирии представляет собой не историю, а свод материалов для этой истории, понахватанных отовсюду и весьма мало упорядоченных. Масса сведений, добытых им, подавила его, и он вносит в свою работу всё, что имеет лишь какую-нибудь хотя бы самую случайную и отдалённую связь с его вопросом, не отличая главного от второстепенного. На содержании сочинения этого сказалось введением в него совершенно лишних отделов (так напр. о распространении христианства в Сирии в эпоху апостольскую, об учении Магомета и отношении арабов к христианам, о Лионской и Флорентийской унии и пр.) и обилием излишних подробностей (напр. в изображении политического состояния Сирии в XVII–XIX вв.). Но если в первой половине сочинения и встречаются некоторые попытки к обобщениям, то вторая и главная часть его предлагает в себе лишь сухой перечень отдельных фактов, связанных между собой только хронологически. Эта внутренняя неупорядоченность сочинения отразилась и на внешней стороне его. Не говоря уже о недостатках грамматических и стилистических, изло-

–140–

жение автора не удовлетворяет самым непритязательным требованиям литературной последовательности. Повторения прежде сказанного, ссылки на предстоящее впереди и такие приёмы, как „теперь перейдём или возвратимся к тому-то“, „опять возвратимся“ и пр. составляют постоянное свойство авторского стиля.

Но, при этом своём главном недостатке, сочинение имеет и свои положительные достоинства. Полного одобрения заслуживает тот широкий взгляд, с каким автор приступил и которым он руководствовался в изложении своего предмета. Он понимает унию, как конечный и неизбежный результат всей, полной борьбы и нестроений, истории несчастного сирийского племени, и само излишество привлечённого им к делу материала объясняется отчасти этим стремлением его охватить вопрос шире и глубже. Причины, условившие собой появление и успех латинской унии среди православных сирийцев, указаны им полно и правильно. Кроме литературы, существующей на русском и арабском языках, он пользовался ещё архивом Гавриила, митрополита триполийского, перепиской с сирийскими иерархами и своими собственными воспоминаниями, и наблюдениями. Это дало ему возможность в некоторых случаях пополнить прошлую историю унии новыми документами, отчасти приведёнными им в сочинении целиком, а главное сообщить ряд бытовых наблюдений, объясняющих современный успех унии. Что касается до языка и стиля, то нужно принять во внимание, что автор сочинения сириец, и что поэтому сами недостатки в этом роде скорее свидетельствуют лишь о том, что он не прибегал к посторонней помощи, как это часто наблюдается на примерах других иностранцев, знание же русского языка, проявленное им, вполне достаточно. Во всяком случае, для самого автора, которого, как нам известно, вскоре ожидает довольно видное назначение, труд, отданный им на изучение этого центрального и в то же время гибельного для сирийского православия явления в его прошлом и современном состоянии, должен служить наиболее лучшей подготовкой к предстоящей ему деятельности.

Признаём сочинение достаточным для получения автором степени кандидата богословия“.

–141–

2) Исправляющего должность доцента Павла Тихомирова о сочинении студента *Алмазова Михаила* на тему: „Метафизические основания богословия по сочинениям Вл. С. Соловьева“:

„Указав во введении к своему исследованию (стр. 1–40) историческое положение Вл. С. Соловьева, как философа, автор в I гл. даёт общую характеристику его философии (стр. 41–79), во II гл. – изложение его гносеологии (стр. 83–107) и в III гл. – его метафизическое учение о Боге (стр. 109–150). За этими вводными главами, присутствие которых в сочинении, по существу дела, вполне законно и уместно, г. Алмазов в IV–VIII главах своего труда даёт полное и документальное изложение собственно богословских воззрений Вл. С. Соловьева, сопоставляя их с основными принципами его философии. Эта философская теология обнимает почти всю православную догматику. Здесь находим – учение о троичности Абсолютного (=о Боге троичном в лицах, стр. 152–185), о происхождении мира (о Боге – Творце, стр. 187–213), о человеке и религиозно-исторических судьбах человечества (о Боге – Предустроителе человеческого спасения, стр. 215–240), о Христе и искуплении (о Боге – Спасителе, Искупителе и Освятителе и об условиях освящения, стр. 242–270), о церкви, как посреднице в освящении человека (стр. 272–293). Главы IX и X посвящены оценке метафизических и богословских воззрений Соловьева (295–340, 341–369). В философском отношении он упрекает Соловьева в неудачной попытке сгладить противоречие между пантеизмом и теизмом и примирить интересы веры и знания. С богословской же точки зрения он находит у него немалые и положительные заслуги, хотя более усвоает ему значения в истории русской богословской мысли.

Работа г. Алмазова есть плод чрезвычайно тщательного изучения сочинений покойного философа и имеющих к нему отношение русских и иностранных книг. Эта тщательность обработки должна быть отмечена, как главное достоинство

сочинения. В первых 8 главах трудно указать какую-либо существенную ошибку или пробел. Изложение вполне литературное.

Что же касается критики, то в авторе в не особенно

–142–

выгодном смысле чувствуется перевес теолога над философом. Да и богословскую точку зрения автора нельзя не упрекнуть в некотором чрезмерном консерватизме: многие упрёки Соловьеву в неправославии могли бы и не быть сделаны без ущерба для собственного православия автора. В общем всё-таки видно писателя, работающего с полным пониманием дела. Степени кандидата богословия г. Алмазов вполне заслуживает“.

3) Ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Арефьева Ивана* на тему: „Чудесное насыщение и беседа Господа о хлебе жизни (толкование VI главы евангелия от Иоанна)“:

„Сочинение г-на Арефьева хотя и не свободно от крупных недостатков, а именно: не выяснено положение данного отдела в общем плане евангелия Иоанна, нет ближайшего раскрытия иудейско-мессианских воззрений по отношению к толкуемому событию, мало филологического и текстуально-критического изучения и отсутствует знакомство с истолковательными трудами Оригена и Августина, – но что есть в сочинении, то составлено на основании достаточного знакомства как с древней (Златоуста, Кирилла Александрийского, Феофилакта, Зигабена и др.), так и с новой иностранной литературой по толкованию данного отдела, представляет работу вполне законченную и написано ясным языком, почему и вполне заслуживает степени кандидата богословия“.

4) Инспектора Академии Архимандрита Евдокима о сочинении студента *иеромонаха Арсения (Жадановского)* на тему: „Беседы преп. Макария Египетского“:

„Творения преп. Макария Египетского уже изучались с различных точек зрения. Проф. Катанский писал о благодати по Макарию, Кратиров – о жизни, смерти и воскресении, Попов – о совести, архим. Григорий – о возрождении, проф. Бронзов – о

жизни и творениях преп. Макария. Не было до сих пор труда, который был бы посвящён изучению творений преп. Макария исключительно с гомилетической точки зрения. А между тем и с этой стороны его творения могут и должны быть изучаемы. Это – великий христианский учитель. Его творения оказывали влияние не только на современников, но и на последующие поколения

–143–

до сего дня. Особенно много черпали из него мистики восточные и западные. Гомилетическая точка зрения преп. Макария нова; её нельзя смешать с взглядами на проповедь ни одного из его предшественников. Вообще преп. Макарий, как проповедник, настолько оригинален, что даже протестантские писатели уделяли ему немало внимания, – те писатели, которые обыкновенно скептически относятся к святоотеческой литературе, а к творениям иноков – аскетов и подавно. Задачу – нарисовать пред читателем живой образ преп. Макария как проповедника и взял на себя автор.

Своё сочинение о. Арсений начинает речью о подлинности бесед преп. Макария. Многие из учёных, основываясь, по-видимому, на солидных данных, оспаривают принадлежность бесед преп. Макарию. Одни (Possin) называют автором этих бесед Макария 3-го, ученика преп. Антония Великого, другие (Oudin) приписывают их Марку подвижнику, третьи (Semler) – необразованным слушателям, записавшим и распространившим устные беседы Макария. Некоторые находят в них следы Пелагианства даже и тем самым в корне стараются подорвать церковное учение о Принадлежности бесед преп. Макарию. Автор делает краткий разбор всех этих гипотез и решает вопрос о подлинности 50 бесед, приписываемых преп. Макарию, в положительном смысле. Решая этот вопрос, он не следует рабски за различными учёными, заимствуя от них оружие и стрелы на своих врагов, но привносит в колчан учёных ещё и свои стрелы. Так весьма любопытна и ценна попытка автора в вопросе о подлинности бесед – поставить в самую тесную связь содержание и дух этих бесед с отличительными чертами духа Макария, его созерцаний и молитв. Решив вопрос о 50 беседах,

он решает другой, подобный же вопрос, о подлинности семи слов и других различных произведений, приписываемых также преп. Макарию. Далее идёт речь об источниках и пособиях, какими пользовался при написании своего труда автор. Иностраннных и русских, больших и малых статей, он насчитывает до 50. Любопытны в этом отделе желания автора видеть новое издание творений преп. Макария, которое бы вполне отвечало всем но-

—144—

вейшим открытиям, сделанным в этой области аскетической литературы (1–73). Первая глава посвящена жизнеописанию преп. Макария. Здесь автор, год за годом, в строго хронологическом порядке, ведёт свой рассказ о жизни преподобного, не опуская почти ни одной самой ничтожной черты из этой „духоносной жизни“, передавая мельчайшие многообразные события: чудеса, нападения демонов, встречи с иноками, мирянами, учёными, языческими жрецами, еретиками и т. д. В таком духе ведётся рассказ до последнего дня жизни преп. Макария. Не привнося в общем ничего нового, по местам он делает некоторые поправки и дополнения, напр., в вопросе о родителях Макария, годе его рождения и смерти (78–209). В третьей–восьмой главе автор предлагает читателю систему мирозерцания Макария, излагая его по следующим параграфам: „невинное состояние первых людей в раю“, „состояние человека после падения“ и т. д. Свой обзор мирозерцания Макария кончает параграфом: „смерть и будущая жизнь“ (214). Изложение всюду краткое, точное, ведётся не только по русскому переводу творений Макария, но и по греческому. Пред читателем раскрываются самые сокровенные тайники души человеческой, действие в ней благодати Божией и греха, её восстания и падения, её рост до уподобления Богу, и её ниспадение до уподобления диаволу. Здесь же даны ответы на многие глубочайшие и вековые вопросы: о грехе первого человека, спасении, вечной жизни и т. д. Словом, это – маленький спутник, руководитель каждого христианина на земле по вопросам веро- и нравоучения (209–518). В девятой–десятой главах автор делает разбор бесед

преп. Макария с гомилетической точки зрения. Прежде всего он характеризует их с внутренней стороны. По его мнению, преп. Макарий является выразителем, создателем нового типа проповеди, до него почти ещё не существовавшего. Он – мистик проповедник. Грубый и внешний практицизм, публицистика чужды его проповеди. В своих беседах он не разъединяет догмат и мораль, а говорит всегда о догмате, поскольку он является руководящим началом в практической жизни христианина, не в загробной, а в этой земной, настоящей. Связь между догматическими и нравствен-

–145–

ными истинами у него настолько тесна, что трудно даже проследить, о чём он прежде всего говорит в своих беседах – о догмате или известной христианской нравоучительной истине (532). Все беседы преп. Макария свидетельствуют о глубоком психологическом опыте автора их. Благодаря этому христианские истины раскрываются им не археологически, не исторически, не путём сложной, сухой, чисто логической аргументации, а психологически. Он говорит не чужое, а своё родное. Здесь заключается причина необыкновенной привлекательности их и лёгкости их усвоения народом (518–595). В одиннадцатой главе характеризует беседы преп. Макария с внешней стороны, говорит о плане, разделении, стиле их и т. п. Особенно ценны в этом отделе те страницы, на которых автор говорит о стиле Макария. Этот отдел разработан у автора весьма основательно, ясно, отдельно, даже блестяще (595–637). Последняя глава – заключительная (637–644). В конце сочинения автором приложен перевод видений Макария о святых Ангелах и первого послания (Migne. t. 34, с. 221–230; 405–410).

Таково в общих чертах содержание обширного сочинения автора, – сочинения серьёзного, продуманного, богатого ценными мыслями, вообще весьма содержательного. В качестве недостатков рассматриваемого труда можно указать следующие. Начинает свой труд автор *ex abrupto*, не сказавши ни слова о задаче, плане своего сочинения и т. д. Критика некоторых отрицательных мнений не везде вполне победоносна

(5–6, 13, 17, 18 и др.). Биография не приурочена к главной задаче сочинения – дать характеристику преп. Макария, как учителя. Изложение фактическое, хронологическое. Отсюда множество биографических подробностей, то не имеющих прямого отношения к теме, то не имеющих даже никакого отношения к теме (115, 124, 131, 138 сл. и др.). Факты, особенно ярко характеризующие его, как пастыря-учителя, не освещаются, не подчёркиваются и таким образом теряются во множестве фактического материала. Вот почему мы, напр., об „учительстве“ пр. Макария читаем только на стр. 156–160 и отчасти на 190. Обзор содержания бесед ведётся приблизительно по плану наших Догматик и Нравственных богословий,

–146–

излагается по местам сухо и притом своими словами (77 и др.). Вследствие этого в указанных местах теряется оригинальность мысли Макария и не везде становится ясной уместность этих страниц в виду чисто гомилетических задач сочинения автора. Дело доходит до того, что по местам автор только констатирует известный пункт, параграф учения у Макария, не раскрывая нисколько его. Благодаря этому получается такое впечатление, как будто бы автор писал своё сочинение не по Гомилетике, а по какому-либо другому предмету, напр., по Догматике. В обзоре бесед Макария с внутренней стороны автор опять сбивается на изложение просто учения Макария, забывая, что у Гомилета здесь должны быть совершенно другие задачи. Обзор проповедей с внешней стороны автором в общем сделан спутанно, не ясно (601 и др.). Пиша об авторе-мистике, наш автор и сам по местам впадает в глубокий мистицизм, который с трудом можно даже иногда уразумевать (398 и др.). Несвободно сочинение и от литературных шероховатостей (87, 109, 158, 169, 175, 177; 189, 221, 229, 302, 321, 398 и др.).

За свой труд о. Арсений учёной степени кандидата богословия заслуживает вполне. Многие из своего сочинения автор с успехом может и напечатать даже“.

5) Заслуженного ординарного профессора Василия Соколова о сочинении студента *иеродиакона Афанасия (Трифонова)* на тему: „Исторический очерк протестантской пропаганды в Болгарии“:

„Кроме краткого предисловия, в котором автор намечает план своей работы, и перечня пособий, приложенного в конце сочинения, труд о. Афанасия состоит из введения и трёх глав.

Во введении автор представляет исторический обзор политического и религиозно-нравственного состояния Болгарии до и после её освобождения. Эта часть, написанная живо и читающаяся с интересом, имеет характер не столько научный, сколько публицистический. Главный недостаток её состоит в том, что автор совсем не считает нужным доказывать и подтверждать фактами свои положения, заставляя читателя верить ему во всем на слово. Такого безусловного доверия к себе автор однако не внушает

–147–

уже по тому одному, что подчас его собственные положения не совсем мирятся одно с другим. На II стр. напр. он резко отзывается об эпохе „*духовного рабства* Болгарии под *игом* константинопольского патриарха“, а между тем сам же после восхваляет великие добродетели, твёрдую веру и истинно-христианскую жизнь, которые процветали в Болгарии именно в эту старую эпоху (стр. XVII и др.).

Глава первая имеет своим предметом исторический очерк протестантской пропаганды сперва на востоке, откуда пришла она в Болгарию, а затем и в самой Болгарии. Здесь автор подробно излагает ход пропаганды в разных областях и городах страны, изображает те средства, какие употреблялись пропагандистами для обеспечения успеха их деятельности, и те результаты, какими пропаганда сопровождалась. Характеристическая черта этой главы состоит в большой сухости её изложения, причём по большей части всё дело сводится лишь к указанию мелких статистических данных по разным городам и сёлам. Большим недостатком этой части исследования о. Афанасия является отсутствие точных ссылок на те источники, откуда заимствуются те или другие

статистические данные, тем более что в вопросе, имеющем полемический характер, к такого рода сведениям следует относиться с большой осторожностью. Никак нельзя напр. поверить автору на слово, когда он утверждает, что „протестантские миссионеры и проповедники успели завербовать себе известное число последователей *только потому*, что пускали в ход свои деньги“ (стр. 59).

Во второй главе автор говорит о церковно-административном устройстве протестантских общин, причём почти всё содержание этой главы состоит только в кратком изложении „устава болгарских евангелических церквей“ и с своей стороны автор в это изложение не привносит ничего.

Немного более самостоятельности обнаруживает о. Афанасий и в последней главе своего сочинения, представляющей „обзор православной полемики против протестантской пропаганды в Болгарии“, давая здесь лишь краткое обозрение содержания нескольких полемических против про-

–148–

тестантства брошюр, хотя по самому предмету своему эта глава представляется более интересной.

Встречаются иногда в сочинении некоторые мелкие ошибки, как напр. особенно странное для болгарина утверждение, что будто бы Самоков находится „на севере Болгарии на границе её с Македонией“ (стр. 50–51).

В общем, работа о. Афанасия довольно слабая, хотя автор потрудился порядочно, собрал кое-какой материал и некоторые части своего сочинения писал, по-видимому, с живым интересом, вполне понятным при работе, столь близкой его патриотическому чувству. Нельзя не заметить в нём искренней преданности православию, а также заслуживает внимания и то обстоятельство, что автор успел в весьма достаточной степени освоиться с русским языком, против которого грешит сравнительно очень мало.

Имея в виду указанные свойства работы о. Афанасия, а также руководясь и некоторым снисхождением к нему, как иностранцу, нахожу возможным признать его сочинение

достаточным для присуждения автору степени кандидата богословия“.

6) Экстраординарного профессора Александра Шостыина о сочинении студента *Афанасьева* (он же Анисимов) *Петра* на тему: „Николай Иванович Ильминский и его школьно-просветительная система для инородцев“:

„Происходя из инородцев, автор сам просил именно эту тему для кандидатской диссертации. И всё сочинение его показывает, как близко его сердцу дело христианского просвещения наших инородцев и с каким благоговением относится он к трудам и личности покойного И. И. Ильминского.

В двух главах *первой* части сочинения (стр. 5–83–143) мы находим довольно обстоятельное обозрение того раннейшего периода в истории просвещения инородцев христианством, когда, в заботе о быстрой и количественной победе христианства над язычеством и магометанством, русские миссионеры уклонились от заветов св. Стефана Пермского и Гурия Казанского и мало уже думали о необходимости постепенного проникновения христианства в глубину сознания новообращаемых.

Вторая часть сочинения (стр. 145–561) посвящена характеристике личности и деятельности Н. И. Ильминского, причём автор документально выясняет постепенный рост и развитие школьно-просветительной системы его под влиянием собственного его опыта и разных сторонних возражений. –

Появлением этой системы, по словам автора, резко обозначается начало *второго* периода христианского просвещения инородцев, продолжающегося и доселе, – периода внутреннего перевоспитания самого сознания и настроения новообращаемых в духе христианства.

Наконец, выяснив сущность этой системы и применение её к нашим восточным инородцам, автор присоединяет небольшое *заключение* (стр. 562–591), в котором обзореваются возражения против неё, появляющиеся в современной литературе, и даёт сильный критический разбор их.

С любовью занявшись предметом по собственному выбору, автор старательно собрал и изучил относящуюся к нему литературу, не опустил из вида даже мелких журнальных статей самого последнего времени. Потому сочинение его отличается полнотой материала и, хотя не изобилует какими-либо оригинальными мыслями, читается однако же с большим интересом. Интерес этот увеличивается ещё от разбросанных по местам собственных наблюдений автора над жизнью некоторых инородцев. Излишне добавлять, что во всех пунктах автор является решительным сторонником системы Н. И. Ильминского.

Для степени кандидата богословия сочинение его совершенно достаточно“.

7) Ординарного профессора Николая Заозерского о сочинении студента *Богоявленского Дмитрия* на тему: „Права, преимущества и обязанности православного русского священника по действующему законодательству“:

„Во *введении* (1–45) автор определяет задачу, предмет, метод и план сочинения, названного им „историко-каноническим исследованием“:

За исходный пункт сочинения автор берет общенаблюдаемый факт противоречия между положением наших священников *de jure* и *de facto*. *De jure* положение это почётно, *de facto* – весьма неважно, нередко унижительно. Объяснение этого противоречия автор ставит своей задачей

–150–

и побуждением к тщательному изучению обширного материала.

Эта обширность материала вынуждает его несколько ограничить ту программу исследования, какая ему предносится в идеальном представлении предмета исследования. Он позволяет себе сделать двухстороннее его ограничение.

Во-1-х, с понятием прав и обязанностей соединяется представление о двух источниках, из коих они истекают: канонических и государственно-гражданских. Автор предполагает ограничить своё исследование изучением только последнего источника, так как первый по общности своей для

всех православных священников, не даёт никаких характеристических черт для специально русского православного священника. Во-2-х, в общем понятии православно-русского священника мыслятся, как виды его, благочинный, протоиерей, член консистории, священник военного, придворного ведомства и заграничный священник: автор желает ограничить пределы своего сочинения изложением прав и обязанностей только приходского священника, безразлично – городского и сельского.

Метод исследования автор избирает исторический: действительное гражд. положение священника образовалось постепенно, есть результат постепенно слагавшегося законодательства и исторических условий общественной жизни. По мнению автора история законодательного определения прав священника представляет следующие четыре периода: I) византийское законодательство от IV по IX в.; II) древнерусское от начала Руси по XVII в.; III) законодательство XVIII и до половины XIX в., и IV) современное законодательство. С установлением такого деления гармонируют и те условия общественной жизни, которые, по мнению автора, влияли на образование указанного в начале сочинения факта – резкого различия между положением православно-русского священника *de jure* и *de facto*.

Определив так предмет своего сочинения, автор располагает его по следующему плану:

Гл. 1: отношение священников к податям и повинностям; гл. 2: имущественно-владельческие права и обязанности священников; гл. 3: подсудность священников; гл.

–151–

4: права священников на особую гражданскую честь: гл. 5: священнические обязанности отрицательного характера, вытекающие как вообще из привилегированного положения священника, так и в частности из прав на особую гражданскую честь; гл. 6: обязанности и права священников: а) по заведыванию церковным имуществом и б) по ведению церковных документов.

Всё сочинение располагается на 570 страницах убористого письма.

Автор верно и справедливо характеризует свой труд, называя его *„историко-каноническим исследованием“*. Каждая из глав его сочинения составлена по одному методу – историческому. Каждая глава обыкновенно начинается у него изложением действующего права по данному вопросу, а затем предлагается весьма обстоятельный очерк положения священников в Византии – причём ревностно исчерпываются данные византийского номоканона – в древней и новой Руси, причём кроме памятников права, весьма тщательно изученных автором, им принимаются во внимание исторические монографии, освещающие гражданский строй и быт сословий древней Руси. Для изображения гражданского положения священников в настоящее время автор пользуется как подлинным законодательством, так и фактическим материалом, извлекаемым из исторических журналов и повременных епархиальных изданий. Вообще должно сказать, что автор с добросовестным усердием собирал материал для своего сочинения и относился к изучению поставленных вопросов с искренним и живым интересом. Такое отношение его к предпринятой на себя задаче сообщает сочинению его серьёзность, основательность и интерес.

Но этим добрым свойствам сочинения не соответствует, к сожалению, внешняя, стилистическая обработка. Речь автора вообще как-то тяжела, иногда растянута, а иногда не ясна и неточно выражает мысль. Эти последние недостатки выступают даже в вышеприведённых рубриках глав сочинения; так рубрика 1-й главы: *„Отношение священников к податям и повинностям“* совершенно не точно обозначает предмет и содержание главы. Здесь идёт речь о разных льготах по отбыванию священниками пода-

–152–

тей и повинностей в различные эпохи истории, а совсем не о том, как относились сами священники к податям и повинностям. Рубрика 5-й главы говорит о каких-то *„отрицательных обязанностях“*. На самом же деле здесь идёт

речь о некоторых *ограничениях* в правах состояния, напр., в способах приобретения имущества и службы общественной, пользование которыми не совместимо с призванием священника и высотой его духовной службы.

Признаю сочинение удовлетворительным для присуждения автору степени кандидата богословия“.

8) Исправляющего должность доцента Павла Тихомирова о сочинении студента *Ващенко Григория* на тему: „Нравственный миропорядок“:

„Сочинение г. Ващенко состоит из двух частей, предваряемых обстоятельным введением (стр. 3–39). Первая часть (стр. 39–461) озаглавляется: „Факты, свидетельствующие о существовании нравственного миропорядка“. Она разделяется на следующие шесть глав: 1, „Индивидуальная нравственность. Критерий нравственности“ (стр. 39–133); 2, „Психологическая основа нравственности“ (стр. 133–206); 3, „Нравственная жизнь индивидуума и смысл её“ (стр. 206–285); 4, „Социальный строй. Семья, государство и церковь“ (стр. 285–363); 5, „Нравственный прогресс“ (363–433); 6, „Нравственное зло“ (стр. 434–461). Вторая часть (стр. 463–522) даёт – „Метафизическое решение вопроса о нравственном миропорядке“. Главы её: 1, „Механическое миропонимание“ (стр. 463–485); 2, „Телеологический миропорядок (486–522); 3. „Нравственный миропорядок и его Виновник“ (523–553); 4, „Мир. Цель мирового процесса и средства к её достижению. Вопрос о зле“ (554–570). К сочинению присоединяется 18 приложений, – частью критических, а больше – содержащих справки о мнениях других мыслителей по вопросам, затрагиваемым г. Ващенко.

План и состав исследования я вполне одобряю. Они определены автором сравнительно самостоятельно и показывают его умение толково распорядиться очень сложным философским материалом. Основная точка зрения автора и том, в каком он ведёт своё исследование и произносит приговоры, – вполне философские. Он не стремится быть апологетом заранее данного воззрения, а добросове-

–153–

стно исследует, с подкупающей искренностью оставляя иногда под некоторым сомнением решение таких вопросов, которые для иной, более догматической головы решаются просто и бесспорно. Он – горячий сторонник нравственной свободы индивидуума. Эта точка зрения одинаково предохраняет его как от крайностей и увлечений апологетизма, так и от всех видов философского радикализма в вопросах этики и метафизики. Г. Ващенко обладает большой чуткостью к состояниям и разным проявлениям действительной духовно-нравственной жизни человека. Его не подкупает блестящая философская дедукция и солидная научная аргументация, если они игнорируют что-либо в этой жизни, хотя бы, на первый взгляд, и неважное. Равным образом не запугивает его и мнимая авторитетность некоторых традиционных богословских ответов на затрагиваемые им вопросы, когда ответы эти забывают Евангельское изречение, – что не человек для субботы, а суббота для человека. Я, не колеблясь, признаю в г. Ващенко бесспорную способность к самостоятельному философскому мышлению и психологическому анализу. И большинство отделов его сочинения совершенно чужды компилятивного характера, а представляют результат самостоятельных размышлений. Пишет он языком вполне литературным и правильным, за немногими, впрочем, исключениями (ср. стр. 1, 48, 50, 53, 75, 116 и др.). Таковы формальные достоинства сочинения г. Ващенко.

Что касается содержания его, то здесь следует отметить, что в этике автор примыкает к т. н. системам нравственного долга (Кант) и отрицательно относится к эвдемонизму и утилитаризму. Являясь, затем, сторонником идеи нравственного прогресса, он сводит последний к развитию свободной личности. „Личность, говорит он, только тогда достигает своей свободы, когда она обогащена уже нравственным и умственным содержанием“ (стр. 433). В метафизике он является сторонником телеологического миропонимания, утверждающегося, между прочим, „на признании духа как особой нематериальной субстанции“. Нравственный миропорядок основой своей имеет теистически понимаемое

Божество. Только этот миропорядок не есть что-либо данное изначально, а лишь постепенно осуществляется

–154–

в истории при содействии и под руководством Божественного промысла. „В мире есть, говорит автор, и безобразное; но всё же остаётся надежда, что благой и всемогущий Виновник мира утвердит нравственный миропорядок и даст преобладание всему доброму и прекрасному“ (553). Такое отношение Бога к нравственному миропорядку и прогрессу не случайно, а вытекает из самих условий существования мира вообще и ограниченного духа в частности: „абсолютная цель не может лежать вне самого Виновника нравственного миропорядка; развитие духа ограниченного может совершаться только в Абсолютном. Отсюда целью мирового процесса является не отвлечённое благо, а реальное Абсолютное, т. е. Бог“ (стр. 556–557). Таким образом, „нравственный миропорядок, раскрываясь первоначально в человеческом обществе, через разумную деятельность человека обнимает собой весь мир, привлекая к участию в служении целям добра даже неорганическую природу. В нём находит для себя свой смысл всё бытие и в гармонии отдельных сил и стремлений приближается к Абсолютному“ (563–564). По своим основным мыслям философские воззрения г. Ващенко с полным правом могут претендовать на название христианской философии.

Указанные достоинства сочинения г. Ващенко дают мне полную возможность признать автора заслуживающим степени кандидата богословия.

Но ценность его труда значительно понижается некоторыми его недостатками, из которых многие далеко не были неизбежны. Сюда мы относим, главным образом, неравномерность в обработке частей сочинения. Конец первой части и вся вторая часть (метафизическая) изложены конспективно. Автор объясняет это недостатком времени; но насколько мы знаем, в этом недостатке времени виноват он же сам. Далее, сравнительная скудость исторического и критического материала тоже не содействует особенно

выгодному впечатлению от сочинения; автор читал для своей работы сравнительно немного. Не перечисляя других сравнительно второстепенных недостатков, я и за указанные считаю нужным понизить несколько балловую оценку сочинения г. Ващенко“.

9) Заслуженного ординарного профессора Василия Соко-
—155—

лова о сочинении студента *Воронова Николая* на тему: „Русская наука о западных исповеданиях по вопросу о старокатолицизме. (Её история, направления в ней и её выводы)“:

„Задача автора состояла в том, чтобы изучить, надлежащим образом осветить и привести в систему всё, что создала до последнего времени наша русская наука по вопросу о старокатолицизме. Нужно отдать честь г. Воронову прежде всего за то, что он отнёсся к своей работе с замечательной добросовестностью и трудолюбием. Тщательно изучив все существующие *исследования* о старокатолицизме, просмотрев все *статьи* духовных журналов за тридцать пять последних лет, перечитав даже все иностранные *хроники* и мелкие *известия* в них, автор исчерпал весь материал для своего вопроса и таким образом приступил к изложению результатов работы полным хозяином предмета.

Кроме введения и заключительных выводов, сочинение г. Воронова разделяется на три части (подразделённых на главы), соответственно тем периодам, какие, по исследованию автора, переживала наша наука в своём отношении к старокатолическому вопросу, начиная с Ватиканского собора и до последних дней.

Своё исследование автор ведёт историческим путём. Он параллельно раскрывает с одной стороны историю происхождения и развития старокатолического движения, а с другой — отношение нашей богословской науки к этому движению. Наряду с этим у него идут и характеристики тех или других научных исследований о старокатолицизме, и попытки объяснить их характер и направление, и критические по поводу их замечания. Таковую постановку дела можно признать вполне

удачной. Благодаря ей, читатель ясно видит, как история старокатолического движения, самого в себе, отражалась на содержании и характере нашей богословской о нём науки, какие направления принимала эта наука, на каких вопросах сосредоточивалось её внимание и как постепенно выяснялся её предмет. В результате читатель получает очень полную и ясную картину, дающую ему весьма обстоятельное понятие об исследуемом предмете.

—156—

Принятое автором разделение на периоды представляется вполне естественным. Только последняя часть сочинения с формальной стороны не совсем соответствует своему наименованию. В значительной степени она представляет собой не столько „общие выводы“, сколько такое же рассмотрение предмета, которое составляет содержание и трёх предшествующих частей.

Немалым достоинством сочинения г. Воронова является его живое, искреннее, доходящее даже до некоторого увлечения, отношение к своему предмету. Такое отношение придаёт его работе особенный интерес и ценность, но, к сожалению, нередко является и недостатком. Автор с горячим сочувствием относится к старокатолическому движению и ко всем тем исследователям, которые стоят на его стороне; но, с другой стороны, встречаясь с антагонистами старокатолицизма, никак не может сдержать в должных границах своё к ним нерасположение, которое выражается иногда в резких и даже совсем не литературных формах.

Это же увлечение заставляет его в конце работы несколько уклониться от прямой задачи своего исследования и увлекаться проектами преобразований, польза которых в отношении к рассматриваемому вопросу может ещё представляться весьма проблематичной.

Желательно было бы, чтобы автор с большим вниманием остановился на исследовании причин враждебного отношения известной части нашей богословской науки к старокатолицизму. В разных местах сочинения на этот вопрос даются некоторые

разъяснения; но, благодаря их разбросанности и не всегда достаточной рельефности, цельного впечатления не получается.

Встречаются в работе автора и некоторые мелкие ошибки, как напр. на стр. 10, 22, 214, 216.

Приложенный в конце сочинения полный библиографический указатель литературы по рассматриваемому вопросу заслуживает большего одобрения.

В общем признаю сочинение г. Воронова вполне удовлетворительным для кандидатской степени“.

10) Ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Воскресенского Ивана* на тему: „Первосвящен-

–157–

ническая молитва Господа в связи с учением Иоанна Богослова о Логосе“:

„Сочинение г. Воскресенского по содержанию и достоинствам резко делится на две половины. Первая состоит из четырёх коротеньких параграфов: а) *краткий очерк развития идеи Логоса до Иоанна в греческой философии и иудейском богословии*“ (стр. 1–50) – весь параграф ограничивается почти только заголовочным перечислением предметов и никакого ближайшего отношения к уяснению евангельской идеи Логоса не имеет, – б) *самосознание Христа при свете евангельской истории и религиозное отношение верующих к Его личности* (51–68) – претенциозный заголовок, при отсутствии содержания и ближайшей связи с темой, – в) *изъяснение пролога* (69–128), само по себе, как изъяснение, поверхностно, а в логическую связь с темой не поставлено, – и г) *от пролога до первосвященнической молитвы* (129–162) – беглое обозрение Евангелия до 17-й главы, с указанием слишком искусственной схемы, без ясной логической связи с толкуемой главой и при отсутствии обозрения Евангелия после 17-й главы. Из сказанного видно, что эти четыре параграфа, составляющие первую половину сочинения, – однородны по поверхностности своего содержания и представляют какую-то, органически не объединённую ни между собой, ни с Евангелием вообще, ни с первосвященнической молитвой в частности, внешнюю

приставку, коей отсутствие, в её настоящем именно виде, не имело бы значения для толкования XVII главы Евангелия Иоанна. Совсем противоположное впечатление даёт вторая половина сочинения, представляющая последовательное толкование первосвященнической молитвы Господа (стр. 163–337). Правда, недостатки есть и здесь: а) общая невыясненность идеи Логоса ни самой по себе, ни в отношении к евангелию Иоанна вообще и к первосвященнической молитве – в частности, – б) злоупотребление некоторыми иностранными терминами (проецировать, постулировать), в) ошибки в цитации (Geinze, Kremer, ἐλήληθεν, ἀνασθήσω) и г) большие выдержки из Кирилла Ал. и Августина на греческом и латинском языках без перевода на русский. Но в общем толкование первосвященнической молитвы Христа обстоятельно и основательно составлено на основании изучения древней

–158–

и новой экзегетической литературы, проникнуто сосредоточенностью и единством построения и отличается краткостью и отчётливостью изложения. А особенной похвалы заслуживает общая истолковательная метода автора, представляющая по местам образцы тонкого нравственно-психологического анализа и высокого богословско-созерцательного синтеза. По этим качествам своего сочинения г. Воскресенский вполне достоин степени кандидата богословия“.

11) Ординарного профессора Сергея Глаголева о сочинении студента *Головачева Потапа* на тему: „Буддизм в России“:

„Буддизм на Руси в форме ламаизма исповедуется калмыками и бурятами. Г. Головачев в своём сочинении (X+446+XXII стр.) даёт изложение вероучения, организации и культа русских ламаитов. Он начинает сочинение о русском буддизме с событий, имевших место за VI в. до Р. Х. – с буддизма первоначального, описывает его учение и сообщает о нём краткие исторические сведения, от буддизма индийского переходит к тибетскому, а от тибетского – к русскому. Здесь из сферы религиозной делает значительное отступление в область политическую и подробно излагает историю вступления калмыков в русское подданство.

Давши сведения о положении калмыков и бурят в русском государстве (всему предшествующему посвящена первая глава), он переходит к изложению их веро-и-нравоучения. В трёх главах второй части (Бог и мир, человек и мир, нравственное учение ламаизма) он довольно подробно излагает метафизику и мораль русского ламаизма и отмечает в некоторых пунктах (в учении о Творце) отличие его от индийского буддизма. Третья и последняя часть сочинения посвящена им ламаитскому культу. Он описывает жреческий институт русских ламаитов, причём отмечает, что особенности его сравнительно с тибетским в некоторой мере являются следствием особенного положения ламаитов в русском государстве и воздействий на него русского правительства, подробно описывает дацаны и хурулы (монастыри, храмы) бурят и калмыков, описывает их бурханов и знакомит вообще с их иконографией; последние главы сочинения посвящены

–159–

им описанию общественного культа ламаитов (ежедневного, праздничного, во время постов), семейного и личного, и сочинение заканчивается описанием существующих форм погребения у наших ламаитов.

Особенности русского буддизма, по мнению г. Головачева, обуславливаются с одной стороны влиянием на него шаманства, с другой – влиянием русского правительства и христианской религии. Шаманство, понятно, могло внести в буддизм только нездоровые элементы; христианской религии, по мнению г. Головачева, русский ламаизм обязан идеей Творца и верой в возможность молитвы за других; русское правительство сообщило особенный характер организации ламаитского духовенства. Устанавливая это, г. Головачев однако отмечает, что в этой организации многое существует не благодаря русскому правительству, а вопреки ему. В оценке русского ламаизма г. Головачев обнаруживает нерешительность и неустойчивость. Иногда в своём сочинении он отказывается определить, насколько идеи ламаизма действительно воплощаются в жизни ламаитов, иногда он говорит о непоколебимости ламаизма, иногда, напротив, ламаизм в

сознании ламаитов-мирян представляется им разрешающимся в ряд суеверий, которые по-видимому должны легко пасть и исчезнуть пред просвещением и учением Христа.

Г. Головачев достаточно поработал над взятой им темой и хорошо ознакомился с положением буддизма в России. Его сочинение написано живым и лёгким языком и читается с интересом. Но он внёс мало самостоятельности в разработку того материала, которым пользовался при написании сочинения. Иногда он без нужды вносил лишнее в своё сочинение (наприм., об отношениях Аюки к Петру I), иногда всецело вверялся своему пособию (см. 92 стр. сочинения, ср. Энциклопедич. слов. Брокгауза. 27 полутом. Калмыц. вероуч. стр. 73), иногда излагал содержание пособия, не ставя себе вопроса о том, как согласить излагаемое с тем, что сообщается им в других частях сочинения. Отсюда его сочинение вызывает ряд недоумений. Так, нравственное учение ламаизма он представляет весьма возвышенным, лам изображает бессовестными эксплуататорами, ламаитов – со-

–160–

вершенно невежественными в исповедуемом ими учении. Спрашивается – к кому же и какое отношение имеет мораль ламаизма. О связи этой морали с культом автор не говорит ничего. Г. Головачев говорит о кровавых жертвах в культе (стр. 400); как согласить это с буддийским состраданием всякой твари? На 244 стр. автор говорит, что музыка и пение суть необходимые элементы ламаитского богослужения; на 261 стр. мы читаем у него, что вступающим в состав ламаитской иерархии запрещается заниматься музыкой, а на 289 стр., что таковые лица обучаются религиозной музыке. Как всё это согласить?

Немало недоумений, не разрешаемых автором, вызывает отношение описываемого им ритуала ламаитов к буддийскому. Автор говорит о поклонении Будде, учению и *духовенству*, но ведь в буддийской формуле стоит не *духовенство*, а *санга*=община, церковь. Автор приводит, как ламаитские, и такие притчи, которые существовали в древнейшем буддизме

(наприм., о горящем доме; см. 192 стр., сравни Каруса, Евангел. Будды).

Но за всем тем из сочинения г. Головачева читатель узнаёт много и ясного, и верного о русском буддизме. Для получения степени кандидата богословия сочинение вполне удовлетворительно“.

12) Инспектора Академии Архимандрита Евдокима о сочинении студента *архимандрита Дионисия (Марангудаки)* на тему: „Фотий, патриарх Константинопольский, как пастырь – учитель“:

„Внимание учёных давно сосредоточено на изучение литературной и церковно-общественной деятельности великого греческого святителя патриарха Фотия. „На основании этих трудов мы уже знаем Фотия, как богослова-экзегета, как канониста-юриста, как математика, литератора, критика, философа-диалектика, историка, церковного администратора, государственного деятеля, врача, оратора. К сожалению, он мало известен нам, как церковный оратор – проповедник“ (3 стр.). „Это в значительной мере зависело от того, что многие из проповедей п. Фотия до последнего времени были не изданы, оставаясь в различных книгохранилищах Востока и Запада. Сравнительно недавно великий Логофет Константинопольской Патриархии

–161–

Ставраки Бей Аристарх в журнале *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*“ за 1881, 1882, 1883 гг. начал печатать их, издавши в 1901 г. отдельным изданием в двух томах“ (4 стр.). Вот в общем побуждения, заставившие взяться за перо досточтимого о. Архимандрита Дионисия.

Его обширный труд в 528 стр. сжатого письма, посвящённый обзору проповеднической деятельности п. Фотия, распадается на следующие части. В предисловии автор говорит о плане, задаче, методе, разделении своего труда и т. п. (1–6). Во введении излагает биографию п. Фотия. В этом отделе автор не следует только рабски за различными биографами Фотия, а привносит и от себя некоторые новые ценные соображения, напр., о годе рождения и смерти Фотия. Но особенно ценны

здесь те страницы, на которых он занимается критическим обзором двухтомного издания бесед Фотия, сделанного г. Аристархом. Прекрасное знание греческого языка и греческой литературы времени Фотия, внимательное, серьёзное отношение к делу дало возможность автору сказать весьма авторитетное, решительное слово в данном случае. До настоящего времени самые серьёзные выдающиеся учёные всех стран и народов знали всего лишь до 16 бесед, несомненно принадлежащих п. Фотию, и несколько самых незначительных отрывков из его бесед. Отсюда естественно возникает вопрос: „чем объяснить в таком случае громадное число бесед, предлагаемых нам Аристархом? Хотя и уважаем его личность и его положение в церкви, мы однако должны обнаружить тайну, говоря горькую, но приятную правду, ибо, „amicus Plato, sed magis amica veritas.“ Аристарх взялся за такое дело – подыскать в сочинениях Фотия и собрать все красноречивые места, которые встречаются в них, особенно в письмах и Амфилохиях... И действительно, в письмах и Амфилохиях встречаются такие места, которые изумляют каждого своим красноречием. Воспользовавшись ими, г. Аристарх собрал и комбинировал, связал и соединил как бы нитью эти отрывки и представил нам их в виде целых бесед. В каждой „*πρόβιοι κησις*“ он приводит свидетельства списков, содержащих как бы эти фразы, потом цитирует те места сочинений Фотия, из которых он заимствует, что ему нужно для состав-

–162–

ления новой беседы. Комбинируя таким образом различные отрывки, он легко составляет целую беседу, которой прилагает соответствующее заглавие, напр., беседа о зависти или гнев, смотря по содержанию. Итак, выходит, что г. Аристарх сочиняет беседы для Фотия, не писанные им. Чтобы убедиться в этом, автор приводит несколько образцов таких комбинаций (56–58). Вследствие этого в некоторых беседах „сразу заметна несвязность, отрывочность и искусственность“ (59). По местам „фальсификация достигла невероятной степени. Несмотря на то, что заимствованные отрывки не относятся к намеченному

составителем делу, он сует их сюда. Удивительное сочетание вещей, не имеющих никакого отношения между собой, и удивительное представление издателя о словах Фотия“ (61). Вот почему автор совершенно справедливо говорит: „мы думаем, что нельзя произвольно, по своим расчётам переделывать вещь, имеющую свою цель, своё предназначение на что-нибудь другое. Иначе, если этот произвол будет применён в широких размерах, тогда все письма и Амфилохии Фотия с неограниченным правом можно считать беседами“ (60).

В первой главе первого отдела автор начёрчивает картину жизни паствы времени Фотия, начиная с двора и придворных кругов и кончая избами поселян. Пред нами проходят картины жизни мирян, духовенства как белого, так и чёрного со всеми светлыми и тёмными сторонами. Живыми и яркими чертами рисуются различные партии того времени – политические и церковные. Пред нами проходят люди, вносившие великую смуту в церковную жизнь своими религиозными заблуждениями. Наконец, пред нами – Запад, употреблявший в это время все усилия к порабощению Востока и уничтожению здесь тех исконно-древних православных основ церкви, какими жил Восток и какие люди православного Востока не хотели уступать и менять ни за какие внешние блага и выгоды. Вот фон общей картины, характер времени, в которое жил и действовал Фотий (71). Условия времени заставляли великого архипастыря города Константина трудиться, не покладая рук. И вот пред нами проходит жизнь Фотия, год за годом, полная поразительных тру-

–163–

дов на благо Церкви. Не было ни одного явления в жизни христиан Константинопольской церкви, на которое бы он не откликнулся с церковной кафедры. В частности, он борется с иконоборцами (81–90), Павликианами (90–111), различными еретиками и идолопоклонниками (111–116), с Латинянами (116–131), Армянами (131–141), заботится об обращении в христианство Болгар (141–151), Россов (151–170) и т. д.

Во второй части своего труда автор занимается разбором произведений п. Фотия исключительно с гомилетической точки зрения. Во введении говорит о взглядах п. Фотия на риторику

вообще и излагает его гомилетическую теорию (170–177). В первой главе делает весьма подробную и обстоятельную характеристику бесед со стороны их стиля, приводя из бесед прекрасные образцы – сравнений, примеров, антитез, гипербол и т. д. (180–208). В дальнейших главах (5–8) предлагает анализ бесед со стороны исключительно их содержания – догматического, апологетического (208–220), нравоучительного (220–243), исторического (243–250), литургического, церковно-археологического (250–258) и т. д. В 8-й главе говорит о современности проповедей Фотия, влиянии его на слушателей и проповедников последующего времени (258–260). В заключении предлагается общая характеристика Фотия, как пастыря учителя.

В своём сочинении автор всюду обнаруживает широкое знакомство с литературой своего предмета как русской, так и иностранной. Не много источников и пособий можно указать, которые пропустил автор. Особенно же автор поражает читателя глубоким знанием подлинных творений Фотия. Будучи греком, он так блестяще и основательно изучил весь материал, как едва ли кому другому пришлось бы изучить его. Вследствие этого он всюду является господином своего дела. Стиль автора, конечно, нельзя назвать вполне безукоризненным. Встречаются в нём некоторые недочёты. Автор, напр., пишет: „смертные враги“ (6), „терновый путь“ (68), „верхний Иерусалим“ (95), „отеческая Ипостась“ (120) „неподражательный художник“ (203) и т. п. Но все эти и подобные им недочёты сравнительно незначительны и легко могут быть устранены. В

–164–

общем же о. Архимандрит весьма хорошо владеет русской речью. По местам он пишет даже художественно.

В обширном, солидном сочинении автора можно отметить немногие недостатки. Излагая историю кипучей жизни и деятельности Фотия, он часто увлекается настолько, что забывает свою коренную задачу – характеризовать Фотия, как проповедника, и привносит в свой труд немало лишнего материала. Так он много говорит о борьбе различных партий времени Фотия, его противниках, крещении Болгар, Россов и т.

д. План у автора недостаточно всюду выдержан. Вследствие этого весьма нередко встречаются повторения и автору по необходимости приходится говорить то, о чём он уже говорил (См. бес. о Россах). Несомненно также автору необходимо более органически слить обе части своего труда в одну. При теперешнем же их положении они кажутся случайно соединёнными одна с другой. Теперь почти без ущерба их можно отделить одну от другой. Пасторологическая часть в сочинении по Гомилетике имеет только тогда особенное значение, когда она так или иначе объясняет проповедническое служение известного лица. В противном случае, она почти совершенно бесполезна. Есть в сочинении о. Архимандрита и немало более незначительных нестройностей, которые нельзя оправдать никакой гомилетической теорией. Они все отмечены мной на полях сочинения самым тщательным образом. Необходим ещё более детальный и основательный разбор всех бесед, сочинённых г. Аристархом и выданных им за беседы Фотия (71 сл.). Мало говорит автор об окружных посланиях Фотия.

Следует более внимания уделить Амфилохиям и письмам Фотия, столь богатым разнообразным гомилетическим материалом. В критическом отделе советуем автору быть более умеренным и сдержанным, чего по местам недостаёт ему. Такова, напр., его критика г. Аристарха.

За сочинение автора признаю заслуживающим учёной степени кандидата богословия вполне. Если же бы автор предпринял труд исправить своё сочинение согласно моим указаниям и дать ещё русский перевод всех бесед Фотия в качестве приложения к своему сочинению, то его

—165—

исправленное и дополненное сочинение могло бы быть весьма неплохой магистерской диссертацией“.

13) Заслуженного ординарного профессора Александра Беляева о сочинении студента Евладова Петра на тему: Учение Святого Иоанна Златоуста о таинствах“:

„Сочинение г. Евладова состоит из введения, семи глав исследования и заключения.

Во введении он делает краткий, но дельный обзор русских сочинений по предмету своего исследования. В первой главе даны указания относительно употребления слова *Μυστήριον* в сочинениях Златоуста; во второй главе рассмотрены изречения Златоуста о таинстве крещения; в третьей – о миропомазании; в четвертой – о покаянии; в пятой – об евхаристии; в шестой – о браке; в седьмой – о священстве. В заключении автор подвёл итог учению Златоуста о таинствах.

По мнению г. Евладова у Златоуста слово „таинство“ не получило ещё позднейшего технического значения и Златоуст не даёт определения или формулы таинства; но всё-таки изображает существо и значение каждого из шести таинств (о елеосвящении автор не находит у Златоуста достаточно ясного указания) так, как их понимает Православная Церковь и в настоящее время.

Из пособий он воспользовался при составлении пятой главы – об евхаристии – статьёй Кириллова: „Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях святого Иоанна Златоуста“, напечатанной в Христианском Чтении за 1896 г., и при написании шестой главы – о браке – сочинением Григорьевского: „Учение Святого Иоанна Златоуста о браке“. При составлении четвертой главы – о покаянии – г. Евладов принял во внимание сочинение Алмазова: „Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви“. Но ещё более труд автора облегчался тем, что творения Златоуста имеются в хорошем русском переводе. Впрочем в более важных местах автор проверял, по-видимому, русский перевод с подлинником.

Материала он собрал значительное количество и подверг его надлежащей обработке. Но сочинение не свободно от новомодных, чисто газетных выражений вроде следующих: „в дальнейших иллюстрациях нет необходи-

–166–

мости“ (62 стр.). Почему бы не сказать: „в дальнейших разъяснениях“?

За труд автор его степени кандидата достоин“.

14) Заслуженного ординарного профессора Василия Ключевского о сочинении студента *Заозерского Александра* на

тему: „Постановления о русских монастырях и монашестве, изданные русской церковной и государственной властью в XVI и XVII веках“:

„В трёх главах этого сочинения рассмотрены автором постановления 1) о монастырском землевладении, 2) о монастырском управлении и суде и 3) о духовно-нравственной жизни монастырей. Важнейшие источники и пособия, относящиеся к предмету сочинения, изучены автором довольно полно и очень внимательно. Разнообразный фактический материал, тщательно собранный, автор старался объединить мыслью, не во всех частях сочинения достаточно выясненной, что жизнь русских монастырей XVI и XVII в. устроилась в тесной связи с устройством Московского государства того времени. Много поработав над собиранием материала, автор не все части его успел обработать одинаково отчётливо. Этот недостаток особенно замечен в третьей главе, наиболее важной, построенной на мысли, будто „принесённый к нам из Греции вместе с христианством и монашеством восточный аскетизм пришёлся по вкусу древнерусскому человеку и стал господствующим направлением всей религиозно-нравственной жизни наших предков“. Указанный недочёт в значительной мере искупается тем, что обзор каждой группы постановлений автор сопровождает изложением условий и степени успешности их проведения в жизнь, что при изучении истории законодательства требует особенного внимания и немалого труда. Сочинение ст. Заозерского может быть признано очень хорошим“.

15) Заслуженного ординарного профессора Николая Каптерева о сочинении студента *Зеленина Николая* на тему: „Иоасаф II-й, патриарх Московский и всея России“:

„Автор поставил своей задачей написать монографию о патриархе Иоасафе II-м. При выполнении своей задачи он встретился с непредвиденным им затруднением: после бурного, осложнённого разными обстоятельствами патриар-

–167–

шества Никона, ни светское правительство, ни русские архиереи не желали более видеть на московском патриаршем

престолу подобного Никону властного и энергичного человека, а желали избрать в патриархи человека мягкого, уступчивого, кроткого. Таким мягким, уступчивым человеком, не способным на энергичную деятельность и был Иоасаф, почему его и избрали в патриархи. Кроме того, Иоасаф, во время своего избрания, был человек уже очень старый и болезненный. Очевидно, по самому своему характеру, по своей старости и болезненности Иоасаф не мог играть на патриаршем престоле какой-либо видной активной роли, – его личность как патриарха совершенно бесцветна. И наш автор, не смотря на все свои старания, действительно не нашёл каких-либо прямых, а тем более ярких и характерных указаний на личную деятельность Иоасафа, – всё делалось другими и помимо его, патриарх только, где это требовалось, подписывался. Понятно, что автору, при таких условиях, трудно было писать монографию об Иоасафе. К чести его следует сказать, что он постарался по возможности собрать и в своих целях использовать тот материал, в котором так или иначе встречается имя Иоасафа, для чего ему пришлось не только пересмотреть разные печатные исследования и документы, но и рыться в архивах: Троице-Сергиевой Лавры, министерства иностранных дел (в Москве), министерства юстиции (в Москве), пользоваться рукописями московской синодальной библиотеки, СПб-ской духовной Академии.

Автор старательно работал и его работа вполне достаточна для получения степени кандидата богословия“.

16) Экстраординарного профессора Алексея Введенского о сочинении студента *Зеленцова Ивана* на тему: „Самозаконная (автономная) нравственность“:

„Приходится очень сожалеть о том, что г. Зеленцов прошёл к уяснению поставленной ему темы через ряд таких вопросов, которые, хотя и не стоят безусловно вне её области, но во всяком случае находятся к ней лишь в отношении косвенном.

Судя по теме – „самозаконная (автономная) нравственность“ – можно было ожидать, что автор войдёт в разъяснение двух противоположных по своим источникам и

–168–

основаниям, типов нравственности: автономной и гетерономной (или, точнее, теономной), – „самозаконной“ и богоположенной. Но, вместо этого, он почти всё время выдерживает внимание читателя на общих вопросах теории знания, преимущественно на вопросах о причинности и субстанциальности, нисходя иногда до самых первичных элементов мысли. Все эти вопросы, правда, находятся в некоторой связи со специальным предметом философского исследования автора, так как в философии, по самому её существу и характеру, „всё стоит в связи со всем“. Но задача осторожного и методического, определяемого твёрдо поставленной целью, исследования заключается, конечно, не в том, чтобы по всем и всяким поводам притягивать философию к ответу по всем и всяким вопросам, а в том, чтобы возможно точнее отграничить сферу данного вопроса и углубить его собственные основы.

В пределах обсуждаемых автором предметов, он обнаруживает достаточную осведомлённость. Мысль у него гибкая и склонная к углублению. Изложение, хотя и грешит местами излишней искусственностью, которая порой переходит даже в философскую вычурность (чрезвычайное обилие терминов, которые иногда – и нередко – связываются соединительным знаком по два и по три вместе!), но зато – подкупает строгостью и, так сказать, учёной деловитостью: видно, что занятие философскими вопросами для автора не шутка и не междуделие.

В виду всего этого, мы одобрили бы сочинение г. Зеленцова вполне, если бы, к сожалению, этому не препятствовала отмеченная выше, роковая для него, односторонность, явившаяся следствием досадного уклонения от поставленной в заголовке сочинения темы.

Во всяком случае, для присуждения автору первой учёной богословской степени сочинение совершенно достаточно“.

17) Заслуженного ординарного профессора Александра Беляева о сочинении студента *Знаменского Василия* на тему: „Богословское учение и естественно-научные мнения о смерти человека, её происхождении и значении“:

„Изложивши в предисловии план своего труда и сказавши во введении о назначении человека, г. Знаменский раскрывает и решает вопросы о существе смерти (глава пер-

–169–

вая), о происхождении смерти (глава вторая) и о значении её (глава третья). В четвёртой главе он излагает естественно-научные мнения о смерти человека.

В качестве пособий при составлении сочинения г. Знаменский пользовался исключительно русскими трудами, напр., сочинением Темномерова: „Богословское учение о смерти, загробной жизни и воскресении мёртвых“, „Словом о смерти“ епископа Игнатия, сочинениями Сабатье в русском переводе: „Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма“ и „Жизнь и смерть“. Кроме того, он делает ссылки на многие экзегетические и апологетические сочинения. При помощи пособий автору удалось исследовать предмет если не глубоко, то по крайней мере разносторонне. Внешняя обработка сочинения не вызывает возражений. Но на 94-й стр. он почему-то пишет: „образ имам положити ю и образ имам паки прияти ю“ (Ин.10:18), вместо *область*.

Г. Знаменский за своё сочинение достоин получить степень кандидата“.

18) Исправляющего должность доцента иеромонаха Иосифа о сочинении студента *Кесарийского Ивана* на тему: „Св. Пророк Божий Моисей“:

„Из всего, значительного в общем – количества трудов, затрагивающих собой столь важную эпоху Моисея, его служение и великое значение в истории народа Божия, как-то усматривается, что исторический образ этого Пророка находится в столь тесной связи с современными ему судьбами народа Божия, что, по отрешении от последних, почти не остаётся ничего для представления жизненности и возвышенно-духовной красоты собственно личности величайшего из Пророков древности.

Впрочем, хотя бы и так, тема „Св. Пророк Божий Моисей“ предполагала полную возможность того, чтобы исторический образ Моисея, не будучи насильственно изолирован от того, в

чём вся его жизненность и красота, – был, однако же, самостоятельно представлен в самом этом, как нечто цельное, индивидуально-жизненное и всесторонне-содержательное... Задача, конечно, нелёгкая, так как требовала своего рода „художественного“ таланта – того самого, которым создаются обычно вообще истинно

–170–

художественные жизнеописания и характеристики научного характера.

Автор труда на данную тему не совсем выдержал эту задачу, и увлёкся несколько в сторону от неё. Отсюда, его сочинение не чуждо того общего недостатка литературы об эпохе Моисея, что мало оттеняет и слабо выделяет величавый образ и индивидуальную жизнь собственно Моисея (его личность) из общей жизни остального еврейского народа, который – между тем – не только всю жизнь Моисея обратил на служение себе, но и сам в свою очередь послужил созиданию чрезвычайных достоинств и особенностей жизни этой беспримерной личности.

Собственно говоря, сочинение г. Кесарийского более занимается исследованием обстоятельств и событий *Исхода*, нежели старается дать, на основе относящегося сюда материала, возможно полное и точное изображение индивидуальной жизни собственно Моисея, в его различных назначениях для своего народа и общей мировой истории.

Вообще же, как исследование обстоятельств и событий эпохи *Исхода*, в которой всё же личность Моисея остаётся центральной, сочинение г. Кесарийского показывает достаточно труда, тщательности и обстоятельности. Жизнь Моисея, хотя и теряется за подробностями не столь существенного для темы и не в таком духе обработанного материала, – однако, обнимается вся довольно полно и содержательно. – Автор заслуживает искомой степени“.

19) Инспектора Академии Архимандрита Евдокима о сочинении студента *Кудинова Павла* на тему: „Филарет, Архиепископ Черниговский, как проповедник“:

„Сочинение автора распадается на следующие части. Во введении автор говорит о задаче, разделении, источниках и пособиях своего труда (1–6). В первой главе сообщает биографические сведения о преосв. Филарете, излагая их хронологически. Пред нами проходит его детство, школьные годы, годы служения в Московской Академии, пребывание на кафедрах – Рижской, Харьковской, Черниговской, последние годы его жизни (6–54). Во второй автор излагает гомилетические воззрения преосвящ. Филарета, обстоятельства образования и развития их, как о них можно судить по многочисленным его сочинениям, говорит о

–171–

влиянии на него м. Филарета, отношении его к другому великому проповеднику того времени, Иннокентию Херсонскому (54–106). В третьей кратко рассматривает проповеди преосвящ. со стороны их содержания, разбивая весь материал на группы по схеме догматического и нравственного богословия (106–172). В четвёртой главе говорит о внешней стороне поучений преосвящ. проповедника. Здесь автор довольно подробно изучает их со стороны формы, построения, стиля, отмечает в них художественные стороны, говорит о сравнениях, примерах и т. д. (172–227). В пятой главе пишет об отношении проповедей Филарета к запросам времени, значении их для русского проповедничества, отзывы о проповедничестве Филарета различных лиц, о влиянии его проповедей на различные слои русского общества тогдашнего времени. Своё сочинение автор заканчивает общей оценкой проповеднической деятельности преосвящ. Филарета (227–245).

От сочинения автора можно бы ожидать ещё многого. Автором оставлена без изучения значительная часть обширной литературы о преосв. Филарете. Слишком близко стоит он к некоторым источникам и пособиям, относится к ним с полным доверием, без всякой проверки и критики их. Спутанно излагает содержание проповедей. Нельзя назвать вполне удачным и сделанный им обзор проповедей с внешней стороны и т. д. Но принимая во внимание, что автор сделал всё, что мог сделать в

своём положении, нахожу возможным дать ему за его труд искомую им степень кандидата богословия“.

20) Исправляющего должность доцента Ильи Громогласова о сочинении студента *священника Купленного Владимира* на тему: „Рационалистический элемент в старообрядческом русском расколе“.

„Задачу своего обширного (XII+760 стр.) сочинения автор намечает во введении к нему следующим образом: „определить рационализм в расколе – говорит он – значит показать, как действовал разум раскольника в вопросах веры; в каком отношении стоял он к последней; регулировалась ли чем-нибудь его деятельность здесь, или он совершал свою работу вне всякого надзора, одиночно, независимо от указаний и руководства выс-

–172–

шего авторитета. Религия человека держится не только верой, но и разумом. Равновесие веры и разума, их гармоническое соотношение – условие полноты и совершенства религиозного мирозерцания. Преобладание веры над разумом, совершенное поглощение ей последнего создаёт в религии то, что называется мистицизмом; в преобладании разума над верой – религиозный рационализм. Говорить о рационализме в религии значит отмечать в её историческом движении такие моменты, когда слабела интенсивность веры людей и расширялись права разума. То же самое и в расколе. Отсюда постановка нашего вопроса: проследить в историческом процессе формирования раскольнического религиозно-церковного мирозерцания соотношение между верой и разумом и обозначить, в чём именно здесь сказалось преобладание последнего над первой“ (стр. IX–XI). Имея это в виду, о. Купленский подробно останавливается в своём исследовании на всех выдающихся произведениях раскольнической письменности и фактах внутренней жизни раскола, в котором проявилась понимаемая в вышеуказанном смысле „рационализация“ раскольнической доктрины. Как и следовало ожидать при этом, большая доля внимания уделена безпоповщинской половине раскола, которой из четырёх глав

сочинения отведено три. Содержание каждой главы конспективно указано в начале её, в виду чего представляется излишним излагать его в настоящем отзыве. – Обращаясь к оценке сочинения, нужно прежде всего с похвалой отметить выдающееся трудолюбие автора, сделавшего, по-видимому, всё возможное в его положении для того, чтобы обследовать данный предмет с надлежащей полнотой. Не ограничиваясь широким знакомством с печатной литературой источников и пособий, имеющих в академической библиотеке, он нашёл возможным привлечь к исследованию некоторые памятники старой и новой раскольнической письменности, которые мог добыть лишь в других общественных и частных книгохранилищах. Весь этот обширный материал, им хорошо изученный, целесообразно распределён и в общем умело использован соответственно основной задаче работы. Нельзя не согласиться, впрочем, что иногда автор вдаётся в излишне подробное изложение раскольнических мнений,

–173–

почти не оставляя места их анализу. Возможно было бы, также, не смотря на обширность исследования, упрекнуть автора за некоторую неполноту в плане (относительно поповщинской половины раскола) и пожелать некоторых перемен и перестановок в частностях (напр., обширное примечание на стр. 303–308 было бы уместнее во втором отделе I главы). Нельзя признать правильными некоторых суждений о. Куспенского (напр., принятого им толкования изв. слов протопопа Аввакума: „да живёт просто“, – стр. 265). Есть, наконец, и стилистические недочёты, впрочем – не многочисленные. В целом, однако, рассматриваемая работа показывает в авторе её исследователя, хорошо подготовленного к работам в избранной им отрасли знания и способного к научному труду. Признаю его вполне достойным кандидатской степени“.

21) Заслуженного ординарного профессора Петра Цветкова о сочинении студента *Линькова Александра* на тему: „Полемико-догматические творения Блаженного Иеронима“:

„Блаженный Иероним славен в истории Церкви Западной преимущественно как переводчик Св. Писания на латинский язык и превосходный экзегет. Но не маловажно и значение его в области христианского учения. Он принимал деятельное участие в борьбе Церкви со многими противо-церковными умственными движениями его времени на Западе и, хотя не был глубоким мыслителем-богословом, тем не менее, значительное число истин христианской веры имеет в его писаниях обоснование и подкрепление.

Сочинение г. Линькова состоит из введения, обзора полемико-догматических писаний Иеронима и заключения. Во введении автор говорит о числе полемико-догматических писаний Стридонского пресвитера и свободе их от злонамеренных искажений, а затем, чтобы объяснить их характер, указывает: а) на западное происхождение Иеронима (так как Запад был более склонен к практике, чем к метафизике); б) на великую его начитанность в греческой и особенно римской литературе (вследствие чего он с великой лёгкостью приводит доказательства для своих мыслей не только из Св. Писания, но и из писателей светских), и в) на живость его духовной натуры

—174—

(от чего полемика его почти всегда отличается крайней горячностью).

Порядок рассмотрения полемико-догматических писаний Блаж. Иеронима в сочинении хронологический. Наибольшее внимание посвящается особенно важным полемическим сочинениям, именно: сочинениям против Руфина, против Иовиниана, против Вигилия, против Пелагиан. Не ограничиваясь одним анализом содержания сих писаний, автор сообщает данные о времени и месте их происхождения, излагает историю учений или учителей, против которых они направлены, наконец, говорит о результате их или действии на христианское общество того времени.

В заключении высказываются общие суждения о характере и важности полемико-догматических сочинений вообще.

Из сочинения ясно что г. Линьков обстоятельно изучил полемико-догматические творения Блаж. Иеронима. Ему

хорошо знакома и довольно богатая новейшая литература по этому предмету. Вследствие этого, он самостоятельно и с большим искусством излагает содержание полемических писаний Блаж. Иеронима, представляя в них наиболее существенное, не теряясь в мелочах и подробностях; исторические же и историко-литературные данные относительно означенных писаний отличаются правильностью и интересом. Правда, не все отделы сочинения г. Линькова одинаково хорошо обработаны. Наприм. не в той мере, в какой было бы желательно, деятельность и учение Вигилияncia, протестанта конца IV и начала V века, поставлены в связь с умственными движениями и настроениями христианского общества на Западе в IV веке. Тем не менее, сочинение вполне заслуживает похвалы“.

22) Ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Лучинина Льва* на тему: „Обращение в христианство Корнилия сотника (толкование на Деян.10:1,11:18)“:

„Сочинение имеет не мало недостатков: изложение неуклюжее, растянутое и вообще мало обработанное, иногда даже наивное (ср. 28): *осязаемого* своими *глазами*, – 33: памятники, т. е. монументы, *кладутся*, – 229: жизнь Христа, завершившаяся *нечеловеческими* страданиями, – 235: упоминание *на* крещение, – несколько раз „что“ и „который“ в –175–

одном периоде и под.), – в некоторых случаях чувствуется неравномерность в обстоятельности толкования (особенно в Деян.11:1–18), неполнота аргументации (напр. при опровержении рационалистических объяснений чуда стр. 64), недостаток археологических дат (стр. 181), недоконченность текстуальной критики (напр. не выяснено происхождение общепринятого чтения Деян.11:1–2) и совершенное отсутствие освещения толкуемого события общеисторическим очерком первохристианства. Но есть в сочинении и достоинства: хотя и с неравномерной полнотой исследования, но автор довёл свою задачу до конца, – тщательно изучил весьма обширную, как древнюю так и новую иностранную (немецкую) литературу

предмета, – при постоянных разногласиях учёных экзегетов сумел избрать более верные взгляды и дельно их изложить (особенно о глоссоластии), – цитаты поставлены весьма тщательно и добросовестно. По всем этим достоинствам работа г. Лучинина вполне заслуживает учёной степени кандидата богословия“.

23) Исправляющего должность доцента Сергея Смирнова о сочинении студента *Малевича Анатолия* на тему: „История Базилианского ордена в западно-русской церкви“:

„Обширное сочинение студ. Малевича (593 стр. в пол-лист) состоит из трёх неравных частей: первая (до 213 включ.) излагает историю ордена, вторая (до 536) озаглавлена: „история базилианского Жидичинского аббатства, бывшей православной архимандрии“, третья часть (до 593) представляет приложения, – архивные данные, добытые автором и относящиеся к обеим частям его работы.

Первая часть сочинения и есть ответ на вопрос, предложенный в качестве темы. Не задаваясь целью написать полную историю Базилианского ордена, чего и нельзя сделать в срок для кандидатской работы, автор хочет остановиться главным образом на внутреннем быте ордена и пишет в первой части о его начале и первом основателе – Иосифе Рутском, о внутренней организации ордена, о его просветительной деятельности – о базилианских школах. Таким образом вместо всесторонней истории Базилианского ордена автор даёт несколько отрывочных очерков. – Рассуждая о первоначальной организации

–176–

ордена, автор замечает, что она „представляла собой своеобразное сочетание основного строя западно-римских орденов с древними традициями восточного монашества“ (78 стр.). Но такого замечания, разумеется, недостаточно: от автора, пытающегося написать внутреннюю историю орденского быта, трактующего об организации ордена, требовалось исследование каждого элемента, из которых организаций эта сложилась: что первоначально вошло в неё из восточного монашества и что дали ей западные ордена – итальянские

Базилиане и иезуиты. А затем для истории внутреннего быта ордена надо было проследить, а не только отметить, процесс уклонения униатского ордена к чистому католичеству. Автор не сделал ни того ни другого вероятно потому, что не разобрался критически в источниках – в разновременных орденских уставах и постановлениях, с чего бы и следовало ему начать всю свою работу. Вообще надо отметить, что автор не любит *исследовать* явлений, он более их *описывает*. – Совершенно справедливо, что в течение учебного года невозможно было написать полную историю Базилианского ордена. Но думаем, этого времени достаточно для того, чтобы обдумать её план и представить проект дальнейшей работы. У автора этого нет (исключая немногих, попутно рассеянных замечаний) и мы не знаем, как он представляет в целом ход истории Базилианского ордена (внешней, внутренней и в отношении к унии), да и представляет ли как-нибудь. Отсюда выходит, что оглавление первой части сочинения „История Базилианского ордена в западно-русской церкви“ будет не точно. Это, повторяем, отрывочные очерки из истории ордена, – не больше, ряд подготовительных эскизов для его истории. – Однако рассмотренная часть сочинения и по своим размерам, и по количеству положенного автором труда, а главное по той массе знаний, которую автор обнаруживает в истории унии, в печатных и даже рукописных источниках, а также в учёной литературе, – совершенно достаточна для получения им кандидатской степени. Только при выполнении изложенных выше требований она была бы ближе к идеалу научной работы.

Большое недоумение вызывает вторая, наиболее обшир-
–177–

ная часть сочинения, охватывающая 323 стр. или около 81 писанных листа. Заглавие её такое: „История базилианского Жидичинского аббатства, – бывшей православной архимандрии“. Присутствие этой части в своём сочинении автор выясняет и оправдывает следующим образом. „Так как общая история Базилианского ордена складывается из частных историй каждого из орденских монастырей, – мы попытаемся во второй половине нашего труда дать исторический очерк одного из

*выдающихся базилианских аббатств – Жидичинской архимандрии. Базилианский орден был в сущности чужеродным растением, питавшимся соками православных обителей, захваченных базилианами. История Жидичинской архимандрии ярко осветит, какими путями распространялся наш орден, какими способами захватывал он православные обители и делал их жертвами ненавистной русскому народу римской унии. Здесь в калейдоскопе истории развёртывается яркая картина вековой борьбы латинства в лице крайних базилиан с традиционным „древле-восточным православием“ Руси“. Далее автор выясняет, почему историю именно этой, а не другой обители он берёт для исследования. Оказывается: „руководящим мотивом при выборе“ именно этого монастыря было то обстоятельство, что он играл в Базилианском ордене „первенствующую роль“: замечательнейшие проты или генералы ордена были жидичинскими архимандритами и не редко жили в Жидичине. Другое обстоятельство, – что история этого монастыря представляет интерес новизны. Определяя объём предложенной истории Жидичинского монастыря автор уверяет, будто для его цели „всею важнее сопоставление двух периодов истории“ его – „древле-православного и переходного к унии, олицетворяемой базилианами“. Так пишет г. Малевич в предисловии к сочинению (13–14 стр.). – На самом же деле во второй части его сочинения *нет ничего*, относящегося к истории базилиан; вся она написана *не на тему* и, если бы её не было, сочинение только бы выиграло. Автор ведёт историю Жидичина от древнейшего времени, от начала здесь христианства, причём, кстати сказать, не обнаруживает достаточно критичности и осторожности в пользовании известиями; много говорит автор о православном до-униат-*

–178–

оком периоде; ещё подробнее излагает переходный период к унии, когда защитники православия Болобаны умело отражали попытки униатов овладеть Жидичинским монастырём. И всё это излагает он на основании доступных ему данных жидичинского архива. Но там, где должна бы начинаться история *базилианского* Жидичинского аббатства, ставит точку, обрывая

свое исследование смертью короля Сигизмунда III (1632 г.). Во всей второй части (кроме заглавия) нет даже случайного упоминания о базилианах. Что же выясняет она для темы г. Малевича? Ровно ничего, если не отождествлять базилиан с униатами. Для истории унии она имеет значение, иллюстрируя на частном примере общий и общеизвестный факт насильственного распространения её, но для истории собственно базилиан – никакого. Жидичинское аббатство играло в ряду базилианских монастырей первенствующую роль, говорил в предисловии г. Малевич. Но из очерка совершенно не видать никакой его роли. Поместив в своём сочинении из истории монастыря всё, что не относится к теме, г. Малевич не написал того, что прямо к ней идёт. И напрасно он уверяет, что для него всего важнее сопоставление двух периодов (православного и переходного) в истории монастыря, тем более, что в его очерке и не сделано такого сопоставления. Таким образом возникает недоумение относительно руководящего автором мотива при выборе истории именно этого монастыря. Разъясняется оно так. В Волынских Епархиальных Ведомостях 1890–1900 гг. г. Малевич напечатал „Историю бывшей православной Жидичинской архимандрии“, а теперь ею воспользовался, переписав с печатного. Если не ошибаемся, переписал очерк без всяких перемен. В начале его (218), деля историю Жидичинского монастыря на два периода, г. Малевич говорит: „и новый униатский (период) с половины XVII в. до половины *текущего* столетия“... Ясно, что автор даже не прочитал внимательно своего очерка после переписки его чужой рукой; всё осталось так, как было написано в конце *прошедшего* столетия. Книги, вышедшие после 1899–1900 гг. новыми изданиями, цитируются по прежним. Как видно из печатного заглавия, автор раньше хорошо понимал, что пишет историю *православного*

–179–

монастыря, а теперь, присоединив к этому заглавию нужный термин, сдаёт её за историю „базилианского аббатства“. Итак представляется на выбор одно из двух: или г. Малевич не понимал того, что пишет не на тему, и это будет

свидетельствовать об отсутствии элементарных научных приёмов в его работе; или же понимал это и поместил свой не относящийся к теме очерк только для того, чтобы произвести впечатление на читающего массой писаной бумаги, – и это обстоятельство не может говорить о добросовестности „руководящего“ им „мотива“.

Третья часть сочинения (в частности, архивные данные для истории Базилианского ордена) имеет свою научную ценность и показывает в авторе знатока и любителя своей местной истории. И эта часть сочинения, свидетельствующая о его любознательности и настойчивом трудолюбии в значительной степени искупает выше указанные недостатки“.

24) Ординарного профессора Сергея Глаголева о сочинении студента *Муравьева Василия* на тему: „Ассиро-вавилонская религия в её отношении к религии Богооткровенной“:

„В истории отношений отрицательной критики к Библии нравственно поучительны те ухищрения рационалистической мысли, которые употребляет она, чтобы отвергнуть за Библией значение Божественного Откровения. В XVIII и первой половине XIX веков содержание Библии пытались трактовать, как фантастическую мифологию. Открытия второй половины века доказали исторический характер этого содержания. Тогда неверие меняет фронт и вместо того, чтобы говорить, что евреи *выдумали* содержание Библии, оно говорит, что евреи *почерпнули* её содержание из ассиро-вавилонских источников. Г. Муравьев в своём сочинении должен был считаться с этой современной точкой зрения, он должен был обсудить проблему о генетической связи ассиро-вавилонской и Богооткровенной религий.

Он отнёсся внимательно и добросовестно к предложенной ему задаче. По новейшим пособиям (английским, французским, немецким, русским) он обозрел важнейшие родственные пункты религии Вавилона и закона Моисеева и высказал ряд догадок о том, как должно смотреть на это родство. Своё сочинение (333 страницы большого формата) он начинает (I гл.) рассуждением об

–180–

этнографическом родстве и исторической связи евреев и народов Месопотамии, далее (II гл.) даёт исторический очерк ассиро-вавилонской религии, причём довольно подробно трактует о культе этой религии; затем (II гл.) делает попытку проследить судьбы Богооткровенной религии от Авраама до плена вавилонского. При этом он постоянно сопоставляет сходное или считающееся сходным в еврейской религии с религией ассиро-вавилонской. Эти три главы в его сочинении являются наиболее обработанными и разработанными. За ними следуют ещё три главы: IV и V трактуют о еврейских и вавилонских сказаниях о творении, первоистории и потопе и воззрениях этих религий на посмертную участь человека. Всё это излагается обще и конспективно. Последняя (VI) глава, которая по плану должна была говорить о взаимоотношениях Богооткровенной и ассиро-вавилонской религий со времени и после вавилонского плена, не представляет собой даже конспекта, скорее она выражает *ria desideria* автора относительно того, как и что должно исследовать.

Хотя автор говорит о древнейшей из исторических религий, от его сочинения веет духом самой живой современности, он обсуждает кодекс Гаммураби – только что дешифрованный, говорит о нашумевшей *Bibel und Babel* Делича и цитируемые им пособия часто датируются 1902 и даже 1903 годами. Он работал преимущественно по работам учёных XX столетия. Он представил довольно ясно положение вопроса в настоящее время и, не смотря на то, что большая часть его руководителей с глубоким научным талантом и обширными познаниями соединяют отрицательное отношение к Библии, он, ценя в них первое, сумел не последовать за ними в последнем: принимая результаты их научных изысканий, пользуясь ими для комментирования библейского текста, он везде стремится доказать, что из этих научных данных вовсе не следуют делаемые этими учёными антирелигиозные выводы.

За всем тем его апологетика – слабый пункт его сочинения. Если бы он ознакомился ближе с работами ориенталистов, признающих Богодухновенность Библии, он мог бы извлечь из них более солидные апологетические

доводы против рационалистических теорий. Позволительно думать, и сам он сказал бы более и сильнее против этих теорий, если бы более занялся самостоятельным их обсуждением, но он сосредоточил свои силы на изучении материала вопроса и дал главным образом изложение этого материала, а не его обсуждение.

Нельзя сказать, чтобы план автора отличался стройностью: история у него прерывается обозрением родственных сказаний евреев и вавилонян и затем продолжается опять. Обозрение сказаний является таким образом искусственно вдвинутым в сочинение клином.

Не мало у автора отдельных рискованных, а порой неверных утверждений.

Так, на стр. 6-й он пишет: в нашествии гиксов справедливо видят подтверждение библейского повествования о израильском переселении в Египет. Кто видит и почему *справедливо!* Каким образом тёмная история может подтверждать ясную? Самое большее, что можно сказать об истории гиксов и последней части книги Бытия и начале Исхода, что они взаимно дополняют одна другую.

На стр. 61–62 автор характеризует вавилонскую религию, как пантеизм. Этот философский термин в приложении к языческим религиям не только ничего не выясняет, но сообщает неправильное представление об этих религиях.

На стр. 101 автор, желая пояснить вавилонское деление звёзд на всегда находящиеся над горизонтом и иногда скрывающиеся за ним, приводит в пример последних Венеру. Пример неудачен, потому что Венера – не звезда.

На стр. 173 автор, отмечая, что в имени Лавана видят одно из названий луны, делает примечание, что в Библии такого названия для луны нет. На самом деле наименование луны לַבָּנִים встречается у пр. [Ис.24:23](#) и [Ис.30:26](#).

На стр. 160–161 автор тщетно старается доказать, что ципурат первоначально не были храмами.

На стр. 245 он делает странное утверждение, что за сходством религиозных обрядов и верований у различных

народов нельзя признавать никакого *определённого* значения. Что это сходство загадочно, это – верно, но что оно не имеет никакого *определённого* (?) значения, это – совершенно

–182–

неправильно. Это сходство – важный факт, нуждающийся в объяснении.

Для получения степени кандидата сочинение г. Муравьева вполне удовлетворительно.“

25) Ординарного профессора Николая Заозерского о сочинении студента *Неклюкова Петра* на тему: „Налоги и повинности белого духовенства в XVIII в.“:

„Названное сочинение состоит из предисловия (1–12) и четырёх глав.

В предисловии автор в самых общих чертах представляет главные моменты сословного положения, пережитые белым духовенством с начала утверждения христианства и по XVIII век. Особливую черту в этом положении составляет то, что русское духовенство всегда было свободно от личных государственных податей и повинностей, но всегда несло *тягло*, или повинности с земель и угодий, которыми пользовалось, примыкая в этом отношении к тяглым сословиям. Но этого мало. Будучи лично свободным в качестве государственного сословия, оно было тяглым в отношении своей духовной администрации, в ведение которой уходило в качестве служащего и подначального класса. Пётр Великий, реформируя Русь, не улучшил экономического положения духовенства. Напротив, при нём прежние налоги и повинности белого духовенства не только не были отменены, но ещё усилены. В последующие царствования до Екатерины II-й эти налоги то уменьшались, то увеличивались. Только Екатерина II-я существенно изменила быт белого духовенства, отменив всякие налоги и государственные и церковные.

Отправляясь от этих положений, автор располагает своё изображение быта духовенства, как тяглого сословия, по следующим главам:

Гл. 1-я подробно перечисляет государственные налоги и повинности белого духовенства; Гл. 2-я – налоги и повинности

церковные; Гл. 3-я представляет попытку определить тяжесть налогов и повинностей на основании их количества с одной стороны и величины доходов – с другой; Гл. 4-я излагает историю отмены налогов и повинностей белого духовенства при Екатерине II-й.

–183–

В конце сочинения прилагается список источников и пособий, на основании которых составлено сочинение.

Этот список показывает, что автор вполне ознакомился с существующей по данному вопросу литературой и представил дов. стройный и сжатый очерк бытового положения белого духовенства за XVIII век. Вся работа его и состояла в том, чтобы представить в сжатом виде результаты изученной им литературы по данному вопросу. И надобно признать, что он успешно исполнил эту задачу. В логическом отношении его сочинение безукоризненно. Но автор слишком краток и сжат: его сочинение представляет собой как бы краткий учебник, содержащий отвлечённые положения без подробных объяснений и иллюстрации их фактическими данными. Изложение за немногими исключениями удовлетворительно.

Признаю автора заслуживающим кандидатской степени“

26) Инспектора Академии Архимандрита Евдокима о сочинении студента *священника Никитина Тихона* на тему: „Беседы св. Астерия Амасийского“:

„Автор посвятил свой учебный год на изучение проповеднической деятельности одного из выдающихся проповедников золотого века христианской литературы. Имя св. Астерия учёными гомилетами ставится на ряду с именами великих христианских писателей. Оно ставится даже на ряду с именем св. Иоанна Златоуста не столько потому, что св. Астерий жил в одно время с св. Златоустым учителем, сколько потому, что творения обоих названных писателей сходны по своим внутренним достоинствам, отличаясь глубиной, живостью, силой раскрытия христианских истин. Автор не бесплодно трудился целый год. По интересовавшему его вопросу он представил обширное сочинение (580 стр.). Вот содержание этого сочинения в общих чертах.

Начав своё сочинение кратким предисловием (1–8 стр.), в первой главе он занимается обзором иностранной и русской литературы о св. Астерии Амасийском, делает обозрение различных изданий его творений, сравнительную оценку их, говорит о славянских переводах, необходимости новой редакции некоторых частей творений св. Астерия. Обзор как изданий творений св. Астерия, так и всевозможных источников и пособий автором сделан весьма

–184–

обстоятельно (1–40). Во второй главе сообщает биографические сведения о св. Астерии Амасийском по следующим рубрикам: происхождение, время рождения, воспитание, образование, переход из адвокатуры в церковный клир, служение Церкви в сане Епископа, деятельность его в Амасии и т. д. Говорит о пасторологических, догматических и моральных воззрениях св. Астерия, рисует живыми чертами состояние Амасийской паствы в век Астерия (40–87). Третью главу посвящает раскрытию вопроса о числе бесед св. Астерия. Здесь автору пришлось встретиться с сложным и запутанным вопросом о подлинности некоторых бесед св. Астерия. Некоторые из этих бесед различные учёные приписывают не только двум другим Астериям – Ариану и Скифопольскому, – соименникам св. Астерия, но и многим другим церковным писателям православного и неправославного образа мыслей. Автор сделал всё, что можно сделать в этом трудном вопросе, основываясь на тщательном изучении русских и иностранных источников и пособий (Cotelier, Ceillier, Du-Pin, Tillemont, Oudin, Cave, Migne, Bardenhever, Combetis, Biblioth. Phot., Baronius, Pauicl и др.) и тщательном изучении с внешней и внутренней стороны тех гомилий, принадлежность которых св. Астерию оспаривается различными учёными (87–137). В четвёртой главе автор занимается изучением бесед св. Астерия со стороны их содержания. Характеризуя проповедника, автор говорит, что он преимущественно проповедник-моралист, а не догматист и ещё менее мистик. В рассматриваемом отделе сочинения автора можно встретить целый ряд блестящих страниц, на которых умелой рукой собраны в одно стройное целое чудные выдержки

из бесед св. Астерия, христианская мысль которого затрагивала почти все злободневные вопросы того времени. Эти страницы весьма живо воспроизводят пред нами светлый образ христианского проповедника, умевшего своим словом владеть сердцами христиан (138–210). В пятой и шестой главах ведёт речь о внешней стороне бесед св. Астерия: форме, разделении, стиле и проч. В этом отделе особенно любопытны и ценны те страницы, на которых он говорит о влиянии на христианских писателей языческих писателей и господствовавших

–185–

в то время различных литературных форм. Для выяснения этого весьма интересного вопроса он кратко излагает античную риторику с её известными формами, делениями и подразделениями, изучая её по произведениям софиста Афтония (*προϋμνάσματα*), Менандра (*περὶ ἐπιδεικτῶν*), Дионисия Галикарнасского (*τέχνη ῥητορική*), Аристида (*τέχνηαι ῥητορικάι*) и др. По Менандру, надгробные слова разделялись на четыре класса: 1) *τὸ καθαρὸν ἐγκώμιον*, 2) *ὁ ἐπιτάφιος λόγος*, 3) *ἡ μονωδία*, 4) *ὁ παραμυθητικός λόγος*. Схему энкомии можно выразить так: I) *τὸ προοίμιον*, II) *τὰ κεφάλαια ἐγκωμιαστικά*: 1) *ἡ πατρίς*, 2) *τὸ γένος*, 3) *ἡ γένεσις*, 4) *ἡ φύσις*, 5) *ἡ ἀνατροφή*, 6) *ἡ παιδεία*, 7) *τὰ ἐπιτηδεύματα*, 8) *αἱ πράξεις*, 9) *τὰ τῆς τύχης*, 10) *ἡ τελειοτάτη σύγκροσις*. III) *Ἐπίλογος*. Слово имело следующие части: 1) *προοίμιον* – proemium, вступление, 2) *διήγησις* – narratio, изложение, 3) *πίστις* или *κατασκευή* – probatio, исследование, 4) *λύσις* или *ἀνασκευή* – refutatio, опровержение, 5) *ἐπίλογος* – peroratio, заключение (232). Св. Астерий стоял в большой зависимости от древних классических языческих литературных форм, что автор доказывает подробно разбирая некоторые из его бесед, наприм., *Encomium in SS. Petrum et Paulum* и др. Тогда не считалось признаком худого литературного тона то обстоятельство, что церковные писатели заимствовали не только форму у языческих писателей, но иногда даже и содержание. Писатели тогда свободно заимствовали у своих учителей языческих всё, что можно было у них заимствовать (ср. Volkmann, Bauer, Spengel и др.). И св. Астерий не следовал рабски за своими учителями. Он всегда

оставлял их там, где нужно было их оставить. Так, напр., в похвальном слове свв. Ап. Петру и Павлу Он совершенно опускает три первые *κεφάλαια ἐγκωριαστικά* (210–270). В седьмой главе автор характеризует св. Астерия, как психолога – художника, глубокого знатока души человеческой, наблюдательного исследователя всего окружающего. В качестве доказательств своей мысли он приводит прекрасные выдержки из тех бесед св. Астерия, в которых он говорит о различных страстях и пороках, различных характерах человеческих. Особенно замечательны в данном случае характеристики, по Астерию, корыстолюбца, сластолюбца и т. д. (274–316). В восьмой характеризует св. Астерия, как экзегета, раскрывая его –186–

взгляд на св. Писание, св. Предание, богодухновенность, типологию и т. д. По своим основным чертам Астерий принадлежал к направлению Антиохийской школы и может быть в этом смысле вполне назван антиохийцем (316–344). В девятой и последней главе раскрывает отношение к св. Астерию вселенской Церкви (344–372). В приложении к своему сочинению предлагает перевод до сих пор ещё не переведённых бесед и различных отрывков св. Астерия: слово на Даниила и Сусанну (375–394), на 5-й псалом слово первое (395–416), второе (417–438), третье (438–453), четвёртое (453–466), пятое (467–481), гомилия на 6-й псалом (482–510), на 7-й псалом (511–547), и отрывки: шёл человек из Иерусалима в Иерихон (547–554), два человека вошли в храм помолиться (555–558), о Закхее (559–562), о двух сыновьях, о которых рассказывает Лука (563–571), о рабе сотника, которого исцелил Господь (571–573), об Иаире и кровоточивой женщине (574–580).

Таково содержание сочинения о. Тихона. При изучении св. Астерия, как пастыря – учителя, автором не забыто в существенных и главных чертах ничто. Поэтому при разборе его сочинения можно говорить только о его недомолвках и недостаточной выясненности по местам его методологических приёмов. Так прежде всего бросается в глаза читателю неполнота исследования автором проповедей св. Астерия со стороны их содержания. Посвящая несколько глав изучению

проповедей с внешней стороны, он едва только уделяет одну главу изучению их с внутренней стороны и притом не всю целиком. А между тем анализ содержания проповедей представлял бы собой более ценную работу, чем подробный анализ проповедей с внешней стороны. Бросается в глаза неполнота изучения текста проповедей в различных изданиях их. Особенно прискорбно то, что автор не обратил достаточного внимания на изучение славянских и греческих рукописей, находящихся в России. Если бы автор занялся изучением их, то они дали бы ему возможность не только более смело решать некоторые недоумения относительно подлинности бесед св. Астерия, но и сказать ещё совершенно новое слово. В последней главе своего труда автору следовало бы более говорить о литературной памяти, какую имела о св. Астерии Церковь, чем о молит-

–187–

венной. Вследствие умолчания автора об этом, мы почти ничего не знаем, какое влияние оказали или как отразились его творения в творениях писателей христианских последующего времени. Перевод автора отличается по местам грубым буквализмом, или слишком большой отдалённостью от текста, пропусками, неточностью, приближением по местам более к латинскому переводу, чем греческому оригиналу. Необходимо сделать и существенные поправки в самом плане, как это отмечено мной всюду на полях сочинения автора.

Не смотря на указанные недостатки, из которых многие нужно считать почти неизбежными при такой обширности и новизне работы, как работа о. Тихона, признаю автора за представленное им сочинение вполне заслуживающим учёной степени кандидата богословия. Мало того, если бы автор исправил в своём сочинении все указанные мною недостатки, оно было бы весьма нелишним в нашей бедной патристической и гомилетической литературе“.

27) Заслуженного ординарного профессора Василия Соколова о сочинении студента *Орлова Дмитрия* на тему: „Светская власть папы и вопрос об отношениях между церковью и государством при Пие IX“:

„После общего взгляда на характер и значение папствования Пия IX-го, сочинение г. Орлова, разделённое на восемь глав, распадается по своему содержанию на две части, из которых первая (две главы) занимается исследованием вопроса о светской власти папы, т. е. о папе, как государе церковной области, а вторая – общего вопроса об отношении церкви к государству. В первой части автор излагает сущность теории светской власти папы и её значение в общей системе папства, как это раскрывается в грамотах самого Пия IX и в исследованиях ультрамонтанских мыслителей; представляет те догматические и исторические основания, которые приводятся в защиту этой теории, и присоединяет к ним свои критические замечания. Здесь же автор кратко касается истории уничтожения светской власти папы, характеризует отношение Пия IX-го к этому печальному для папства событию и, наконец, даёт очерк истории папского государства при Пие IX, закончившейся уничтожением его самостоятельности и

–188–

присоединением к объединённому Итальянскому королевству. Эта история церковного государства, по автору, обнаруживает всю практическую несовместимость духовной власти папы с светской. Вторая, бóльшая, половина исследования г. Орлова посвящена истории отношений церкви к государству при Пие IX и начинается характеристикой личного отношения этого папы к данному вопросу и выяснением тех средств, какие были в его распоряжении для усиленного осуществления его идеалов. Саму историю отношений церкви к государству при Пие IX г. Орлов делит на три периода: первый – это период конкордатов, т. е. более или менее дружественных отношений между церковью и государством; второй – представляет эпоху силлабуса и становится враждебным; а третий, начавшийся со времени Ватиканского собора, выражается уже в открытой борьбе церкви с государством, наиболее типичным обнаружением которой является так называемая „культурная борьба“, изложение и характеристика которой и составляет содержание последней главы рассматриваемого сочинения.

Работа г. Орлова основана на добросовестном изучении всего доступного ему материала, причём первоисточником служили ему довольно многочисленные буллы и энциклики Пия IX, а в качестве пособий – сочинения немецких исследователей: Гана, Рютеса, Дёллингера, Вебера, Геффкена, Броша, Фрошаммера, Фромманна, Губера, Шульте и др., а на русском языке исследования Иванцова-Платонова, Сеньобоса и статьи и заметки в различных духовных журналах. В достаточном количестве собранный материал автор расположил по вполне удовлетворительному плану, дал ему надлежащее освещение и изложил живым, литературным языком, а потому его исследование даёт читателю ясное и обстоятельное изложение поставленного вопроса и читается с удовольствием.

В качестве частных, иногда выступающих на вид, недостатков исследования можно указать:

а) слабость аргументации, как напр. при разборе оснований, приводимых в защиту светской власти папы (стр. 60–68), при выяснении причин неустойчивости в папском государстве (стр. 128–131), причём в последнем случае, при характеристике папского государства, автор огра-

–189–

ничился почему-то лишь теми данными, которые указываются враждебными папству писателями и не счёл нужным привести более компетентные свидетельства, как напр. коллективную ноту держав в мае 1831 года.

б) не всегда внимательное отношение к первоисточникам, причём автор очень часто заимствует из них менее, чем бы следовало, и подчас предпочитает излагать сущность дела по руководству немецких пособий. Напрасно напр. он не отнёсся с должным вниманием к таким высокой важности документам, как буллы: „Unam sanctam“ или „Aeterni patris“. Если бы напр. он внимательно прочитал эту последнюю буллу, то не стал бы утверждать, как делает в своём сочинении, что в булле о созвании Ватиканского собора „нет упоминания о правительствах католических стран“, и что „католическая церковь устами своей главы объявляет государству о

враждебности к нему и нежелании иметь какое-либо дело с ним“ (стр. 290).

в) некоторые ошибки и недосмотры в частностях, как напр. на стр. 118, 125–126, 157.

г) недостаток ссылок на те источники, откуда автор заимствует сообщаемые им сведения, благодаря чему некоторые из этих сведений представляются голосословными и иногда сомнительными (напр. стр. 14, 15, 53, 84, 90, 131, 148:159).

Все указанные недостатки не имеют существенного значения и не отнимают у сочинения его достоинства, благодаря которому признаю г. Орлова вполне заслуживающим степени кандидата богословия“.

28) Экстраординарного профессора Михаила Тареева о сочинении студента *Попова Христо* на тему: „Учение древнехристианских подвижников о помыслах“:

„Сочинение Хр. Попова Учение древне-христианских подвижников о помыслах состоит из введения (стр. 1–12) и четырёх глав исследования. В первой главе (стр. 13–43) даётся „определение понятия помысла“ и изображается „развитие греховных помыслов в связи с учением христианских подвижников о душе человеческой“. Под помыслом вообще святые подвижники разумеют мысль о чём-либо, умственный образ какого-либо предмета, безразлично – хорошего или нехорошего; злым помыслом они

–190–

называют представление о чём-либо нехорошем, безнравственном, преступном, а добрым помыслом – представление о хорошем, нравственном. В последующем автор имеет дело с учением аскетов только о злых помыслах. Учение св. подвижников о природе человеческой автором сводится к положению, что „человек состоит из тела и души“ (стр. 19), а душа – из ума, сердца и воли. В развитии греховного помысла указываются известные степени: приражение, сдружение, страсть и пр. Во второй главе (стр. 44–70) речь идёт о степени греховности помыслов. „Внутренние грехи – злые помышления и похотения – столь же греховны, как и внешние

беззакония, и составляют корень и источник последних“ (стр. 47). Впрочем, не на всех ступенях своего развития помыслы одинаково греховны (стр. 53 сл.). Так первая ступень „приражение“ помысла не считается грехом, так как возникновение помысла не в нашей власти. Однако, когда мы сами являемся причиной возникновения помыслов, они нам вменяются в грех. Вторая ступень „сдружение“ уже „не совсем без греха“. „Чем дальше, тем труднее освободиться от помыслов“ и тем более помыслы вменяются. В третьей главе (стр. 70–191) автор говорит об источниках и причинах греховных помыслов, таковы: демоны, страсти, органы внешних чувств, безделие и свободная воля человека. Затем четвертая глава (192–272) посвящена вопросу о средствах против греховных помыслов, которые разделяются на общие, таковы: трезвение и безмолвие (стр. 193) испытание помыслов (стр. 201), пресечение злых помышлений в зародыше (стр. 208), записывание и исповедание помыслов (стр. 211), доверие руководительству старцев (стр. 213), молитва (стр. 225), душеполезное чтение (стр. 234), страх Божий (стр. 237), вера (стр. 245), – и частные (стр. 246), таковы: воздержание и пост, милостыня, кротость, радость духовная и смирение. Последние средства называются частными потому, что каждое из них направляется против какой-нибудь определённой страсти, так: пост и воздержание против помыслов чревоугодия и блуда, милостыня – против сребролюбия и пр. Заканчивается сочинение заключением (стр. 273–276).

Сочинение Хр. Попова не представляет самостоятельного
–191–

исследования вопроса, не даёт нового освещения аскетической письменности, но как в общем плане и в частных подразделениях, так и в содержании – во всех предпосылках, определениях и выводах, включая введение и заключение, оно ближайшим образом примыкает к пособиям, бывшим у автора под руками. Это – Л. Соколова Психологический элемент в аскетических творениях, А. Сергиевского О греховных помыслах, П. Пономарева Догматические основы христианского аскетизма, Еп. Петра Указание пути ко спасению, Еп. Феофана

аскетические и нравоучительные творения, Еп. Игнатия Брянчанинова сочинения и др. В таком отношении к пособиям, конечно, ещё большой беды нет, но вина автора в том, что он не только употребляет в дело свои пособия, но и злоупотребляет ими, – он не только пользуется их содержанием, но и буквой их – в размерах самых широких. Строго говоря, в его сочинении все рассуждения излагаются словами пособий, за исключением немногих страниц, резко отмеченных своеобразностью авторского языка („Постоянное внимание на предмет“; „отречь святость Бога“; „каким бы ни жестоким образом и относились к своему телу“; „принимая в виду“; „был увлечён и завладен ими“; „разлад пронизил всё существо“ человека; „скорбит от уклоняющихся от него“; „избегали частые обращения с ними“; „поднимание бров“ и прочие женские уловки „заслепляют мужчину“ и пр.). Но эта вина автора умягчается силой следующих соображений. Во-первых. Автор указал в начале сочинения те пособия, которыми он пользуется, и потому, хотя при самых заимствованиях он, за исключением одного или двух случаев, не цитирует их, по крайней мере мы не встречаем у него злонамеренного укрывательства и заматания следов. В этом отношении можно только пожалеть, что автор, поддавшись „помыслу тщеславия“, выразился во введении так: „На ряду с русским переводом аскетических творений мы пользовались текстами их – греческим и латинским“ и даже назвал среди пособий несколько на греческом и французском языках. Упустив случай пресечь сей помысел в зародыше, автор и в самом исследовании нередко вставляет в текст греческие слова и цитирует греческие

–192–

и французские пособия, хотя несокрушимым для его сочинения правилом можно признать, что везде, где он щеголяет греческим словом (латинских вовсе не встречается) или цитатой греческой и французской, он является в рабской зависимости от своих действительных и единственных русских друзей – Пономарева, Сергиевского, Соколова и пр. Во-вторых. Рассматриваемое сочинение изобилует выдержками из аскетической письменности, и несомненно, что автор здесь

проявляет самодеятельность. Не только те цитаты, на которые его наталкивали пособия, он приводит по аскетическим творениям, или удлинняя цитату, или выписывая её по другому переводу, но он даже значительно приумножает число аскетических цитат, приводя их в большем количестве, чем это сделано в его пособиях, и иногда вставляя их в текст рассуждения, не подтверждённый цитатами в пособиях. Таким образом, хотя труд автора был чисто механическим, именно распределением аскетического материала по готовым рубрикам, всё же труд им применён к делу и труд, может быть, довольно значительный. В-третьих. Буквальные заимствования из пособий в сочинении Попова ни в одном отдельном случае не простираются непрерывно на несколько страниц, – обычно они кратки, иногда одна его страница составлена из трёх, четырёх, пяти мест одного или нескольких пособий. Очевидно „причинами и источником“ его „злых помыслов“ по отношению к чужой литературной собственности были, говоря языком самого исследования, не демон, не страсть к похищению слов ближнего своего, не безделие и не свободная его воля, а нужда. Как иностранец, плохо владеющий русским языком, автор нуждался для выражения своих мыслей не только в словах, но и в готовых предложениях и периодах, которые он и собирает отовсюду с необычайным усердием и находчивостью, доходящей до виртуозности мозаической работы.

В виду сказанного я нахожу возможным оказать снисхождение Хр. Попову, оценив его сочинение самым низшим из тех баллов, которые дают право на степень кандидата богословия“.

Июнь

**От Совета Московской Духовной Академии: О
приёме воспитанников в состав нового (LXIII)
академического курса // Богословский вестник 1904.
Т. 2. № 6. С. 1–2 (1-я пагин.)**

–1–

1) Желаящие поступить в студенты Московской духовной академии в текущем 1904 году должны подать лично или прислать по почте прошение на имя ректора академии до 15-го августа и явиться в академию для поверочных испытаний не позже 16 и не ранее 12 августа.

2) В академию принимаются лица всех состояний православного исповедания, если представят установленный аттестат о *вполне удовлетворительном* знании полного курса наук духовной семинарии и выдержат с успехом поверочное испытание. –

Примечание. Окончившие курс учения в классических гимназиях и соответствующих им светских учебных заведениях, для допущения к приёмному в духовные академии экзамену, представляют свидетельства об успешном выдержании ими испытаний при духовных семинариях по всем богословским предметам семинарского курса учения. (Уст. дух. акад., § 111).

Примечание 1. Женатые лица в число студентов академии не принимаются.

Примечание 2. Лица, поименованные в 79 статье, пункт 2, и 80 статье, пункт 3 Устава о воинской повинности (псаломщики, учителя духовных училищ, земских и церковноприходских школ, надзиратели духовных училищ и семинарий), зачисленные в запас армии и не выслужившие установленного пятилетнего срока в занимаемых ими должностях, не могут быть допущены к приёмным испытаниям.

3) К прошению о приёме в студенты академии должны быть приложены: а) аттестат об окончании курса в среднем учебном заведении (см. выше п. 2 прим.); б) метрическое свидетельство о рождении и крещении; в) документы о состоянии, к которому принадлежит проситель; г) свидетельство о явке к исполнению

воинской повинности. Лица податных сословий обязаны, сверх того, представить свидетельство об увольнении их обществами на законном основании.

4) Желающие подвергнуться поверочным испытаниям должны иметь в аттестатах по поведению балл 5.

–2–

5) Окончившие курс в среднем учебном заведении за год и более до поступления в академию должны представить одобрительное свидетельство о своём поведении от местного подлежащего начальства.

6) Лица духовного звания (вдовы), желающие поступить в академию, обязаны представить при своём прошении одобрительное свидетельство епархиального начальства о своём поведении.

7) Приёмные в духовные академии испытания производятся: устные – по *Священному Писанию Ветхого и Нового Завета* (как двум отдельным предметам), *догматическому богословию, всеобщей церковной истории* (до разделения церквей) и по одному из древних языков, по выбору экзаменуемых, и два письменные: одно по богословским и другое по философским предметам, с написанием одного поучения.

Примечание. Воспитанники светских учебных заведений подвергаются испытаниям по тем же предметам, что и воспитанники семинарий, и притом с применением к ним всех требований, предъявляемых к воспитанникам духовно-учебных заведений, за исключением лишь испытания по одному из древних языков, от которого не изучавшие языков в среднем учебном заведении могут быть освобождены, с обязательством, однако же, в случае поступления в академию, в течение академического курса сдать экзамен по одному из древних языков.

8) Выдержавшими приёмные испытания в академию признаются те из державших экзамен воспитанников, которые, получив на испытаниях удовлетворительные отметки, соответствующие условному среднему баллу, займут в общем

разрядном списке место не ниже 50; прочие же все объявляются в академию не принятыми.

9) Из выдержавших поверочное испытание удовлетворительно Совет принимает в академию лучших на казённое содержание, по числу имеющихся вакансий, остальных своекоштными (Уст. дух. акад. § 112).

10) Своекоштные студенты принимаются только в качестве пансионеров, с платой за содержание по 220 р. в год. Плата за содержание вносится в два срока – в сентябре и в январе, по 110 рублей, с прибавлением к первому взносу назначенной Правлением академии суммы (30 рублей) на первоначальное обзаведение. Не удовлетворившие этому требованию в течение месяца увольняются из академии (Уст. дух. акад., §§ 113 и 151).

11) В случае оставления академии пансионером в течение учебного года внесённые им деньги не возвращаются (Уст. дух. акад. § 152).

12) Вне зданий академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей (Уст. дух. акад. прим. к § 113), имеющих постоянное, а не случайное или кратковременное жительство в Сергиевском посаде.

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 3–4 (Ин.8:20–23)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 257–272 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–257–

вёл речь об этом. Но хотя фарисеи и сильно негодовали и весьма возмущались на слова Его, однако ж не схватили Его, имея тогда полную возможность легко сделать это, ибо Он был, как я сказал, в сетях их. Что же заставило их, объятых яростью подобно свирепым зверям, оставаться в бездействии даже против своей воли? Что пресекло их гнев? Чем было укрощено смертоубийственное сердце фарисеев? *Ещё не пришёл*, сказано, *час Его*, то есть: ещё не настал срок смерти, определённый Спасителю Христу не кем-то другим и не от судьбы назначенный, по лжеучению Еллинов или зависящий от часа, как пустословят они, но определённый Им Самим согласно соизволению Бога и Отца. Как истинный Бог по природе, Он не мог уклоняться от того, чему надлежало быть, но хорошо знал, сколько времени подобало ему жить на земле с плотью и когда опять идти на небо, уничтожив смерть смертью Своей плоти. Для всякого мудрого, полагаю, совершенно очевидно, что не по принуждению кого-либо причинена смерть Тому, Кто есть жизнь по природе. Каким, в самом деле, образом узы смерти могли бы возобладать над Жизнью по природе? И Сам Господь в одном месте свидетельствует, что „никто не возьмёт души Моей от Меня, Я полагаю её Сам от Себя, власть имею положить её, и опять власть имею взять её“ (Ин.10:18). Если бы время, когда Ему надлежало подвергнуться смерти, было бы назначено, как необходимое для Него, кем-либо другим, то каким образом у Него могла бы оказаться власть положить (добровольно) душу Свою? Ведь Он был бы взят и невольно, если бы страдание не было в Его власти. А если Он полагает её Сам от Себя, то

–258–

страдание Его мы должны усматривать (находившимися) не во власти кого-либо другого, но в одной только воле Его Самого. Вот почему Он допустил совершиться безумным замыслам Иудеев только тогда, когда сознал, что уже настал надлежащий срок для смерти Его.

Пусть же не великомудрствует дерзкий и надменный фарисей и не говорит, надутый гордостью по великой глупости своей: если Христос был Богом по природе, то как не оказался вне сетей моих? Как не избежал рук моих? На это он услышит от любящих Его: не твои сети оказались столь крепкими, ибо для Вседержителя Бога не было ничего трудного сокрушить твоё коварство и избежать тенёт твоего нечестия, но страдание было спасительно для мира, страсть служила разрушением смерти, великий крест нёс низвержение греха и тления. Ведая это, как Бог, Он подверг Себя твоему дерзкому нечестию, ибо что же препятствовало, скажи мне, уловить Его именно тогда, когда ты скрежетал зубами на Него, учившего в самой сокровищнице?. И если делом твоей силы было взять Христа, то почему тогда же ты не сделал Его узником? Но ты стоял тогда яростный и с явным намерением убить Христа, однако же бессильный исполнить желание своё, ибо Он ещё не желал пострадать и подчиниться как бы несокрушимой узде твоего безумия. Противопоставляя это болтовне Иудеев, каждый легко изобличит их дерзкое пустословие.

Не без основания можно подивиться тому, что святой Евангелист благовременно указал и ясно сказал, что этому Спаситель учил *в храме у сокровищницы, и никто не взял Его*. Этими словами он свидетельствовал тоже, что Сам Господь говорил

—259—

Иудеям, когда они явились взять Его: „как на разбойника вышли вы с мечами и копьями взять Меня; каждый день сидел Я в храме уча, и вы не брали Меня“ (Мф.26:55). Ни один благоразумный не станет конечно утверждать, будто Он обвинял Иудеев в том, что они не учинили Ему преждевременного страдания, или что они пропустили должное время и медлили в совершении смертоубийства. Напротив, Он изобличает их

неразумное мнение, будто они могли иметь власть над Ним вопреки Его воле и силой взять Его, отнюдь не могшего подвергнуться страданию, если бы Сам не желал. „Я сидел, уча в храме, и вы не взяли Меня“, ибо Я не желал тогда, но и в настоящее время вы не в состоянии были бы сделать это, если бы Я добровольно не отдался в ваши руки.

Итак, отовсюду можно видеть, что не делом силы Иудеев было предание Господа на смерть, но их безбожной дерзости надо приписать только намерение (умертвить Господа), а Спасителю Христу – желание пострадать за всех, дабы всех освободить и, искупив кровью Своею, представить Богу и Отцу, „ибо Бог, по слову Павла, примирил во Христе мир с Собой“ (2Кор.5:19), и отпавшее от дружбы с Ним милосердно возвратил в первоначальное состояние.

VIII. 21. Рече же паки¹²¹⁴ им: Аз иду, и взыщете Мене, и во гресе¹²¹⁵ вашем умрете.

Весьма ясно Христос говорит здесь о том, что надлежит дорожить настоящим временем, в которое каждый может получить себе пользу. Напротив, небрежение своим благом и нерадение о нём

–260–

не только оказывается совсем бесполезным, но и причиняет подобающую небрежности скорбь. Итак, будучи „благ и кроток“, как написано (Пс.85:5), Господь наш терпит бесчестящих Его, благодетель оскорбляющих и, как Бог, оказывается выше человеческого малодушия. Благополезно угрожает Своим удалением от них и ясно говорит „ухожу“, дабы тем сильнее заставить их подумать о том, что пришедшего к ним Искупителя не следует оставлять бесполезным для них, – побудить их спешить к вере и соделать их уже более готовыми к благопослушанию.

Но возгласив это „ухожу“ и пригрозив Своим удалением от всего народа, благоусмотрительно присоединил и указание на имеющий быть отсюда вред для них, ибо умрете, говорит, *в грехах своих*. И сама уже природа предмета открывает нам истинность этого слова. В самом деле, совсем не принявшие Пришедшего к нам с небес для оправдания всех верой, разве

не должны, без всякого сомнения, умереть *в грехах своих?* и не допустившие к себе Того, Кто может очищать, не будут ли иметь на себе постоянную скверну от своего нечестия? Неужели для кого-либо может быть сомнение в том, куда должна отправить человеческую душу смерть неискупленного и ещё обременённого тяжестью греха? Преисподняя, думаю, примет такого, во тьме долгой будет пребывать он, и в огне и пламени обитать, справедливо причислившись к тем, о коих сказано где-то гласом пророка: „червь их не умрет, и огонь их не погаснет, и будут в видение для всякой плоти“ (Пс.26:54). Вот для того, чтобы им избавиться от испытания этого, Христос многообразно и призывал их к скорейшему пре-

–261–

ращению своего обычного неверия, говоря им не просто только то, что уйдёт и удалится, но и считая необходимым присоединить и указание на ту беду, какой они подвергнутся вследствие этого: „умрете, говорит, *во грехах ваших*“.

Поелику же в середине поставил ещё, что „*и будете искать Меня*“, а между тем мы доселе не видим, чтобы Иудеи искали Его, то, почитая истинными слова Его, нам следует обратиться вот к какому рассуждению. Хотя теперь они, находясь в телах и ещё обуреваемые игрой плотских страстей, благодаря весьма великой бесчувственности своей и не ищут Искупителя, но, попав в ад, несчастные, и очутившись в местах казней, когда окажутся в самых бедах, тогда то вот даже и невольно будут искать, ибо „там, сказано, плачь и скрежет зубов“ (Мф.8:12). Каждый из справедливо там находящихся оплакивает своё нерадение о благе и как бы говорит словами книги Притчей: „не слушал я слов воспитывавшего меня и учившего меня“ (Притч.5:13). Так и Павел говорит: „будем же опасаться, чтобы, пока остаётся обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим“ (Евр.4:1), ибо надо бежать, чтобы получить“ (1Кор.9:24), и Извлекающего нас из жестокого рабства не досаждают непослушанием, а напротив – принимать и восхищать благодать как бы простёртыми руками.

VIII. 31. И¹²¹⁶ аможе Аз иду, вы не можете приити.

Не только умрут, говорит, в грехах своих, но и ясно возвещает, что останутся вне благ цар-

–262–

ствия (небесного) и не взойдут в вышние обители. И в самом деле, не принявшие Пришедшего свыше каким образом могли бы следовать за Ним в Его восхождении на небо? Таким образом наказание неверующих оказывается вредом не простым, но двойным. Как для впавших в телесную болезнь необходимо терпеть и переносить ужасные муки и страдания, а кроме того, ещё лишаться и благ здоровья, таким же точно образом, полагаю, и очутившиеся в аду и несущие там равномерное грехам возмездие одновременно и подвергаются беде наказания и лишаются усладительной надежды святых. Поэтому то Господь наш Иисус Христос и говорит, что не только умрут в грехах своих, но и не взойдут в вышние обители. Свяжав их как бы двойным ужом, Он старается извлечь их из присущего им безрассудства, всячески спасая погибшее, связуя разорванное и исправляя сокрушённое. Таково свойство Пастыря Доброго, даже и душу Свою охотно отдающего за спасение овец. Ученикам Своим Он дал обещание: „пойду, и уготовлю место вам, и опять приду и возьму вас с Собой“ (Ин.14:2:3), показуя, что для святых доступно будет и само небо, и научая, что для любящих Его уготованы вышние обители. Напротив, решившимся неверовать в Него справедливо и необходимо говорит, что *„куда Я ухожу, вы не можете прийти“*. Разве тот, кто не возлюбил очищения через веру, может когда-либо последовать за Всесвятым Христом? Или каким образом тот, кто ещё осквернён и не смыл нечистоту своих страстей, может быть вместе с Человеколюбивым Владыкой? „Какое общение у света со тьмой“ (2Кор.6:14), по слову Павла? Напротив, святыми, пола-

–263–

гаю, должны быть желающие говорить Всесвятому Богу: „привязалась душа моя (в след) к Тебе“ (Пс.62:9).

Такой смысл, полагаю, и теперь вполне соответствует толкуемому изречению. Но если это место надо исследовать точнее и всесторонне и к сказанному присоединить опять и ещё

другое нечто, то не замедлим сделать и это. „Куда Я ухожу, *вы не можете прийти*.“ Как истинный Бог, Я не удалён ни от чего, всё наполняю и присутствую во всём, но преимущественно живу на небе и с особенной приятностью обитаю среди святых духов. Но так как Я есмь и человеколюбивый творец всего, то не мог допустить гибели Моих творений. поскольку Я видел, что человек идёт к совершенной гибели и вследствие греха подпадает смерти, то подобало подать наконец руку помощи лежавшему и всячески помочь побеждённому и падшему. Как же иначе можно было спасти погибшее? Надлежало, чтобы к болящим пришёл врач, к умирающим явилась жизнь, с находящимися во тьме обитал свет. Но вам, как людям по природе, было недоступно взлететь на небо и жить там вместе с Спасителем. Поэтому Я Сам пришёл к вам, ибо часто слышал вопли святых: „Господи, приклони небеса Твои и сними“ (Пс.143:5). И вот Я сошёл, говорит, преклонив небеса, ибо иначе вам невозможно было надеяться прийти туда. Пока Я ещё допускаю сожителство с вами, сильнее стремитесь получить жизнь, и доколе присутствует у вас Обладающий силой и властью миловать, очищайтесь через веру, ибо Я уйду или снова вознесусь туда, куда *вы не можете прийти*. А если уже несвоевременно и запоздало и будете искать Подателя спасения, то не найдёте. Легко

—264—

видеть, что должно следовать отсюда. Вы умрёте, конечно, во грехах и, отягчённые прегрешениями своими, скорбные сойдёте наконец в темницу смерти и будете нести там наказание за столь продолжительное неверие. Итак, будучи благ и весьма человеколюбив, Спаситель страхом пред будущими бедствиями побуждает Иудеев, даже вопреки их воле, ко спасению.

VIII. 23. И глаголаше¹²¹⁷ им: *вы от нижних есте, Аз от вышних есмь*.

Опять может быть скажет кто-либо из имеющих любознательный ум и обыкших углубляться в божественные созерцания: что побудило Господа нашего Иисуса Христа, только что провозглашавшего Иудеям и говорившего: „Я ухожу и

будете искать Меня“, как бы по какой необходимости присоединить: „вы от нижних есте. Я от вышних есмь.“ Но хотя эти слова по-видимому и не имеют близкой связи с предшествующими, однако ж в них скрывается глубокая мысль.

Как Бог, Он не имел нужды, по словам самого божественного евангелиста Иоанна, „дабы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам узнавал, что было в человеке“ (Ин.2:25), так как „проникает до разделения души и духа, сочленений и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные“ (Евр.4:12). Не неведал Он поэтому и глупые мысли Иудеев, кои, по своему грубому и тупому уму, услышав от Спасителя слово „ухожу“, безрассудно подумали, или что Он убежит куда-либо, оставив Иудею, или что Он говорит нечто такое: доколе Я

—265—

остаюсь и жив, уверуйте, дабы таким образом не пришлось и умирать, ибо ὑπάγω может иметь и такое значение. И удивительного ничего нет в том, если Иудеи впали в такое безрассудство, что думали о Христе нечто подобное. Ведь они не знали, что Он есть Бог по природе, но, смотря на одно только земное тело Его, считали одним из подобных нам человеков. Поэтому то, поражая их, Спаситель и говорил: „вы по плоти судите“ (Ин.8:15).

Таким образом, отклоняя их от таких ребяческих и низменных мыслей, снова научает их, что они помышляют это не о ком-либо из сотворённых и смертных людей, но о Том, Кто истинно рождён свыше и от Бога Отца. Поэтому отнюдь не Мне, говорит, приличествует умереть и бежать, ибо „Я – свыше, то есть Бог от Бога, ибо то, что выше всего, есть Бог, – но вам это всего более должно подобать, ибо вы – снизу, то есть имеете природу, подверженную смерти и подлежащую тлению и ничтожеству. Итак, обо Мне, говорит, не помышляйте ничего подобного и оставьте свою слабость, ибо рабское не равночестно Владыке и то, что снизу и от земли – Тому, Кто свыше и от Бога Отца рождён.

А что „свыше“ означает здесь рождение Сына от Бога Отца, в этом убедит нас такое мудрое рассуждение. Взятое в местном

значении „свыше“ очевидно значит „с неба“. Но ведь у Сына не было бы никакого преимущества перед низшей и подчинённой Богу тварью, если бы Он пришёл только с неба, так как и многие из ангелов, посылаемые на служение, приходят вниз, управляют свыше чем-либо на земле и нисходят с неба. Это свидетельствует нам Сам Спаситель в

–266–

словах: „истинно – истинно говорю вам; узрите небо отверстым и ангелов Божиих восходящими и нисходящими на Сына Человеческого“ (Ин.1:52). Если таким образом и ангелы нисходят свыше с неба, то зачем же напрасно возвышает Себя Христос, усвоив Себе, как некое великое преимущество пред всею тварью, Своё пришествие, как говорит, „свыше“? Но ведь без труда и усилий вполне очевидно, кто есть по природе Единородный и что такое созданные Им ангелы.

Итак, слово „свыше“ необходимо должно иметь не общее значение „с неба сходить“, но указывать на то, что Сын воссиял из Превышней и Превосходящей всё Природы. Поэтому и слово „свыше“ в отношении к одному только Единородному указывает на то, что Он от Бога по природе, и ни на что другое. Ведь из всех существ, о коих говорится, что они суть и существуют от Бога, Сыну принадлежит ещё и то пред всем преимущество, что Он существует как *рождённый из самой сущности Отца*, а не как созданный подобно тварям.

Глава IV. О том, что Сын есть Бог по природе, не имеющий совершенно никакого подобия с тварью, поскольку это касается до Его существа

VIII. 23. Вы от сего мира¹²¹⁸ есте, Аз несть от мира сего¹²¹⁹.

Весьма ясно показал здесь, что надо разуметь под „свыше“ и что – под „снизу“. И так как Господу нашему Иисусу Христу было вполне естественно

–267–

знать, что фарисеи могут придать этим выражениям чувственный смысл, понять эти „свыше“ и „снизу“ в местном значении и отсюда впасть во многие ложные мысли, то Он считает полезным снять с этого изречения всякую

прикровенность и неясность, ещё раз и ещё яснее изложив им то, что высказал загадочно. „Вы, говорит, *от сего мира есте*“, то есть „снизу“, – „Я не (есмы) *от сего мира*“, а это значит „свыше“. Бог превосходит всё тварное не в отношении местных высот, ибо глупо и совсем неразумно бестелесное представлять пространственным, – но Он возвышается над тварью неизреченными преимуществами природы. Такое (божественное) существо усвояет Себе Логос, называя Себя не делом (тварью), но плодом и рождением (Сыном).

Замечай, что, как оказывается, не говорит: „свыше Я произошёл и сотворён“, но: „есмы“, дабы показать и то, откуда Он, и то, что вечно сосуществовал Своему Родителю, ибо Он есть „сущий“, как и Отец. А будучи „Сущим“, каким же образом не был и вечно сосуществующим „Сущему“, пусть на этот вопрос отвечает безумие иномыслящих.

Но враг истины выставит против нас такое возражение: „Христос сказал не просто только „Я не (есмы) *от мира*“, но присоединил ещё „сего“, чем со всей точностью показал, что и другой ещё есть мир духовный, из которого Он может быть“.

Но, стало быть, Сын оказывается среди творений, – ведь такое следствие вытекает из твоей речи, – и Творец помещается в разряд существ, имеющих тварную природу. И, приписав Ему ангельское и раболепное достоинство, ты, быть может, считаешь себя свободным от обвинения в богохуль-

–268–

стве? Или не знаешь опять, что если ты и усвоишь Ему самое высшее состояние и положение, какое только можно представлять у святых ангелов, – если и признаешь Его бытие превышающим всякое начало и власть и престолы, но будешь считать Его тварным: ты однако ж нисколько не менее оскорбляешь Его? Для Единородного никакого значения конечно не будет иметь в отношении достоинства Его преимущество над другими, как скоро Он представляется созданным, ибо слава Его состоит не в первенстве над другими тварями, но в том, что Он не тварен и как Бог существует от Бога по природе. Ты же напротив, – явившегося от Бога, и потому Бога, опять причисляешь к тварям и считаешь частью мира, хотя бы то и не

этого, а другого (мира), ибо в отношении тварности это различие миров не будет иметь никакого значения.

Потом: неужели ты не стыдишься причислять Логоса, сопредседящего Родителю, к служителям и предстоятелям Божиим? Неужели не слышишь слов Гавриила к Захарии: „Я – Гавриил, предстоящий пред Богом, и послан говорить с тобой“ (Лк.1:19)? Или ещё и слов Исаии: „я видел Господа Саваофа, сидящего на престоле высоком и возвышенном, и Серафимы стояли вокруг Него“ (Ис.6:1–2)? И удивительное дело: пророк видел Сына, и называл Его Господом Саваофом, и представляет Его в качестве Царя, окружённого служащими Ему вышними Силами. А что он созерцал славу Единородного, об этом ясно засвидетельствует премудрый Иоанн в словах: „сие же сказал Исаия, потому что видел славу Его и говорил о Нём“ (Ин.1:41). Вот почему и божественный Павел, от сидения Его рядом с Богом и Отцом и от

–269–

названия Его Сыном по природе приходя к точнейшему восприятию этой тайны и получая о ней созерцательное познание, говорит: „ибо кому сказал из ангелов когда: Сын Мой (еси) Ты“, очевидно Бог и Отец, „Я днесь родил Тебя“ (Евр.1:5)? Ведь в слове „Я родил“ указывается на то, что Сын существует от Бога как Бог природой. И опять: „кому же сказал когда из ангелов: седи одесную Меня?“ (Евр.1:13). И говоря это, он отнюдь конечно не обвиняет Бога и Отца в том, что Он может совершать что-либо несправедливое, или что Он бесчестит природу ангелов, когда заставляет чтить её на втором месте после Сына. Иначе чтобы препятствовало, может сказать кто-либо, если Бог и Отец справедлив и благ, и природу ангелов соделать приседящей Себе, как скоро Сын всецело находится среди тварей и однороден с ними в отношении тварности, хотя бы и превосходил присущую им меру (достоинств) какими-либо другими преимуществами, подобно тому как (превосходят) они (ангелы) нас (людей)? Но не несправедлив Бог и Отец, повелевающий ангелам предстоять (Себе, в качестве слуг) и это достоинство дающий их природе, а Своего Сына имеющий сопредседящим (Себе), как скоро ведал, что собственное Его

Рождение (Сын) есть Бог по природе и не чужд Его существа. Каким же образом Он может быть тварным и из мира тварного, а не наоборот – обладать тем, что свойственно Истинному Богу, то есть быть выше всего, мыслимого и считающегося существующим во всём мире?

А как вы указываете, как на что-то важное и непреодолимое на то, что Христос сказал выразительно: „Я не от мира сего“, и утверждаете, что

–270–

посредством этого „сего“ указывается нам на другой мир, откуда и Он Сам, то посмотрим опять, не опираетесь ли вы на гнилые умозаключения и склоняетесь к таким рассуждениям и мыслям одним только легкомыслием своим. В самом деле, „сей“, или „сего“ и подобное употребляется вместо имени и есть указательное местоимение, но отнюдь конечно не содержит в себе необходимого указания на „другого“. Так например блаженный Варух, указуя нам на единого и единственного Бога, говорит: „Сей Бог наш, да не считается другой с Ним“ (Вар.3:36). Если бы „сей“ указывало на „другого“, каким образом другой не был бы признан при Нём? И Симеон праведный, пророчествуя тайну о Христе, говорит: „вот Сей лежит на падение и восстание мертвецов многих во Израиле и в знамение пререкаемое“ (Лк.2:34). Кому же не вполне очевидно, что праведный говорит здесь „Сей“ не для отклонения нас от других лиц, но указывает на единично, так сказать, уже присутствующего и для сего назначенного.

Посему, когда Христос говорит: „Я – не от мира сего“, то употребляет это „сего“ конечно не как являющийся из другого мира, но более телесным образом указывает и определяет в виде как бы двух некоторых мест тварную природу и неизреченную, превышающую всякое существо человеческое. При этом словами: „*вы от мира сего есте*“ даёт видеть, что Иудеи пребывают в месте тварей, а в изречении: „Я не от мира сего“, совершенно отделяет Себя от тварных существ и относит к другому месту, то есть божества. Итак, поставив на вид противоположность между божеством и миром, ме-

–271–

стоимение „сего“ ставит при слове „мира“, а Себя Самого относит к Родившему Его Богу и Превышней Сущности.

„Но отнюдь не окажется, говорят, несправедливым по отношению к природе ангелов Бог и Отец, если уделил им не такую честь, как Сыну. Ведь нисколько не свидетельствует о несправедливости Бога разнообразие тварей или сообщение каждому подобающей ему славы, иначе каким образом мы оказываемся ниже ангелов, хотя и исповедуем Бога справедливым. Поэтому, что мы по сравнению с ангелами, то и ангелы по сравнению с Сыном: они уступают Ему как высшему и наделённому большими достоинствами, чем какими обладают они сами“.

Но вот что, любезнейший читатель, скажем мы опять в посрамление невежественного еретика. Хотя мы и не имеем славы ангелов, так как оказываемся и ниже присущего им благочестия, – и хотя в тварях есть большое разнообразие и различие в обладании большими или меньшими достоинствами, по воле Творца, но самая тварность есть общее всем свойство и в этом отношении отнюдь не может быть одно высшим, другое низшим. Поэтому ничего нет удивительного в том, что ангел преимуществует пред человеком в славе и чести, как и архангел пред ангелом. Но при этом мы не найдём, чтобы какой-либо из тварей была присуща возможность возвышаться до славы Самого Творца всего. Ничто тварное не может быть Богом по природе, ни рабское – равночестным Владыке, восседать одесную Его и соцарствовать с Ним. Какой же в таком случае мерой чести будет боголепное достоинство для Сына подобно нам тварного

–272–

и (только) из духовного мира? Каким образом однородное с тварями может возвыситься до славы, равной с Богом по природе, хотя Бог говорит: „славы Моей другому не дам“ (Ис.42:8)? А за что, скажи мне, диавол отпал от небесных обителей? Разве в том состояла вина его, что он возжаждал такой славы, какая подобает тварной природе, но только в высшей и большей мере, чем в какой он обладал ею? Или же, напротив, в том, что он дерзнул сказать: „буду подобен

Вышнему“ (Ис.14:14)? Ведь Он вообразил, что создание может возвыситься до природы Создателя и соделаться сопредстольным Вседержителю Богу. Поэтому и пал, как молния с неба, по написанному (Лк.10:18). Ты же, столь безрассудно и неосторожно нападая на нас, не придаёшь никакого значения тому, что Сын, будучи (по твоему мнению) из некоего подобного нам (тварного, но духовного) мира и потому частью творения, в качестве чести призывается от Бога и Отца к сидению с Ним (на божеском престоле), – и эту честь (по твоему мнению) доставляет Ему отнюдь не Его существо, требующее подобающего ему и соответствующего достоинства. Ведь если это так, как болтаете вы, то Он только в качестве благодати приемлет то, что выше твари. Прочь от такой хулы, человек! Не так мы будем думать, не дай Бог! Веруем, что ангелы и архангелы и ещё высшие их силы удостоены различной чести по воле и всемогуществу Всемудрого Бога, определяющего справедливое решение о каждой твари. Но не будем думать, что среди них находится и Сын по природе. Не в качестве благодати и как дар имеет Он Свою (сыновнюю) славу, но потому, что Он есть из сущ-

h6C (Продолжение следует).

Введенский А.И. К вопросу о методологической реформе Православной догматики¹²²⁰: [Из возражений на: Малиновский Н.П. Православное богословие. Ч. 1–2. Диспут 9 апреля 1904 г.] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 179–208 (3-я пагин.)

–179–

Область Вашей темы, о. протоиерей, или, точнее, – так как тема у Вас строго не ограничена, – наука, в области которой Вы трудились над диссертацией, до некоторой степени близка и мне. Не потому только, что Православная Догматика близка всякому православному христианину и что область этой науки, в некоторых пунктах, соприкасается с моими специальными занятиями философией, но и потому, что это был мой первый, сколько-нибудь серьёзный, умственный интерес.

Ровно двадцать лет тому назад, в 1884–5 учебном году, мой уважаемый коллега по оппозиции, проф. А.Д. Беляев, дал студентам третьего курса для семестрового сочинения, между другими темами, и такую: „Сравнительная оценка догматических систем преосвященного Макария и архимандрита (вскоре потом епископа) Сильвестра“. Я выбрал эту тему и очень ей заинтересовался¹²²¹.

Живо помню и доселе то неожиданное впечатление, какое от этого поучительного сравнения двух догматик у меня получилось тогда: точно бы в удушливую комнату ворва-

–180–

лась струя свежего воздуха и повеяло бодростью и простором... Впечатление естественное и вполне понятное! После так называемой „маленькой Догматики“ митрополита Макария, по которой и я учился в семинарии, с её бесконечной рубрицистикой и мозаикой текстов, с её безукоризненными, но как бы застывшими формулами, было, конечно, крупным шагом вперёд, на пути к расширению умственных горизонтов, ознакомление уже и с „большой“ Догматикой того же автора. Но

преосвященный Сильвестр, с повсюду у него проступающим стремлением одухотворить и осмыслить догматические формулы, переработать их в одну органически-связную систему цельного знания, был тогда для меня положительным открытием: совершенно новые горизонты, интересы и духовные притяжения!

С летами этот мой тогдашний юношеский энтузиазм, конечно, значительно ослабел. Я понял, что классическое творение митрополита Макария есть не только исторически-необходимый момент в развитии нашей православно-русской догматической науки, но и дидактически весьма пригодное руководство, что бы ни говорили против него. Ибо ведь для того, чтобы позднее, в зрелые годы войти в разумение духа науки, необходимо сначала, в юношеские годы, как говорят „на свежую память“, усвоить, с возможной твёрдостью и отчётливостью, *формулы*, эту своего рода азбуку Догматики, – подобно тому, как, прежде чем перейти к чтению классиков, необходимо сначала усвоить „на память“ возможно большее количество вокабул и грамматику того или другого языка, на котором предстоит читать. Однако, с другой стороны, как при изучении языка дело не в вокабулах, этимологии и синтаксисе самих по себе, так и здесь, – дело не в формулах самих по себе, но в том духовном содержании, которое в эти формулы заключено. И вот вся задача сводится именно к тому, чтобы освободить дух и истину из её словесной оболочки. И вот достижению именно этой-то задачи, – таково моё убеждение и доселе, – „Система“ преосв. Сильвестра, при всём несовершенстве её обработки и цитации, содействует гораздо больше, чем „Система“ митрополита Макария. В сравнении с последней, я и тогда считал и теперь продолжаю считать первую крупным шагом вперёд.

–181–

Понятно из сказанного, с каким интересом и взялся за Ваше *Догматическое Богословие*. Мне хотелось из него узнать, успело ли уже сказаться, на разработке школьных руководств и пособий для изучения у нас Догматики, не сомневаюсь плодотворное, влияние труда преосв. Сильвестра и что вообще

сделано в этой научной области за двадцать последних лет. Увы! с самого же начала мне пришлось пережить довольно разочарований, – если не прямо, как говорят, „обман ожиданий“.

При чтении *первой части* Вашего Догматического Богословия, я снова почувствовал на своей голове как бы железный обруч, след от которого остался от изучения „маленькой Догматики“ митрополита Макария и который сжимал и давил её *теперь* тем сильнее, – до боли, до дурноты. Опять та же, „макариевская“, рубрицистика и мозаика. Тоже успокоение на формулах, без заметных усилий проникнуть в смысл, дух и истину догматов, что и там. При чтении *второй части* Вашего труда это первоначальное впечатление, правда, в значительной мере исправилось, но не окончательно. Кости, мёртвые кости, „духа же в них не бяше“...

Сознаю, конечно, и ни на минуту не забываю, что нельзя Вам *одному* вменять в вину то, в чём повинна, прямо или косвенно, стойкая вековая традиция школы. Но не могу не выразить недоумения относительно оказанного вами – самым делом – предпочтения преосв. Сильвестру митрополита Макария. Что здесь, в этом предпочтении: власть ли невольных симпатий и антипатий, или сознательно-критическое отношение к делу?

Я не специалист науки, к области которой относится ваша диссертация, и поэтому не буду, да и не могу входить в детали и тонкости, проверять цитаты, касаться вопроса о степени зависимости Вашей от источников и т. д.: всё это я предоставляю компетентной оценке моего почтенного коллеги по оппозиции. С своей же стороны, ставлю себе несравненно более скромную задачу: не столько в оппозицию к Вашему труду, сколько *по поводу* его, я предложу здесь несколько соображений общего, частнее *методологического* характера. Цель этих замечаний показать, что наступило, кажется, и для нашей православно-русской догмати-

–182–

ческой науки время сознательной и последовательной методологической реформы и именно – в линии стремлений

позднейшего из двух названных выше догматистов, преосвященного Сильвестра.

I. Методологический принцип

Понятие о догматах на стр. 9 вашей книги (I-й части) Вы определяете таким образом:

„Догматы суть богооткровенные *умозрительные* истины, содержащие в себе учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые православной Церковью, как непререкаемые, неизменные и обязательные для всех верующих правила веры“.

В Вашей книге приведённая формула напечатана вся курсивом. Но я подчёркиваю в ней лишь одно слово „умозрительные“, которое, на мой взгляд, поставлено в формуле чрезвычайно шатко. Скажу больше: мне кажется, что, с своей точки зрения, Вы ни в коем случае не будете в состоянии отстоять его законность или, как принято говорить, его логическую правоверность в формуле. В самом деле, сделаем в Вашей книге дополнительные справки. На стр. 4-й у Вас сказано: „из всех христианских истин догматами называются те..., которые содержат учение о Боге и отношении Его к миру“. Не имею побуждений оспаривать это замечание: и богословие, как другие науки, должно, конечно, отграничивать свою православно-христианскую *метафизику* (=Догматику) от своей *морали* (=Нравственное Богословие), от своего *учения о праве* (=Каноника) и т. д. Но если таков именно смысл выражения „умозрительные истины“, то, очевидно, что, рядом с раскрытым указанием в Вашей формуле (стр. 9) на это, так сказать, научно-территориальное отграничение областей богословского знания („истины, содержащие в себе“ и т. д.), он является в ней совершенно-излишним, – плеоназмом. Вы могли бы, то есть Вам оставалось бы, как единственная, при таком условии, возможность, отстаивать термин, в его прямом и собственном смысле, то есть в смысле истин, для ума вполне прозрачных, так сказать, духовно-проницаемых, *зримых*

–183–

умом. Но на это, к сожалению, Вы не имеете логического права. Ибо настойчиво и повторно Вы напоминаете в своей

книге, о том, что „догматы суть истины веры и должны быть усвояемы верой“ (стр. 4), так что „убеждение в их истинности основывается не на каких-либо опытных или рассудочных (=умозрительных) данных, а на доверии к свидетельству о них откровения“ (стр. 29). Как видим, все это очень решительно, – хотя, со свойственной Вашим книгам шаткостью научной формулы, Вы и оговариваетесь ниже (стр. 32), что „вера и значение по существу своему неотделимы“, что „в основе всякого познания лежит вера“, что „вера христианская не есть только внутреннее состояние (?) человека, но и высочайшее рациональное (?) учение“, что, поэтому, от нас „требуется разумное и сознательное усвоение веры“ (стр. 30) и т. д. Все эти ограничения, кроме приведённого выше, – повторяем достаточно решительного, – положения, снимаются ещё более решительным и категоричным заявлением Вашей книги: „Догматическое Богословие должно находиться в подчинении составленным Церковью образцам и исповеданиям веры“ (стр. 39). Значит, доверие к свидетельству откровения, во-первых, и подчинение церковным образцам, во-вторых. Ставлю здесь точку и подвожу итог: термин „умозрительные“ должен быть изъят из Вашей формулы, не только как излишний, раскрытый дальше, и притом двусмысленный (уж если здесь нужно какое-либо слово, то „теоретические“), но и как вносящий в формулу, без надлежащих разъяснений, мысль, ей не только чуждую, но с ней даже и несовместимую. Напротив, в конце формулы должна быть сделана соответствующая добавка, с которой вся формула – и это с Вашей точки зрения – должна быть прочитана так: „догматы суть богооткровенные истины, содержащие в себе учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые православной Церковью, неизменные, обязательные для всех верующих и принимаемые ими по доверию к авторитету св. Писания и по силе подчинения Церкви, правила веры“.

Смею думать, что, изменив Вашу формулу, я лишь точнее и строже выразил Вашу же собственную мысль. Если же Ваше понимание догматов именно таково, как я уста-

–184–

новил, то о методе¹²²² Вашей Догматики можно было бы догадаться и без ознакомления с ней: сначала свидетельства Писания, потом свидетельства Отцов, наконец – соображения разума, которые признаются „уместными“, особенно для опровержения ложных учений, так как и Церковь не только „не чуждалась“ их, но даже „охотно ими пользовалась“ (стр. 39). Соответственно этому, и задача Догматики сводится Вами лишь к „систематическому изложению христианских догматов“ (стр. 2). Правда, в другом месте (стр. 9 и 37) Вы как будто несколько расширяете эту задачу: „изложение в системе, выяснение, научное обоснование догматов“, при „последовательности, возможной полноте и ясности“, – вот задача и, так сказать, идеал Вашей Догматики. Но какой смысл имеют эти нерешительные и шаткие формулы, это всего яснее показывает Ваше же собственное замечание, к сожалению затерявшееся под строкой (стр. 30): „другие науки начинают с анализа и восходят к синтетическим понятиям, как искомому выводу, найденному аналитическим путём, Догматика (и вообще Богословие) следует обратным путём, – она принимает и должна принимать исходным пунктом истины уже готовые, данные в откровении, содержание которых раскрывает путём анализа...; другие науки в своих исследованиях руководятся шаткими соображениями ума человеческого, часто не знающего пределов своей пытливости, догматические же исследования подчинены положительному учению откровения и Церкви“. Вот и обоснование! Анализ формул из св. Писания и церковных вероопределений!.. И действительно, Вы идёте именно этим путём. Справка, обширная и обыкновенно точная, в авторитетных источниках и анализ. Разума, правда, и Вы „не чуждаетесь“ и даже „охотно им пользуетесь“. Но всё же он у вас загнан куда-то в тёмный уголок... Так было и у преосв. Макария.

Вообразите, теперь, что богослов Вашей или, безобиднее, нашей, „макариевской“, выработки, попадает, – ну, поло-

–185–

жим, хоть на Петербургские Религиозно-философские собрания. Между ним и участниками этих собраний мог бы состояться „размен мнений“ приблизительно вроде следующего:

Богослов. Вот догмат (какой – это всё равно). Вот истина, хранимая, определяемая и преподаваемая Церковью.

Собеседник. Не приемлю, потому что не понимаю.

Богослов. Но она, эта хранимая Церковью истина, для вас обязательна. Она, во-первых, содержится в писании (начинается перечень свидетельств сначала Ветхого, потом Нового Завета) и в Предании (перечень святоотеческих свидетельств). Да и разум: он, хотя..., однако и т. д. В общем, из всех этих сводок получается *некоторый устойчивый результат...*

Собеседник. Верно. Но этот, всем богословским авторитетам, общий результат, итог или осадок мысли есть нечто каменное, твёрдое и сухое, даже мёртвое. Это какая-то таблица умножения, мучительная „магия слов“: доказано, как теорема, но тому, кто доказывает, хочется в благодарность... размножить книгой, при помощи которой он доказывает, голову... Мёртвая догматика это – старая прислуга, которая не пускает нас к Хозяину, Жениху – Христу, зовущему на пир веры...

Диалог не сочинённый. О, к сожалению, нет! Он взят почти дословно из подлинных „протоколов“ собраний. И взята лишь одна сотая сказанного. Но и эта сотая доля – как она ужасна!

Но что же, спросите, делать?.. Не наша, скажете, вина, то есть не наша личная, а историческая, традиционная... Увы! – до некоторой степени и наша. Богослов нашей эпохи не может уже говорить, как мог бы говорить богослов полстолетия или даже четверть века тому назад, не может уже успокаивать себя ссылкой на традицию. Есть и в нашем богословии пионеры новых путей. Преосв. Сильвестр один из них. Догматы, сказал он, не формула, а сила и дух и задача догматики – проследить исторически, как они являли в себе и собой дух и силу, слагаясь мало-помалу и в определённые формулы, составляющие как бы капитализацию или конденсацию (не его термины) их. Именно в этом направлении делает свои поиски и охваченная

–186–

исканием „новых путей“ современность. Она не прочь видеть в догмате нечто кристаллическое и законченное. Но этот кристалл должен быть как бы живым, постоянно исходящим из

того горнила, в котором вечно живёт не потухающий огонь религиозности, религиозной мысли и жизни. Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна поэтому постоянно как бы заново создавать догматы, претворяя тёмный уголь традиционных формул в прозрачные и самосветящиеся камни истин веры. Современность ждёт от Догматики внедрения в отпавшую от Бога мысль мыслей Божиих, – тех Божественных начал духовного, частнее умственного нетления (ибо есть *и такое* нетление!), которые противодействовали бы распаду нашего духовного организма и вовлечению его в круговорот низменных притяжений эмпирического, позитивистического и материалистического характера.

Таким образом, обращённое к современным богословам требование одухотворить догматические формулы, разыскать и восстановить под „каменным“ христианством живое, „растительное“, идут не мимо нас и, в частности, наше православно-догматическое Богословие могло бы найти здесь для себя обширное поприще для новых замыслов и начинаний, для освежающей и плодотворной работы. Сознаю, конечно, что пожелания подобного рода легче высказывать, чем осуществлять и что, если возможно вообще их осуществление, то отнюдь не единоличное, но совокупное и преемственное – усилиями целого ряда или, точнее, поколения учёных. Но вопрос пока не об осуществлении и даже не об осуществимости, а лишь о возможно ясном и отчётливом сознании новых задач, нового принципа и метода.

И вот мне кажется, что метод, который удовлетворял бы вместе и требованиям исторической точности и запросам времени, который бы соблюдал законные права разума при полном уважении к авторитету Св. Писания и Предания, который бы, словом, отвечал разом и задачам строгой научности, и задачам апологетики, и даже задачам внутренней миссии, всё настойчивее и настойчивее заявляющей о себе именно в наше время, – что такой метод есть именно метод генетический, на путь которого в своё время

–187–

встал преосвящ. Сильвестр, хотя и прошедший им, к сожалению, не совсем решительно.

Мне нет, конечно, надобности, говорить о том, что называется в логиках „генетическим“ методом установки понятий, теорий, теорем и т. д. Напомню лишь одно из главнейших его преимуществ: с его помощью, мы можем проследить, как вносятся в понятие его элементы и, таким образом, в каждом из них дать себе отчёт, уяснить логическую правомерность или по крайней мере, этико-психологическую мотивировку его постановки в сознании, – если уж мы не можем, по характеру элемента, сделать его прозрачным. Нет сомнения, что этот метод уместен и в Догматике. Ибо, хотя догматы суть истины откровенные, однако степень, так сказать, их открываемости обусловлена законами психологическими, почему откровение и совершалось „многочастно и многообразно“. Нужно только, чтобы догматисты сознали и, так сказать, *прочувствовали*, – для чего в современных религиозно-философских веяниях есть много поводов и побуждений, – необходимость применения именно этого метода.

Но теперь дальнейший вопрос: где лежит точка отправления для возможной генетической конструкции догматов?

Богословы обыкновенно повторяют, – и Вы это неоднократно делаете в своей книге, – что догматы могут быть усвояемы только верой. Что это значит и в чем именно заключается это „усвоение верой“? Что такое это „уводящая“ вера?

Вера, по известному определению, есть уверенность, – уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем. Отнюдь не посягая на это определение (не имею к этому ни малейших побуждений), замечу лишь, что оно берёт, психологический акт веры лишь в моменте его *завершения* (акт состоявшийся), но *не в процессе усвоения*, который, поэтому, остаётся для нас в этом определении тёмным. Уверенность, антиципация (*πρόληψις* Климента Александрийского) и т. д., – все это, как уже *завершённый* акт, как состоявшийся духовный синтез, закрыто

(как и всякий вообще синтез) покровом тайны (духовное *претворение*, если не целое *ново-творение*). Проникнуть в эту тайну мы можем лишь через

–188–

анализ. И вот он-то нам открывает в акте веры (взятом не в завершении, а в процессе) три следующие элемента: 1) волевой элемент – постулат; 2) логический элемент по преимуществу элективный, – предварение истины и отвержение заблуждения и, наконец, 3) элемент чувства, показывающий степень соответствия или несоответствия, гармонии или дисгармонии утверждаемой актом веры истины со всем строем нашей жизни. Вера есть поэтому фактор духовной биологии: я хочу такой, а не иной истины, как условия моего существования, могу понять и принять только такую истину, *удовлетворён* только ею. Это – форма, и притом напряжённейшая, борьбы за моё духовное существование. Постулат и вместе критерий. С ним и только с ним я прохожу всю область доступного мне ведения, естественного и откровенного, и одно принимаю, а другое отвергаю лишь во имя его. Над ним ничего нет. Это – самоочевидность в троякой форме. И если бы я поставил что-либо выше её, то я подписал бы свой собственный смертный приговор. Здесь права знания и веры, логики и биологии – в широчайшем смысле слова – совпадают.

И вот здесь-то именно и должен лежать отправной пункт для Догматики, как, впрочем, и для всякой другой науки: это – аналитика естественных запросов духа относительно той или другой истины. Сюда, в эту аналитику, с удобством мог бы войти и элемент сравнительно-исторический, и психологический, и критический. Результат, – так относительно всякой истины, какую бы мы ни взяли, – будет неизбежно двойственный: «вечное „да“ в одном отношении и вечное „нет“ в другом», – как у Карлейля в его *Sartor Resartus*.

Здесь выступает второй момент метода: авторитетные свидетельства из книг св. Писания. Но при этом, – весьма важное отличие генетического метода, – справки должны быть приводимы не иначе, как в освещении с точек зрения исторической, бытовой и психологической. Ведь Слово Божие

всегда есть ответ на запрос, – на вечный запрос человеческой души, преломлённый через среду и эпоху. Количество текстов здесь не много значит. Главное их умелый подбор и освещение. Догматисты „макариевской“ формации очень погрешали и погрешают в

–189–

этом отношении (и Вам этот грех далеко не чужд). Они идут вопреки великому современному принципу умственной экономии и всегда чаще дают во многом (многочисленных текстах) очень мало, тогда как названный принцип учит как раз обратному – в малом давать многое. И вот здесь-то именно особенно незаменим для догматиста генетический метод: он даёт принцип выбора между бесконечным „облаком“ авторитетных свидетелей, согласно которому (принципу) нужно вносить лишь те из свидетельств, которые обогащают понятие новым элементом и возводят нашу мысль на высшую ступень, а саму истину, так сказать, в высшую потенцию. Если при этом и не окажется *внешней* полноты, в смысле перечня по возможности всех текстов, то будет достигнута полнота *внутренняя*, то есть будет генетически установлено исчерпывающее понятие, во всех его *существенных* моментах.

Тоже и относительно святоотеческих свидетельств. И здесь опять не всё необходимо выводить на справку, но лишь то, что обогащает понятие новыми элементами, так чтобы возможно полнее исчерпывалась сфера понятия. Значит, и здесь отнюдь не мозаика текстов, но органический рост понятия. Многократное повторение, с разными не существенными вариациями, одного и того же или даже просто однородного при этом было бы не только совершенно излишне, но даже и вредно. Напротив, внесение отдельных, пусть даже сравнительно редких, но характерных штрихов как нельзя более содействовало бы логическому оформлению, так сказать *втелесению истины*.

Итак, генетический метод рекомендует идти обратным путём, сравнительно с тем, каким, вслед за другими догматистами „макариевского“ типа, идёте Вы. И нетрудно заметить, что при нём догматист не только в большей мере

удовлетворял бы великому принципу сохранения или экономии умственной энергии, для себя и для других, – это лишь формальное преимущество, – но давал бы и качественно лучшее содержание. Ибо при этом методе, и только при этом (во всяком случае, не при том, каким руководствуются догматисты „макариевской“ выработки), догматы в буквальном и собственном смысле оказывались бы, во-первых, истинами *живыми*, идущими на встречу жи-

–190–

вым запросам естественной мысли, и во-вторых – истинами *умозрительными*: может быть, не все элементы оказались бы при этом логически прозрачными, но все, без сомнения, были бы поставлены отчётливо и с мотивировкой.

Но что же, – быть может спросят меня, – останется, в таком случае, от догматов, как истин откровенных, определяемых, хранимых и преподаваемых Церковью? Не превратятся ли они, волшебством этого „генетического“ метода, в самые обыкновенные, „естественные“ истины?

Отнюдь нет. И с генетической точки зрения они останутся, – и даже, пожалуй, скорее и больше, чем со всякой другой, – тем же, что они и суть. А суть они:

Во-первых, *Божественный ответ на человеческий запрос или даже прямо вопрос*, Божественное „ей, ей, аминь“ в ответ на человеческие чаяния, прозрения, предварения (антиципацию) истины. С генетической точки зрения этот, так сказать, ответно-вопросный характер догматов выступает как нельзя более ясно, а через то с очевидностью почти осязаемой, выступает *необходимость* христианства, как богооткровенного ответа на мучительные запросы язычества: ведь язычество, в глубочайших его течениях, есть не что иное, как Гэйнровский юноша, стоящий у берега синего моря, с вопросом о том, „Кто там вверху над звёздами живёт“, а христианство есть Божественно-авторитетный ответ на этот „тревожный“ вопрос.

Во-вторых, догматы суть *свидетельство Церкви*, говорящей языком Св. Писания и Предания, о том, как и почему именно в этих истинах она опознала Божественный ответ на человеческий и, в частности, её собственный, запрос, – почему

именно это, а не иное что, признала за неложное Божественное: „ей, ей, аминь“. И опять именно генетический метод даёт возможность в полноте и совершенстве вскрыть всю так сказать церковную мотивировку, исключаящую всякое сомнение, для постановки истин, как именно Божественных, – во всей полноте мотивов, логических, нравственно-деятельных и вообще жизненных.

Наконец, с точки зрения индивидуально-человеческой, догматы суть, и с генетической точки зрения *оказались бы*, истинами самоочевидными, противоположность которым и

–191–

немыслима, и нежелательна, и внутренне-мучительна, как вносящая дисгармонию: именно таким путём, путём приобщения к разуму Церкви, всего естественнее и проще можно убедиться в том, что догмат есть единственно истинная разгадка и решение тайн бытия и жизни, потому что противоположное недопустимо. Психологическая недопустимость противоположного, включая и немыслимость противоположного, – это, как известно, высший критерий истины, религиозной столько же, как и философской.

Я не знаю, что мог бы, даже самый строгий и требовательный, „научник“ возразить против Догматики, как именно науки, – науки в строгом и собственном смысле, – раз она была бы изложена по этому методу? Во всяком случае, не философ стал бы возражать. Напротив, всякий философ, без сомнения, с живейшей радостью приветствовал бы методологическую реформу Догматики, выполненную в только что указанном направлении. Ибо такая реформа была бы предвестием нарождения и у нас, на Православном Востоке, нового типа Догматики, – Догматики Философской.

Скептики с недоверием относятся к речам и замыслам этого рода. Но я лично не понимаю, какие могли бы здесь оказаться препятствия принципиального характера. Во всяком случае, на мой взгляд, такие препятствия лежали бы не в духе Православия, как именно Правословия, ибо, как говорили славянофилы, оно есть „организм истины“ и организм по преимуществу. Значит, – нечто целостное и связанное, нечто

внутренне единое и живое, именно, если угодно, „растительное“ а не „каменное“. При этом, – что очевидно, – богослову-догматисту не пришлось бы поступаться решительно ничем из специальных основ своей науки.

В самом деле, неподвижный полюс церковного догматизма, Св. Писание, при этом методе удерживается. Оттеняется лишь подвижность, с одной стороны, живых запросов философски непрестанно углубляющейся мысли, с другой – опытно-жизненных прозрений в истину. Но через это только становилось бы лишь всё яснее и яснее, как вечное Божественное „Да“, преодоляя тавтологическое человеческое „нет“, которое с различными изменениями

–192–

проходит через всю религиозную историю человечества, вплоть до современных, вновь зарождающихся, ересей, – как это Божественно „Да“ становится всё более и более приемлемым. Таким образом, при генетическом методе, неизменность догмата оказывается вполне совместимой с подвижностью формулы и притом так, что истина церковного догмата из дали веков могла бы всё ближе и ближе подходить к нам, с нашими новыми запросами, чаяниями и прозрениями.

Мне кажется, что все, научные и жизненные, преимущества сравнительно с традиционным, по существу, эклектическим методом, остаются на стороне именно генетического метода.

А теперь перейдём от разъяснений методологического принципа к частным примерам.

II. Применение принципа

В первой части Вашего *Догматического Богословия* Вы говорите о Боге в самом себе: в отделе первом – о Боге, едином в существе, в отделе втором – о Боге, троичном в Лицах. Отделам этим предпослано нечто вроде гносеологического введения, где Вы касаетесь вопросов о возможности и степени нашего познания о Боге, непостижимости Божества в Его существе и т. д. Изложение довольно тщательное. Источники, то есть существующие у нас курсы Догматического Богословия, а также и некоторые монографии, использованы хорошо. Но... „ничего мы вместе не

сольём“. Эkleктический метод даёт себя чувствовать уже и здесь во всем и повсюду.

Начнём сначала, – с гносеологического введения. Над ним, как его, так сказать, лейтмотив, носится традиционное и, надо сознаться, довольно-таки затасканное хотя и идущее из авторитетных источников, положение, согласно которому „дух наш ограничен, а Бог бесконечен“; „конечное никогда не может обнять бесконечное“: „бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы было постигнуто“ (стр. 82? и т. д. Где пролегает граница между познаваемым и непознаваемым в Божестве – не-

–193–

известно. есть и у Вас приведено – стран. 81 и 89 – место, к сожалению, неясно вами толкуемое, из которого догматистами обыкновенно делается тот вывод, что в Боге познаваема лишь, так сказать, периферическая, обращённая к миру сторона, но не Его собственная сущность. Во всём этом много искусственного, потому что и всё-то вообще отношение к делу здесь совсем нефилософское. Ещё покойный Вл. С. Соловьев остроумно вышучивал этот, как он выражался, „вульгарный скептицизм“, опирающийся на пространственное представление истины.

„Обыкновенно“, – писал он, – „познание истины *по существу* признаётся невозможным на основании предположения, которое в грубой схеме может быть представлено так: есть, с одной стороны, некоторое X, называемое истиной, о котором известно только, что оно есть нечто огромное, – *μεγάλη ἡ ἀλήθεια*, – а с другой стороны, есть нечто по природе ограниченное, или сравнительно малое, называемое человеческим умом, и задача философии, предполагается, состоит в том, чтобы это огромное вместить в этом малом, задача, очевидно, неисполнимая для философа, хотя бы его ум вместительностью своей был подобен шароварам философа Хомя Брута. Словом сказать, *этот вульгарный скептицизм*, ищущий обыкновенно более тонких и прикрашенных выражений, не изменяющих существа дела, *зиждется на пространственно-механическом представлении истины*, познающего ума и отношения между ними. Так как

подобное представление во всяком случае неосновательно, как принимаемое вполне безотчётно, то скептик серьёзный и последовательный должен заявить, что о существовании истины, о познающем уме и об отношении между ними, он ровно ничего не знает, а потому и не может предрешать заранее неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, должен отойти в сторону и посмотреть, что из этого выйдет“¹²²³.

Вот именно! Школьно-традиционное богословие, проникнутое „пространственно-механическим представлением истины“, действительно, должно сделать над собой усилие и,
–194–

перейдя от „вульгарного скептицизма“ к „серьёзному и последовательному“, должно, по крайней мере, пристальнее посмотреть, что делается в соприкосновенных областях знания. А там, – разумею, конечно, философию, – кое-что делается и притом в таком именно направлении, которому Богословие вполне спокойно могло бы подать дружескую руку или, точнее, от которого оно могло бы *принять* дружескую руку помощи.

Именно, не только в Божестве, но и во всякой вообще реальности, современная философия различает, во-первых, мистико-волюнтаристическую природу, которая заявляет нам о себе внутренне, в переживаниях или, если угодно, „откровениях“ (здесь точки соприкосновения философии с религией), на основании которых мы *утверждаем бытие* реальности, и во-вторых – отвлечённо-логическую сторону, на основании которой мы *мыслим* данную реальность в её отношении к другим реальностям, а между прочим и к нам самим¹²²⁴. Само собой понятно, что эти два гносеологические момента, *постановка* предмета и *мышление* о нём, находятся в теснейшем между собой соотношении. Но отвлечённо и методологически их вполне можно обособить, причём каждый из них в отдельности можно развить в особую, органически-связную и законченную, концепцию.

Чтобы показать, что речь идёт здесь не о чём-либо туманно-философском, не имеющем отношения к Догматике, и чтобы приблизить эти философские различения (если угодно, даже

„тонкости“) к обычному богословскому мышлению, я возьму точку отправления у современных представителей живого церковного сознания или так называемой учащей Церкви.

В „речи при наречении“ одного из новопоставленных епископов мы читаем, между прочим, вот что:

„Верю, что Ты со мною, Господи! Не археологическими доказательствами, не филологическими изысканиями, не фи-

–195–

лософскими доводами только я убеждался в Твоей всеблаготворительности и всемогущей деснице. Нет, я зрел Тебя не раз в течении своей жизни (1Ин.3:6). Я даже как бы осязал Тебя (Ио.14:23. Флп.2:5). Ты не раз стучался в двери моего сердца (Откр.3:20). Я знаю, что Ты ближе к человеку, чем окружающий его воздух, ближе его одежде, ближе даже его собственного тела. Бросая беглый взгляд на прожитую жизнь, теперь только особенно ясно вижу я, как Ты не раз касался таинственных струн моего сердца, как Ты влёл меня с раннего детства на путь служения Тебе. Много раз я уклонялся от Тебя, но Ты неожиданно возвращал меня на путь, с которого, думал я, ушёл раз и навсегда“...

Другой епископ, разъясняя в своём глубокомысленном Слове, сказанном с церковной кафедры, в каком смысле Христос называет Себя, Своё учение и житие, *дверью*, сказал, между прочим, вот что:

„Если свойства и законы (разум) природы мы познаём посредством прилежного наблюдения и многообразных размышлений и опытов, то и твёрдое убеждение, что Иисус есть единственная дверь в замкнутое со всех сторон естество Божественного Разума, может образоваться только через богоустановленное деловое соотношение каждой личности с Божественной Волей, изображённой в Писаниях и судьбах Церкви. Ибо как *необозримый мир мы познаём через непрерывное чувство его сопротивления нашему телу, так и свойства Божественной Боли мы можем познать только посредством своей воли: там лабораторией служит внешняя среда – бессознательная природа, здесь лабораторией, местом познания должен быть свой сокровенный внутренний*

мир души, а предметом опыта волевым материалом – характер (Ин.7:17). И тогда неземное происхождение Христова учения и образа жизни откроется прежде всего в его очевидной мучительной противоположности и несогласии с общим стремлением человеческой воли найти удовлетворение в вещах конечных; а продолжительное исправление своей воли Христовым законом, среди испытания бедствиями и телесными удовольствиями, покажет, что Троиственный Творец мироздания открывается во внутреннем нашего существа только при мучительном добровольном подавлении эгоизма

–196–

и увлечений культом низших человеческих потребностей“.

В приведённых извлечениях, которые, очевидно, как нельзя более дополняют одно другое, мы имеем перед собой не только свидетельство об единично-личных *опытах* богопознания, но и указание на *метод*. Конечно, здесь идёт речь о богопознании на почве христианства. Но можно, от этих опытов и при их свете, спуститься и ниже, в глубь естественного богопознания. Повсюду и там мы найдём подобные же, то есть мистико-волюнтаристические приёмы постижения Высшей Реальности¹²²⁵. Повсюду её *переживания и откровения*. И вот на основании всех этих соображений я думаю, что православному богослову никак не следует делать из „догмата“ непостижимости Божества внешний барьер для человеческой пытливости. Совершенно напротив, необходимо тщательным разграничением отвлечённо-рассудочной мыслимости, с одной стороны, и мистико-волюнтаристического постижения, с другой, принципиально снять этот барьер. Современные пионеры „религиозного обновления“ часто упрекают православных богословов в своеобразном богословском позитивизме или агностицизме. И нельзя отрицать того, что фактически, в своём традиционно-школьном преломлении, Православная Догматика, увлекаясь догматикой римско-католической, проникнутой деистическими тенденциями, близко подходила к агностицизму. Но это отнюдь не лежит в её существе и духе. Православные догматы не суть ни путы для мысли, ни кандалы, – и это должно быть очевидным с самых первых страниц её, начиная с учения о

Боге в себе самом, – но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперёд, с исключением опасностей уклонения в сторону и на пути обманчивые...

Если, таким образом, уже по вопросу о существе Бо-
–197–

жием мы должны снять внешний, пространственно-механически полагаемый (по формуле: „конечное не может обнять бесконечное“) предел постижимости, то тем более мы должны это сделать относительно свойств Божиих, доступных познанию и с точки зрения традиционно-школьной Догматики.

И здесь опять источники использованы Вами хорошо. Материал сгруппирован отчётливо. И тем не менее, – и именно благодаря тому, что повсюду слышится напоминание о том, что целесообразнее не усиливать обнять необъятное, – чувствуется неудовлетворённость. Как на специальный недостаток этого отдела следует указать на то, что свойства Божества, как Бесконечного Духа, раскрываются Вами без внимания или разве лишь с очень малым вниманием к соотносительным свойствам духа и вообще бытия конечного. Так, напр., я лично совсем не понимаю, как можно говорить о вечности Божества, не касаясь, и притом, с философским углублением, вопроса о времени?¹²²⁶ Как можно говорить о Его вездесущии, сверхпро-

–198–

странственности или надмирности, не углубляясь в философское учение о пространстве? Как можно говорить о самобытности Божества, не касаясь учения о субстанции, с обычным в философии различением субстанции в собственном смысле и субстанции так называемой атрибутивной (относительной)?.. Как источник особых недоумений, отмечу параграф о „всеблаженстве Божиим“ (стр. 157–158), в котором слабость традиционного метода, довольствующегося общими местами, выступает с особенной ясностью: на мой взгляд, это просто... что-то вроде канцелярской отписки... А между тем

вопрос о „всеблаженстве“, если его поставить в перспективу соприкосновенных вопросов о страдании человечества, особенно же о вечных мучениях, есть труднейший и, замечу, мучительнейший вопрос, волнующий до глубины души.

Во втором отделе первой части Вашей диссертации, в учении о Св. Троице, у Вас слышится тот же методологический лейтмотив, с усиленным ударением, и здесь

–199–

по преимуществу, на непостижимости этой „преимущественнейшей“ тайны, тайны из тайн, а потому та же в сущности и архитектоника отдела. Как и повсюду у Вас, и здесь очень хороша, так сказать, экспозиция темы, то есть изложение учения Св. Писания и Св. Предания, но оставляет очень и очень много желать отношение к вопросам о разумности и жизненном значении догмата.

Что касается первого вопроса, то есть вопроса об отношении к догмату нашего разума, то Вы, как будто, и сами сознаёте, что здесь далеко и далеко не всё обстоит у Вас благополучно. В одном месте, – стр. 338, примечание 2, – Вы сами говорите, что в традиционной Догматике есть по этому вопросу много совершенно излишних и никому не нужных тонкостей: „так как“, – пишете Вы, – „возражение (указанное – одно из многих) делается с точки зрения формального, рассудочного мышления, то с той же формальной точки зрения нередко давался и даётся и ответ на это возражение...: но“ и т. д. Характерное „примечание!“ Я, с своей стороны, добавил бы к нему, что так обстоит дело не относительно только „указанного“ вами возражения, действительно совершенно и насквозь формально-софистического, но и относительно многих других возражений. Всем этим возражениям и „опровержениям“, действительно, давным-давно была бы уже пора отойти в область прикладной логики, в качестве примеров ложных умозаключений и софизмов. Что Вы это сознаёте – это хорошо. Но горе в том, что это сознание не оказывает на Вас никакого воздействия в смысле положительном, то есть в смысле, хотя бы то и косвенного, указания на путь, каким нужно идти богослову, не удовлетворённому формально-логической точкой

зрения на вопрос. Как я уже сказал, Вы и здесь, – и притом неоднократно и повторно (стр. 233, 333, 337:341), – напоминаете разуму о весьма узких пределах его компетенции. Из аналогий Вы без необходимости, сравнительно подробно, останавливаетесь на внешних, хотя и признаёте их недостаточность. Наоборот, на внутренних не останавливаете, как бы следовало, надлежащего и углублённого внимания. Впрочем, и всего-то вопросу „об отношении догмата о Св. Троице к разуму“ у Вас посвящён какой-нибудь десяток страниц (стр. 333–346). Глубочай-

–200–

шие, подлинно-умозрительные и этические, мотивы догмата у Вас затронуты или случайно и вскользь, или же и совсем не затронуты... Почему, напр., Вы не остановились на глубокомысленном, способном сделаться исходным пунктом для последовательного умозрительно-психологического раскрытия догмата, различении, усвоенном, между прочим, и покойным Вл. С. Соловьёвым, „трёх форм бытия духа“: духа *в себе* (идея или индивидуальный характер), духа *в его* (феноменальном) *проявлении* и духа, *утверждающего это проявление*, как своё или духа самосознающего? Почему не использовали плодотворных этико-умозрительных концепций преосв. Антония (Храповицкого) в его известной статье о нравственном значении догмата о Св. Троице? У вас об этом опять-таки можно находить разве лишь вскользь брошенные замечания (стр. 344–345), без надлежащего углубления. Почему не уделили внимания мысли, как всегда тонкой и яркой, Иннокентия Херсонского, находившего возможным уяснить „таинство совмещения Божественных Лиц в одном существе“ указанием на то, что, хотя существо человека одно, но лиц миллионы?¹²²⁷ Почему?.. Да именно по-

–201–

тому, мне кажется, что Вы идёте не генетическим методом, а эклектическим и оказываете вообще мало внимания усилиям позднейшего, в частности современного, церковного сознания, уяснить, для себя и с своей точки зрения, великую тайну...

Ещё менее, чем умозрительная глубина догмата, выступает пред нами в Вашем изложении его жизненный смысл. В параграфе пятидесятом первой части Вашей диссертации Вы крайне сдержанно, чтобы не сказать прямо отрицательно, относитесь к силам естественного разума, как они проявились в языческих религиях и философии. Но Ваши замечания здесь – простите – поверхностны и совершенно лишены исторического значения. Под ними не чувствуется надлежащих исторических справок. Не отрицаю, что по-христианские концепции троичности Божества в языческих религиях, какова, наприм., Тримутри Индуизма, как я разъяснял это в своей книге *Религиозное сознание язычества*, носят, действительно, наносно-подражательный, так сказать компилятивный характер. Но не следует терять из виду того, что под этими позднейшими осложнениями и наслоениями анализ всегда может различить постулятивно всеобщий (то есть данный лишь как требование и запрос, но запрос всеобщий и, следовательно, необходимый) элемент мысли. Так в Индуистской Тримутри, как её идейное зерно, можно различить идущее из глубочайшей, может быть про-этнической, древности требование мыслить Божество, во-первых, как Неточное начало всего, как универсального Родителя или Отца, во-вторых, как Его выявление в космосе, Слово или Сына и, Наконец, как Начало выделения в космическом подлинно-божественного, как Начало освящения и обожествления тварного. В своей только что названной книге я сделал попытку выяснить выступление этих потенций в древнейшем религиозном сознании Индии, в трёх главах: 1) *Божество*,

–202–

как начало мистическое, 2) *Божество, как начало космическое*, 3) *Божество, как начало этическое*. Не сомневаюсь, насколько могу судить, что и в истории других религий мы найдём нечто аналогичное. Но Вы это совершенно просмотрели, как просмотрели следы истины и в умозрительно-философских концепциях троичности. Вследствие этого оппозиционно-скептического отношения к естественным познавательным силам человеческого разума, в естественных

религиях и философии, жизненный смысл догмата от Вас остался совершенно утаённым. В этом случае вы не только, что называется, берёте гораздо мельче наиболее глубоких прозрений, находимых в языческих религиях, но и вообще идёте не в линии запросов живой мысли. Всего яснее это выразилось в параграфе шестом (стр. 30 и след.) второй части Вашего Догматического Богословия, озаглавленном: „Участие всех лиц Св. Троицы в деле творения“. Этот параграф – простите – есть опять-таки не что иное, как простая формальная отписка и введён он исключительно по требованию архитектоники, для заполнения открывающейся здесь пустоты. Ничего ясного и жизненно-убедительного читатель здесь не найдёт. А между тем запросы здесь весьма определённые и, добавлю, совершенно настоятельные.

Вот что, наприм., в одной книге, принадлежащей перу весьма популярного современного писателя, вложено в уста „философа“, то есть представителя естественного разума, с его живыми запросами, по адресу „аскета“, то есть выразителя традиционно-богословских точек зрения на вопрос:

„Не научены ли вы, что Бог имеет Ипостаси, над чем издевался недомысленник Вольтер, и одна Ипостась – вечно рождает, другая–предвечно рождённое Слово – уже не рождает, и поэтому одному, сшедшая с небес на землю, научила человечество нравственному миропорядку, но умолчала о существе рождения, умолчала вовсе не по отрицанию его, но потому, что всякий о рождении глагол и всякому рождению сопричастие принадлежит Первой Ипостаси?... Вы исповедуете Сына – Слово, но вовсе забыли Отца. И это забвение очень древнее... Идея Отчей Ипостаси не возбуждала вопросов, не породила сект, не обсуждалась на соборах, и осталась в тени, превратившись в веках только в упоминаемую, без всякой около неё философии. Между тем вся полнота бытия восходит к Богу. Вся мысль человеческая и

–203–

все науки, вся философия струится от Предвечного Слова. Но если б этим ограничивалось отношение человека к Богу, то и в Божестве была бы неполнота, и человек – недоумение.

Откуда он сам? И неужели зачатие человека есть такая мгла, которую... бессильно что ли пронизать Существо Божие? Свет семьи не меньший, чем свет философии. Если бы Бог не обнимал рождения тварей, Он не обнимал бы главного в тварях, и даже тварь была бы без Творца.

«Уже давно, многие века в наше исповедание Три-Ипостасного Божества, Первая Ипостась входит только нумерационно, без образа, без мысли, без понимания тех „не слиянных“ черт, по существу коих она и называется около Второй и Третьей... Весь этот круг православного исповедания, где наблюдаем след работы всей Церкви, определил до последней степени тонкости и отдельности..., одну только Вторую Ипостась. Третья Ипостась, Дух Святой, „Дух Утешитель“, как назвал Его Спаситель, „Дух Истины“ – не назван, не выражен. В храмах своих мы видим его только „сходящим в виде голубя на крестящегося в Иордане“ Иисуса; и это, да ещё то, что „исходя от Отца. Он не исходит от Сына“, – есть всё, что мы о Нём знаем. Т. е. мы о Нём ничего не знаем и не приложили никакого внимания, усилий, рассмотрения мира, чтобы определить и уяснить: где, как и каким „не слиянным“ же способом в вещах мира, в делах мира выражается эта Третья Ипостась? Первая Ипостась выражена лишь относительно второй. Она – относительна (в словесном выражении), тогда как очевидно, она-то и безусловна, начальна, всезидательна. В символике храмовых изображений Она отразилась древней, необыкновенно древней фигурой – Всевидящего Ока, заключённого в треугольнике. Второе храмовое изображение, это – „Ветхий деньми“, реющий в небесах, т. е. образ Старца, старости, древности. Итак: „ветхое“ и „видящее“ – суть два атрибута, под коими мы мыслим Первую Ипостась. Таким образом, в теизме нашем, как он выразился художественно (живопись в храмах) и выразился словесно (исповедание) и выражается сердечно и чувственно, есть та очевидная односторонность развития, что это есть теизм не Три-Ипостасного поклонения, но Второ-Ипостасного: поклонение собственно евангельской истории, евангельскому повествованию, евангельским отдельным событиям, с крайним

ослаблением внимания к зиждательной Ипостаси... Где *Всемирное родительство?*... Нет ответа»¹²²⁸.

–204–

На приведённых страницах я нахожу весьма характерное преломление через христианское сознание тех постулятивно-всеобщих завязей естественной концепции троичности Божества, наличность которых можно проследить и в некоторых, наиболее выработанных, языческих религиях (о чём речь была выше). И нельзя не сознаться, что здесь пред нами совершенно реальные *запросы* – и это по меньшей мере! – живой религиозной мысли. И Богословие, в своих же собственных интересах, не должно бы оставлять их без внимания при раскрытии догмата о Св. Троице: они во всяком случае могли бы послужить импульсом для переработки соответственных трактатов Догматики, в смысле органически-целостного и философски-связного учения.

И ещё одно соображение относительно жизненного смысла догмата. Вам, конечно, известно, что в западном Богословии есть взгляд, по которому догмат о Св. Троице признаётся постижимым единственно с точки зрения сотериологической или христологической¹²²⁹. Метод здесь в общих чертах, такой. Раскрывается сначала, исторически и умозрительно (в связи с учением о Логосе), учение о Второй Ипостаси. Потом, как *необходимое предположение* этого учения, уясняется, при свете откровения и опять-таки умозрительно и этически, учение о двух других Ипостасях. Само собой понятно, что при этом и всю Догматику приходится перестраивать по другому плану, – по тому, напим., плану, к которому у нас близко подошёл профессор-протоиерей П. Я. Светлов (хотя он и не проведён у него последовательно). Может быть, и в самом деле, с этой стороны, легче было бы дать для немощной человеческой мысли надёжную точку опоры в отношении к той истине, которую, как сказал один св. Отец, чтобы она не ослепила немощных очей человека, „Серафимы прикрывают своими крылами“?..

Вторая часть вашего Догматического Богословия, как я сказал уже и в своём официальном отзыве, обрабо-

тана гораздо лучше первой. Правда, методологический эклектизм даёт себя чувствовать и здесь. Так, наприм., в параграфе восьмом (стр. 36 и след.), – побуждения и цель творения, – желательно было бы найти более углублённое раскрытие понятия *славы Божией*, как цели творения, именно через установку связи этого понятия с общим понятием творения, как это, напр., сделал проф. М.М. Тареев, в своей книге *о цели жизни* (по его формуле, цель жизни, мировой и человеческой, есть *явление славы Божией в ничтожестве*). В раскрытии учения о происхождении человека (§ 24) желательно было бы найти более тонкое, в собственном смысле *философское*, отношение к основам дарвинизма, которое ставило и решало бы вопрос принципиально, а не на основании тех или других разрозненных критических замечаний более или менее внешнего характера. Вообще, и во второй части Вашей диссертации, можно было бы найти много достаточных поводов для выражения *ria desideria*. И тем не менее – повторяю – эта часть обработана с несравненно большей тщательностью и несравненно больше отвечает запросам *цельного знания*.

В заключение моих критических замечаний позволю себе предложить на Ваше обсуждение одну частность, по поводу самого последнего параграфа второй части Вашего Догматического Богословия, в котором вы говорите о приготвлении языческого мира к принятию Исккупителя, частнее – по поводу одного из подразделений этого параграфа, озаглавленного: „Руководительство Божие духовной жизнью языческих народов“. Этот параграф задержал на себе моё внимание по особым мотивам, личного характера. У Вас, в самых первых строках, с решительностью высказана мысль, что (стр. 436) „языческие народы лишены были *непосредственного* откровения Божия“. Я же, в своей магистерской диссертации (*Вера в Бога, её происхождение и основания*) высказал другой, прямо противоположный, взгляд на этот вопрос, – взгляд, подтверждение которого, хотя и не в полном объёме, я затем встретил у моего уважаемого коллеги по оппозиции, проф. А.Д. Беляева, в его книге об Антихристе. Я вовсе не считал бы

постыдным отказаться от раз высказанного мнения, если бы к этому меня вынудили достаточные основания

–206–

в данном случае, охотно откажусь от своего взгляда, если Вы мне разъясните его неосновательность (а он несовместим с Вашим). Для того, чтобы поставить вопрос с возможной точностью, позволю себе сделать здесь два извлечения: одно из моей книги, другое – из книги проф. А.Д. Беляева.

«Вопрос о существовании *специального акта* Божественной благодати, – писал я, – имеющего целью сохранение и воспитание в человечестве веры в Бога, с православной точки зрения должен быть решён положительно и именно на следующих основаниях. Православная церковь содержит ясно выраженное учение о подаваемой всем людям без исключения *предваряющей благодати* т. е. благодати, долженствующей приводить людей к спасительной вере Христовой, преподаваемой церковью: „поелику благодать Божия даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую нами также *предваряющей*, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит *всех*: то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим её, а не противящимся ей) получают по сему и особенную благодать“... (*Послание восточных патриархов о Прав. вере*. гл. 2-я: сравн. 5-е Правило 2-го Аравсийского собора). *A fortiori*, от, бóльшего можно (?) заключать, что не иным чем, как тем же специальным актом Божественной благодати обусловлено „как приращение, так и начало веры и само расположение к ней“, а, следовательно, и некоторая доля истины в религиях внеоткровенных, естественных. В приведённых словах (из 5-го правила Аравсийского собора) речь идёт о вере собственно христианской, мы же заключаем от бóльшего (?) к меньшему: *предваряющая благодать*, которая называется также всеобщей и промыслительной, имеет своим назначением возвести *всех* к вере (и жизни) совершенной, истинной; но кого не возводит она к вере совершенной, по отсутствию со стороны самого человека самодеятельности и даже свободного изволения (ибо благодать предоставляет

людям „повиноваться или не повиноваться её действию“, *Послание*, Чл. 3-й), в тех, по крайней мере, сохраняет остатки естественного добра – естественной веры и нравственности... „Сущность благодатного действия“, – по словам Иннокентия, архиепископа херсонского, – „состоит в том, что Бог действует на нас, но мы не понимаем“, как это происходит. И естественная религия представляет тоже. Она есть реальный союз человека с Богом. Сила наша как бы висит на силе Божией». – Это написано в моей диссертации *Вера в Бога* и т. д. (стр. 441–442, прим.). С своей стороны, проф. А.Д. Беляев написал по этому вопросу, в своей книге об Анти-

–207–

христе (стр. 23), вот что; „Язычники не имели благодати, однако предваряющая благодать и их касалась, а иначе никто бы из них и не вошёл в Церковь Христову, и *ни один человек не стоит вне действий промыслительной силы Божией*, привлекающей к Богу даже тех, которые не ищут Его, и открывающей Его тем, которые о Нём не спрашивают».

Вот взгляд. Не знаю, что вы скажете относительно него с Вашей точки зрения. Что же касается меня, то я, с своей стороны, хотя и внёс бы в него теперь формальную поправку, но сущность его удержал бы. Именно, мне кажется, что аргумент по схеме *a fortiori* здесь не совсем уместен. Дело не в степени, не в силе, а в качестве. Выходит как бы так: если человек помогает, положим, своему другу выполнять *важное и нравственно-достойное дело долга*, то он должен помогать и в делах *пошловатых и грязноватых*... Конечно это нелепость! Но вот и скрытое под этим ложным умозаключением „зерно истины“: в меру приемлемости, Бог благодатью Своей – то есть именно непосредственно – озаряет душу человека, зажигая в ней искры света, которые, к несчастью, в дохристианском мире гасли почти тотчас же, как воспламенялись... Придаю значение этой, на первой взгляд совершенно бесплодной, богословской тонкости потому, что, на мой взгляд, её решение, в сейчас намеченном направлении, более чем Ваше, согласуется не только с соборными вероопределениями, но и с общим духом Догматики, развитой в смысле философски и жизненно

углублённого православно-христианского теизма, тогда как Ваша точка зрения скорее гармонирует с догматикой, проникнутой деистическими тенденциями.

* * *

На первых страницах обеих частей Вашего *Православного Догматического Богословия* поставлено по три эпиграфа. Эпиграфы первой части особенно характерны. Во втором из них вы предостерегаете своих читателей, словами Св. Писания, от „лжепророков“. В третьем – от „прельщения философией и тщетной лестью, по преданию человеческому, по стихиям мира“. Это хорошо. Но не хорошо то, что, отгородив себя от лжепророков и представителей

–208–

„тщетной“ философии, вы попутно отгородились и ... от всякой философии вообще... Вследствие этого книги Ваши приняли такой характер, который, без сомнения, многих и очень многих совсем не удовлетворит. Отсюда моё искреннейшее пожелание Вам: по крайней мере, хоть при обработке последней части Вашего курса, исправьте эту вредную односторонность. И это Вы можете сделать именно при помощи генетического метода, – в том смысле, как он разъяснён мной выше.

Ну, а за всем тем, я всё же чувствую себя обязанным отдать должное: 1) Вашей широкой и обыкновенно очень точной осведомлённости в области Православной Догматики и областей знания, ближайшим образом с ней со-прикосновенных; 2) Вашему уважению к науке, которое, между прочим, привело Вас и сюда, на эту кафедру, в качестве соискателя учёной богословской степени и, наконец, – и это особенно ценно, – 3) повсюду проявленному Вами стремлению твёрдо стоять, среди современных богословских шатаний, на камне православной веры...

Алексей Введенский

Соколов В.А. Современное папство и социальный вопрос¹²³⁰: [Публичное чтение] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 209–228 (3-я пагин.)

–209–

Какая прелесть эта современная западная Европа с её могучей и блестящей культурой! Сколько в ней силы и богатства, сколько блеска и роскоши! Ключом бьёт там жизнь в городах, переполненных грандиозными сооружениями – чудесами архитектуры и техники; шумят поезда и по подземным и по воздушным дорогам; мчатся автомобили по сияющим электричеством улицам мимо магазинов, в громадных витринах которых, как будто из волшебного рога изобилия, рассыпаны груды всевозможных драгоценностей и предметов роскоши, обольстительных и для взора, и для желудка, и для мысли. Грохочут там машины заводов и фабрик, ежедневно выбрасывая на мировые рынки сотни тысяч утончённейших произведений всякого рода промышленности. А в тиши каких-либо швейцарских озёр или заливов Италии, живописные виллы, окутавшись роскошной зеленью, смотрятся в зеркальные воды, как бы сами любясь своей красотой. Весёлая и нарядная толпа наполняет тысячи театров и кафе и фланирует под звуки оркестра по аллеям изящных курортов. Сколько золота во всём этом! Миллионами ворочают грандиозные торговые и промышленные предприятия. Миллионные доходы получают богачи-владельцы с своих многоэтажных палат; но миллионы и сыплются всюду в

–210–

ужасающей, безумной роскоши. Миллионы бросает богач на свою обстановку, на спорт и удовольствия. Многие сотни тысяч несёт толпа в театры приезжим знаменитостям: груды золота проигрываются в рулетку в Монако; громадные суммы тратятся на балы и туалеты, а то и совсем безумно бросаются на ветер, когда какой-нибудь парижский М. Лебоди обливает шампанским мимоходящих, или устраивает для приятелей бой быков, выписывая за бешеные деньги из Испании и быков и разных

тореадоров. Так там много золота, что как будто и девать его некуда. Однако у этой, по-видимому, столь блестящей медали есть обратная весьма некрасивая сторона. Богатство и роскошь, широкое пользование всеми благами утончённой культуры, составляет счастливый удел лишь ничтожного меньшинства; а, наряду с этим, миллионам людей выпадает на долю лишь напряжённый, изнурительный труд и бедность, даже нищета. Возьмём хотя бы один Париж. На 2½ миллиона его населения сравнительно богатых людей (а именно получающих от шести и более тысяч рублей годового дохода) насчитывается лишь 36,000, т. е. менее 1½% всего населения. Большинству же его обитателей благами культуры наслаждаться совсем не приходится. Там есть напр. до 700,000 мелких промышленников и вот какое грустное существование выпадает им на долю: ютятся они по чердакам и подвалам, целыми семьями в одной или двух комнатках, где и спят и едят и работают; труд их продолжается до 15 и до 16 часов в сутки, а заработная плата такова, что по существующим ценам, при самом скудном удовлетворении только насущных потребностей, едва хватает, чтобы кое-как сводить концы с концами. А ведь это далеко не единственные и не самые последние бедняки, ибо за ними стоит целая армия подёнщиков, у которых нет ни семьи, ни крова, ни обеспечения на завтрашний день. Над всеми этими бедняками тяжёлой тучей висит ещё постоянная угроза безработицы. В современной Франции напр., включая и столицу и провинции, общая пропорция страдающих от отсутствия работы достигает 30% в году, т. е. чуть ли не один из трёх рабочих должен испытать в течение года, по крайней мере, один раз такое состояние, когда он не знает утром, будет

—211—

ли у него хотя крошка хлеба во рту за целый день, причём продолжительность этой безработицы и голодовки простирается от 8 дней и даже до 6-ти месяцев. Это бедствие стало теперь на западе хроническим и почти повсеместным, наблюдаясь с одинаковой силой и в Англии, и в Германии, и в Австрии, и в Италии, одним словом, повсюду. Итак, крайняя неравномерность в распределении материального достатка

представляет собой факт, ярко бросающийся в глаза всякому наблюдателю современной европейской общественной жизни. С одной стороны – сотни тысяч счастливых, которые, обладая толстым карманом, широко пользуются всеми утехами жизни; а с другой – миллионы недосыпающих, недоедающих, обречённых на тяжкий труд, а не редко и на безработицу и голод.

И крики оргии, и гимны ликования
В сиянии праздничном торжественных огней –
А рядом – жгучий стон мятежного страдания.
Разнузданный разврат, увенчанный цветами –
И труд поруганный...

Голод, в самом прямом и ясном смысле этого печального слова является уделом многих! Что это за толпа напр. в предместьях Парижа, собралась у ворот пожарной казармы и дрожит, и мокнет под холодными струями ветра и дождя в продолжение нескольких часов? Тут и старики и молодые, и женщины и дети в лохмотьях и опорках. Это жертвы безработицы и голода. Они толпятся тут потому, что два раза в день им выносят остатки обеда пожарных и они, как голодные волки, набрасываются на эти остатки, захватывая их домой семье в какую-нибудь глиняную чашку или просто в старую банку, которая нашлась тут же на улице и вымыта у ближайшего фонтана. И это в весёлом и блестящем Париже! А припомните хотя бы один 92-й год и те народные волнения, которые разразились тогда на улицах многих блестящих городов зап. Европы. Трое суток бушевала напр. тысячная толпа на улицах Берлина, на Unter den Linden и вблизи императорского дворца, разбивая стекла в окнах домов и производя разгром булочных и магазинов, попадавших ей на пути. „Мы желаем работы!“ кричала эта толпа: „хлеба! дайте нам хлеба!“ Такая же голодная, оборванная толпа

–212–

волновалась на улицах Вены и также кричала: „дайте нам хлеба! мы есть хотим!“ Одновременно с этим, такие же народные бунты от безработицы и голода имели место и в

Праге, и в Данциге, и в Кёнигсберге, и в Брауншвейге, и в городах Италии. И понятно!

Уж как нет беды кручиннее

Без работы парню маяться...

Мудрено ли, что эти изнурённые беспросветной жизнью, голодные толпы недовольны существующим общественным строем, который не даёт им ни денег, ни работы, ни хлеба. – Правда, подобное явление – не новость; всегда ведь были и счастливы и обездоленные, всегда были и страдания и недовольство тех, которым приходилось страдать. Как в классической древности были патриции и плебеи, свободные и рабы; как в средневековом феодальном обществе были владельцы и крепостные, так и теперь есть собственники-капиталисты и рабочий пролетариат. Положение современного бедняка без сомнения даже гораздо лучше, чем рабство древности; но для него, конечно, это не может служить утешением. От исторических параллелей он сыт не будет; ему от них не легче, тем более, что века прошли не даром и, с просвещением, неизмеримо выше развито в нём его самосознание, которое заставляет его с бóльшей впечатлительностью относиться к своим бедствиям и с бóльшей критикой к окружающим явлениям. Естественно, что не только у самих обездоленных, но и у тех, которые, живя в довольстве, имеют всё-таки душу, способную скорбеть при созерцании страданий ближнего, зародился вопрос: нельзя ли как-нибудь уменьшить сумму этих страданий, нельзя ли устранить вопиющую неравномерность в распределении житейских благ и довести в этом смысле общественный строй до возможно большего совершенства? Одной из попыток дать ответ на этот вопрос и выступило то учение, которое известно под именем социализма.

Это учение в той или другой форме, с теми или другими особенностями, раскрывалось в произведениях целого ряда приобретших себе всемирную известность писателей, в списке которых наиболее выдающимися были: С. Симон, Фурье, Оуэн, Леру, Л. Блан, Прудон, Лас-

–213–

саль, Родбертус, Маркс, Энгельс, Генри Джордж, Д.С. Милль, а за ними следовали их многочисленные продолжатели и, последователи. Социализм проповедует коренную реформу современных общественных и экономических отношений, идеальная цель которой состоит в том, чтобы водворить на земле по возможности полное довольство и счастье для всего человечества. Главное зло современного порядка в том, что богатство, в виде ли земельной собственности, или капитала, сосредоточивается в руках меньшинства, большинство же оказывается обездоленным. Это большинство трудится в поте лица; но продукты его труда ему самому достаются лишь в ничтожной мере, так как львиная их доля идёт капиталистам и собственникам. Исходя из этих положений, социализм и стремится, устроить жизнь общества так, чтобы в нём частные интересы отдельных лиц подчинены были общей пользе всех, а потому чтобы не было собственности частной, но чтобы все орудия производства, посредством которых создаётся народное богатство, а именно: земля, капитал, фабрики, машины и т. д. принадлежали не тем или другим отдельным личностям, но всем членам общества вместе и находились в заведывании общественной власти, которая и распределяла бы приобретаемые продукты между всеми, соответственно их потребностям. Чтобы вместо существующей системы труда наёмного, при которой человеку трудящемуся достаются лишь гроши, а большая часть приобретённого трудом поступает на пользу капиталиста – собственника, установлена была система рабочих ассоциаций, причём каждому трудящемуся должен принадлежать всецело весь продукт его труда. Само собой разумеется, что при таком общественном строе не должно быть места никаким привилегиям, ни вероисповедным, ни имущественным, ни сословным.

Не трудно понять, что социализм является учением, решительно враждебным существующему общественному строю, одну из коренных основ которого представляет неприкосновенность права частной собственности. Конечно, если он не выходит за пределы теории, то может оставаться

безвредным, как многие подобного рода утопии; но всякая его попытка к практическому осуществлению угро-

—214—

жает серьёзным потрясением и коренной ломкой современных условий жизни, ибо какое ни придумывай имя для предполагаемого общественного переворота, называй ли его „экспроприацией“ или „национализацией земли“, во всяком случае это не иное что, как принудительное отнятие собственности у тех, кто теперь ею владеет, чтобы сделать её общим достоянием всей народной массы.

Между тем социализм отнюдь не желает оставаться только теорией; он усиленно стремится перейти в жизнь и ведёт с этой целью энергичную пропаганду повсюду, изобретая всякие возможные средства. Издаются для распространения в народе целые серии мелких социалистических брошюр, в роде английских „Tracts“ фабианского общества, или „Special Reports“, выпускаемых „лигой возвращения земли“. Ежедневно выходит множество социалистических газет и листов, вроде берлинской „Volkstribune“, причём в некоторые, знаменательные для социалистов, дни эти газеты появляются с широкими красными каймами, или совсем на ярко-красных листах бумаги. По заявлению Бебеля на социалистическом конгрессе в Галле, в 1890 г., в одной Германии, не смотря на сильные тогда преследования правительства, насчитывалось 104 социалистических газеты с 600,000 подписчиков. За одно с печатью усиленно работает и проповедь устная. Социалисты устраивают сходки (у немцев verein'ы) в каком-либо маленьком театре, или трактире, где, пред попивающей пиво публикой, сперва выступает на эстраде оратор и предлагает свой доклад с язвительными нападками на существующий порядок и нередко с самой резкой критикой общепринятых религиозных, нравственных и общественных идеалов. Единомысленная ему публика шумно выражает своё сочувствие, иногда затевает дебаты, а затем услаждается пением социалистических песен, сборники которых заботливо печатаются и распространяются к её услугам. Эти сходки принимают иногда грандиозный и угрожающий характер, как напр. ежегодные социалистические

митинги 1-го мая в Лондонском Гайд-парке, и не раз бывало, что эти сборища оканчивались кровавой схваткой с полицией и стоили многих жертв, как это было напр. при знаменитой лондонской битве в

–215–

Трафальгар-сквере в 1887 г., когда возбуждённая и собранная социалистами толпа доходила до ста тысяч человек. Чтобы настраивать и поднимать такие толпы, нужна, конечно, продолжительная предварительная пропаганда, которая действительно и ведётся с замечательной настойчивостью и самоотвержением. Вот напр. в Лондоне, у Гаммерсмитского моста, каждое воскресное утро появляется особого устройства телега – платформа. Над ней развёртывается красное знамя и затем на этой импровизированной кафедре выступают один за другим ораторы-социалисты, тотчас же собирая, конечно, подле своей телеги большую толпу слушателей. На проезжих дорогах в разных графствах Англии нередко можно встретить красную повозку или фуру, неторопливо передвигающуюся от селения к селению. В этой фуре обыкновенно пребывают два-три человека мужчин или женщин, конечно, при самых незатейливых условиях бивуачного существования. Это – проповедники социализма, которые по неделям и месяцам странствуют в своей фуре и, останавливаясь там, где им кажется лучшим, ораторствуют пред собравшейся толпой. Их миссия правильно организована и утомившихся деятелей сменяют по очереди другие. Вообще многие социалистические группы обладают надлежащим благоустройством, имеют свои финансовые средства, свои бюро на лучших улицах городов и собственные залы для собраний. Конечно, сходки устроятся, фуры останавливаются и проповеди социалистических ораторов раздаются главным образом там, где больше изнурённых трудом, голодающих, или страдающих от безработицы, а потому понятно, какое влияние оказывает эта проповедь. С каждым годом социализм приобретает в западной Европе всё бóльшую и бóльшую силу. Чтобы составить понятие о его росте, достаточно припомнить хотя бы только те завоевания, какие в последнее время сделал социализм в среде избирателей

германского рейхстага. В 1871 г. социалистов-избирателей в Германии считалось лишь до 100,000, в 1877 их стало уже 490,000, в 1887 г. – 760 тысяч, в 1890 – уже 1,400,000, в 1893 – 1,780,000, а в 1898 – 2,100,000. Неудивительно, если эта, столь быстрорастущая, сила нередко даёт себя чувствовать угрожающими потрясениями: то гран-

–216–

диозными стачками рабочих, которые так недавно, напр., волновали Францию и Бельгию, то теми народными бунтами, во время которых вожаки движения, как в Вене напр. прямо взывали к бушующей толпе: „станем бороться против настоящего порядка вещей и ниспровергнем его“! И эта грозная сила ведёт своё дело открыто, устроая международные социалистические конгрессы, то в Париже, то в Цюрихе, то в Лондоне, выставляя на них свои программы и учредив в 1900 г. в Брюсселе даже постоянный международный социалистический комитет.

Правительства европейских государств, наблюдая постоянный рост этой враждебной и угрожающей им общественной силы, естественно должны были призадуматься и поискать каких-либо средств для защиты существующего порядка. То пытались они предотвратить надвигающуюся грозу, идя по возможности навстречу народным желаниям и стараясь путём законодательных мер улучшить и обеспечить положение трудящихся и нуждающихся классов общества. Так создалось напр. фабричное законодательство, которым в особенности ознаменовала себя Англия и которое имеет своим предметом установить размеры рабочего дня и заработной платы, санитарные условия работы, страхование от несчастных случаев и т. д. То обращали правительства своё главное внимание на деятельность социалистических агитаторов и путём репрессивных мер старались подавить их влияние на массу, как это было напр.: в 80-х годах в Германии, при господстве исключительных законов Бисмарка, направленных против социалистов. Но уступки фабричного законодательства социалистов не удовлетворяли, а меры репрессии подавить их оказались не в состоянии. По заявлению Бебеля, не смотря на

восемьдесят ссылок и полторы тысячи тюремных заключений, которые постигли германских социалистов в силу исключительных законов Бисмарка, число социалистов-избирателей неизменно возрастало и к 1890 году достигло почти полутора миллиона. Сам император Вильгельм 2-й признал непригодность насильственных мер, когда в 1890 г. отменил исключительные законы против социалистов и созвал в Берлине международную конференцию для того, чтобы представители европейских госу-

–217–

царств совместно обсудили необходимые законодательные меры по рабочему вопросу. – Ни уступки, ни меры насилия со стороны государственной власти не в состоянии были остановить угрожающий рост социализма и это потому, что в его основе было много правды; а от ничтожных уступок положение миллионов страждущих, трудящихся и обременённых, существенно улучшиться не могло и меры насилия тем менее, конечно, могли их успокоить. Чтобы помочь беде, нужно было подорвать социализм в самой его основе, противопоставить правде социализма другую правду, более глубокую, и призвать на борьбу с ним не физическую силу, но нравственную и более могущественную. Такую силу многие благомыслящие люди думали найти в религии и к первосвященнику Рима, как главе западной церкви, обращались в этом смысле с своим призывом. Ещё С. Симон писал папе: „ваши предки уже достаточно раскрыли и распространили христианское учение; вам нужно заняться его применением к жизни. Истинное христианство должно сделать людей счастливыми не только на небе, но и на земле. Ваша задача состоит в том, чтобы благоустроить человеческий род по основному принципу божественной нравственности“... „Вы должны направлять все средства церкви к тому, чтобы как можно скорее улучшить и нравственное и физическое положение самого многочисленного класса общества“... Подобные призывы не раз слышались и позднее из уст напр.: Перейра, Д’Эйхталя, Ламеннэ и др. Многие пытались даже путём своих личных усилий хотя бы до некоторой степени осуществить эту идею, т. е. по возможности содействовать

разрешению социального вопроса на началах христианского учения. В таком смысле действовали напр.: во Франции – граф Де Мэн, в Германии – арх. Кеттелер, в Англии – кард. Маннинг и т. д. Но это были лишь отдельные попытки, не устранявшие, конечно, вопроса о том, как вся западная церковь, в лице своего главы – папы, отнесётся к призыву принять деятельное участие в разрешении столь тревожного для Европы социального вопроса.

В ту эпоху, когда социализм впервые стал принимать в западной Европе угрожающие размеры и положение, на римском престоле восседал Пий IX и ни личные свой-

–218–

ства этого папы, ни исторические обстоятельства его правления, не давали оснований надеяться на то, чтобы он мог отнестись к социальному вопросу с надлежащим вниманием. Довольно ограниченный по уму, из гвардейских офицеров случайно попавший на путь церковного служения и не получивший серьёзного образования, это был человек искренно благочестивый, доброго сердца и хороших нравов; но не обладавший ни глубокими научными познаниями, ни тонким пониманием современной жизни, ни административными способностями, ни дипломатической проницательностью. По отзыву министра Мамиани, выдающегося государственного деятеля того времени, это был „хороший сельский священник“... и только. Приходящих в Ватикан поклонников он очаровывал своей необыкновенной простотой и любезностью, награждая и самых смиренных богомольцев ласковым словом и весёлой шуткой и с готовностью благословляя протягиваемые ему чётки и образки. Ораторскими, одушевлёнными речами он приводил в восторг своих слушателей; но, когда не слова только нужны были, а дело, добродушный старец не стоял на высоте своего положения. Он только сам убеждён был в своей великой силе и самостоятельности, а в сущности им овладевали умные льстецы и вели его туда, куда им хотелось. Такой папа не был в состоянии должным образом понять и оценить волновавший Европу социальный вопрос. – И тем менее мог он понять его, что ему выпало на долю считаться с непосредственно его

касавшимся политическим движением, которое всецело овладело его вниманием и привело к печальному для него полному крушению его светской власти. То была эпоха итальянского объединения, когда на месте прежних отдельных королевств, княжеств и герцогств, создавалось единое национальное королевство Италии. Не сумев стать во главе этого национального объединительного движения, Пий IX, бессильный помешать ему, вынужден был видеть, как революция постепенно захватывала его собственные владения, как провинция за провинцией отпадали от его церковной области, как итальянские войска подступили к его столице, как загремела бомбардировка и Рим был взят, как сам он из папы – государя превратился в ватиканского узника, а в квири-

–219–

нальском, прежде папском, дворце, вопреки всем протестам и проклятиям папы, водворился Виктор-Эммануил, король новосозданной Италии, и упрямо твердил: „мы здесь и мы здесь останемся“!

Под влиянием таких событий, Пий IX стал ярким защитником старого порядка и непримиримым врагом революции и всяких народных движений, не различая в них политического от социального. Народная толпа стала для него синонимом мятежа, насилия и разрушения, а потому он оставался глух на все призывы к участию в улучшении её положения. „Всему миру известно“, провозглашал он в своей энциклике, „что враги Бога и человеческого общества, злоупотребляя словами „свобода“ и „равенство“, поставляют себе главной целью распространять в народе пагубные измышления коммунизма и социализма. Обольщая обещаниями более счастливой жизни, они возбуждают рабочих и низшего класса людей восставать против верховной власти, грабить и разрушать, нарушать все божественные и человеческие права и ниспровергать всякий порядок в гражданских обществах. А между тем, полное равенство между людьми – это химера, а подчинение облечённым властью и уважение к чужой собственности есть неременный долг. Если люди послушаются превратных социалистических учений, то в результате получится лишь

ниспровержение существующего порядка, всеобщая борьба и разрушение. – В своём знаменитом силлабусе Пий IX ещё раз подвергает социализм, как зловредную язву, безусловному осуждению. – Итак, папа только клеймит социализм, как язву; но ему как будто нет дела и он совсем не хочет знать, чем вызвана эта язва. По его словам, виной всему лишь злонамеренные агитаторы, которые смущают народ; а сам он не считает нужным поглубже вникнуть в истинный смысл и причины угрожающих европейскому обществу волнений; не желает подумать о том, что совсем не одна злонамеренность руководит агитаторами, но нередко и искреннее сочувствие и желание помочь народной нужде и горю. Папа не хочет слышать обращаемых к церкви призывов и как будто нет ему никакого дела до насущных запросов современной общественной жизни. В последнем параграфе

–220–

силлабуса он с решительностью осуждает, как заблуждение, ту мысль, что будто бы римский первосвященник может и должен примириться и согласоваться с прогрессом, либерализмом и новейшей цивилизацией. На жгучие запросы жизни он отвечает только анафемой. – Однако, такой взгляд хотя и провозглашённого непогрешимым был несомненной ошибкой, исправить которую взялся его преемник.

Это был тот самый Лев XIII, которого лишь восемь месяцев тому назад оплакивала римско-католическая церковь; а печать всего мира единодушно провозглашала одним из величайших деятелей XIX-го века, имя которого может быть с полным правом поставлено рядом с Гладстоном и Бисмарком. С блестящими природными способностями, он с ранних лет был питомцем того знаменитого, хотя и с печальной репутацией общества, которое издавна славилось замечательным умением и привлекать к себе и воспитывать в своей среде высокие таланты и характеры. Он прошёл многолетнюю иезуитскую школу и выступил из неё на поприще общественной деятельности увенчанный учёными степенями и во всеоружии широкого, всестороннего образования. Мудростью практической, ловкостью администратора и тонкостью

дипломата, чего, конечно, не могла дать ему школа, он в полной мере запасся тогда, когда стал правителем провинций церковной области, затем папским нунцием в Бельгии, епархиальным епископом и кардиналом. Пройдя эти долгие годы разносторонней практической деятельности, он явился человеком и обширных научных познаний и глубокого понимания совершающихся кругом событий, от крупного до самых последних мелочей.

Прогуливаясь однажды по садам Ватикана, Лев XIII увидел одно вьющееся растение в очень заброшенном виде. „Что это вы даёте гибнуть этому растению?“ обратился он к садовнику. „Очень плохое здесь место для него, святой отец“, отвечал садовник. „Вы не знаете, что говорите и воображаете, что я поверю вашим рассказам“, возразил папа, и тотчас же преподал садовнику урок о том, что нужно сделать с растением. „Вот человек, говорил после садовник, вот человек, который может поучить всякого, начиная с кардиналов и кончая садовником

–221–

Обмануть его нет никакой возможности“! Таким и был он, когда застало его избрание конклава. Поднявшись теперь на высоту папского трона, он зорким, просвещённым взглядом окинул расстилавшийся у подножия католический мир и не мог, конечно, не заметить волновавших этот мир социальных движений. Он знал их, он задумывался над ними уже давно, когда был ещё епископом Перуджии и в своих пастырских посланиях уже останавливался на социальном вопросе, как на одном из таких, которые в современной жизни требуют к себе наибольшего внимания. Теперь, на папском престоле, он с сочувственным интересом стал следить за всем выдающимся, что предпринималось в области социального вопроса; а, с другой стороны, и в Европе люди трудившиеся над его разрешением скоро стали видеть в папе человека, более или менее им единомышленного. Когда напр. швейцарец Декюртэн выступил пред федеральным советом с своим проектом относительно международного законодательства о рабочих, кард. Якобини, по поручению Льва XIII, письменно выразил автору проекта полное сочувствие и благословение папы. А

когда император Вильгельм созвал в Берлине международную конференцию по рабочему вопросу, он сам обратился с посланием к папе, выражая уверенность в нём, как в человеке, который, по его словам „всегда готов оказать своё влияние в пользу бедных и заброшенных человеческого общества“. В силу этой, распространившейся в Европе, уверенности Ватикан при Льве XIII стал свидетелем таких сцен, которые доселе были в нём невиданными. В октябре 1888 г. напр. до двух тысяч французских рабочих, под предводительством Армеля и Де-Мэна, прибыли в Рим, чтобы просить у папы благословения своих требований и своих надежд. В следующем году такая же толпа французских рабочих прибыла в Рим в количестве уже до 5,000 чел. И Лев XIII в залах Ватикана устраивал этим рабочим торжественные приёмы, благосклонно выслушивал их адреса и отвечал на них сочувственными речами. При том папском престоле, который доселе был так глух к народным желаниям, они встречают теперь самый радушный приём.

—222—

Венцом и наиболее полным выражением этого нового папского настроения явилась в 91 году знаменитая энциклика Льва XIII-го „*Rerum novarum*,“ прямо и озаглавленная: „о положении рабочих“. —

В этой энциклике папа вполне признаёт неудовлетворительность существующего общественного строя и необходимость принять какие-либо быстрые и действительные меры, чтобы оказать помощь людям низших классов общества, так как их положение, благодаря жадной эксплуатации богатых и сильных, в высшей степени печально и доведено почти до рабства. Но где же средство, чтобы улучшить это их положение? Социализм указывает это средство в уничтожении частной собственности и требует превращения этой собственности в общую для всех, в коллективную, чтобы государство распоряжалось ею на пользу всех. Такую теорию папа решительно отвергает и подробно опровергает её на научных, социологических и политико-экономических основаниях. Он доказывает, что частная собственность утверждается на непреложном, самой природой установленном, праве; а потому

посягать на неё значит грубо нарушать справедливость и отнимать у самого трудящегося плоды его трудов. Мало того, – это, указываемое социализмом, средство, по мысли папы, совсем и не достигает цели. Оно не только не улучшит положения дела, но, напротив, приведёт лишь к печальным последствиям. Свобода личности будет подавлена невыносимой тиранией государства; индивидуальным талантам не будет никаких побуждений прилагать свои старания к труду, а потому, вместо столь желаемого равенства, наступит лишь равенство всеобщей нищеты и бедствия. Итак, социализм – средство негодное и должен быть отвергнут. –

Истинное решение социального вопроса может быть дано только в религии и церкви. Прежде всего, она призывает человека с терпением переносить тот жребий, который выпал ему на долю. Сделать всех людей равными невозможно, ибо по самой природе своей они различаются умом, способностями, здоровьем, силой. Соответственно этому, как в организме члены различаются по достоинству и положению, так неизбежно это различие и в положениях общественных. Но ошибочно думать, что общественные

–223–

классы, богатые и бедные, непременно находятся между собой в непримиримой вражде. Они, как члены в организме, предназначены действовать в единстве и гармонии, ибо нет капитала без труда и нет труда без капитала. Только христианская церковь обладает средствами, чтобы утвердить эту гармонию и водворить мир между богатыми и бедными. Она учит их взаимным их обязанностям. Рабочему она внушает честно исполнять свой труд; не причинять вреда ни имуществу, ни личности хозяина; не предъявлять чрезмерных требований; не слушать вздорных и мятежных внушений. Богачу же и хозяину она внушает, не смотреть на рабочего, как на раба или только как на рабочую силу; но уважать в нём достоинство человека и христианина, заботиться не только о его теле, но и о душе, не притеснять его, не давать ему непосильной работы, оплачивать труд его надлежащим образом. Церковь не только водворяет мир между богатыми и бедными, но и соединяет их

тесными узами дружбы и любви. Взоры тех и других она обращает от земли к небу. Она внушает им, что истинная ценность настоящей земной жизни определяется лишь по сравнению с жизнью будущей и вечной. Бог создал нас не для бренного и преходящего, а для небесного и вечного. Здесь на земле дано нам не вечное пребывание, а как бы временная ссылка. Здешние богатства не имеют цены для жизни вечной и за них придётся отдать суровый отчёт пред Судьёй Богом. Эти богатства даются человеку для надлежащего употребления. Богачи суть лишь раздатели земных благ и христианская любовь предписывает им употреблять свой избыток на пользу ближнего. С другой стороны, и в бедности нет ничего унижительного. Сам Господь явился в мир и жил в нём сыном рабочего. Истинное достоинство человека не в его внешнем положении, а в его нравах, в его добродетели. Сердце Божие в особенности склоняется к бедным и несчастным; труждающихся и обременённых зовёт к Себе Господь, обещая им успокоение. Все классы общества примиряются и объединяются в братской христианской любви, ибо все люди – дети одного Отца – Бога, все одинаково искуплены и возрождены единой кровью Христа-Спасителя. – Христианская церковь не ограничивается однако

–224–

лишь указанием истинного пути к разрешению социального вопроса в правильном взгляде на жизнь и во взаимной любви, но и практически ведёт людей по этому пути. Как в древности языческий мир был обновлён христианством и его учреждениями, так и теперь исцеление общественных зол возможно лишь влиянием церкви. Пусть не думают, что она всецело поглощена лишь заботой о душах и презирает всё земное. Что касается в частности рабочих, то она употребляет все усилия к улучшению их положения, воспитывает в них добрые христианские нравы, которые устраняют чрезмерную жажду богатства и наслаждений и приучают к умеренности; создаёт разные общественные учреждения, предназначенные для улучшения положения рабочих, и развивает христианскую, лишь на братской любви основанную благотворительность. –

Государству она внушает, что забота об общем благе составляет его главную обязанность, а потому оно должно столько же заботиться о бедных рабочих, сколько и о других классах общества, так как они такие же граждане государства, как и все другие. Мы не имеем возможности подробно излагать здесь всё то, что внушает папа государству и очень сожалеем об этом, так как раскрытие и аргументация его положений под пером такого выдающегося мыслителя и стилиста, как Лев XIII, представляет высокий интерес. –

Но самым лучшим средством для улучшения положения нуждающихся, для примирения враждующих и вообще для мирного разрешения социального вопроса, папа признаёт свободные союзы, ассоциации рабочих, или рабочих и хозяев вместе. В основе таких союзов должна лежать, прежде всего, забота о душе, о развитии религиозно-нравственном. Материальных благ, по словам Господа, „ищут и язычники“... Вы же „ищите прежде царствия Божия и правды Его, и это всё приложится вам“ (Мф.6:32–33). На этой религиозно-нравственной основе установится в рабочей ассоциации правильный взгляд на взаимные отношения между людьми, утвердятся мир, труд получит справедливое распределение, права и обязанности хозяев найдут должное согласование с интересами трудящихся, как это и было некогда у первенствующих хри-

–225–

стиан. – Пусть же, взывает папа, – пусть же каждый, по своим силам и званию, примет участие в осуществлении великого дела. Правители пусть покровительствуют ему законами и учреждениями; богатые пусть вспомнят о своих обязанностях; рабочие пусть добиваются целей своих законными путями; а так как лишь одна религия в состоянии уничтожить зло в самом его корне, то все пусть помнят, что, прежде всего, нужно утверждение христианских нравов, а потому пастыри церкви пусть идут в народ и употребляют все свои силы, чтобы утвердить в Душе его правила христианской жизни и водворить ту христианскую любовь, в которой одной спасение, – ту любовь, которая, по Апостолу „долготерпит,

милосердствует, не завидует, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, всё покрывает, всё переносит“ (1Кор.13:4–7).

Таков был голос Льва XIII по социальному вопросу. Со всей решительностью стал он на сторону труждающихся и обременённых; но не трудно видеть, какая всё-таки глубокая разность существует между взглядами папы и проповедью социализма. Социализм смотрит только вниз и всех приглашает глядеть лишь на землю; а папа, руководясь христианским идеалом, поднимает очи вверх и всем указывает на небо. Социализм думает только о настоящей жизни. Он ставляет себе единственной целью, здесь, на земле, устроить для людей счастье, полагая всю сущность этого счастья в возможно более широком и для всех пользовании благами мира. Этого он и думает достигнуть путём искусственного и даже, быть может, насильственного имущественного переворота. Папа же указывает цель и назначение человека в жизни будущей, а на жизнь земную учит смотреть, как на состояние временное, несовершенное, в котором истинное счастье невозможно и полное равенство людей, по самой их природе, недостижимо. Соответственно этому и социальный вопрос, по его мысли, разрешается не искусственным переворотом, не переустройством форм общественной жизни, а религиозно-нравственным воспитанием самих людей, чтобы они прониклись сознанием своего братства и, христианскую любовь поставив принципом своих взаимных отношений, всегда готовы были протянуть друг другу руку помощи.

–226–

Что же? Имел ли папский голос какое-нибудь практическое значение? Успокоил ли он общественную тревогу и помог ли хотя сколько-нибудь разрешению грозного для Европы вопроса? – Теперь ещё не время подсчитывать его результаты; но несомненно, что влияние энциклики стало заметно обнаруживаться тотчас же после её распространения. В продолжении двух лет приходили в Рим многочисленные адреса, подписанные рабочими разных стран, где выражалось ими искреннее сочувствие идеям папы и полная готовность им следовать. В Бельгии, во Франции, в Германии, в Соединённых

штатах и в других странах устроились рабочие ассоциации, основанные, в противодействие социалистическим, на христианских началах, полагавшие христианскую любовь своим принципом и действовавшие с молитвой, подле храмов и в союзе с церковью. Весной 1893 г., в Бьенне, в Швейцарии, на конгрессе представителей рабочих союзов этой страны было постановлено „организовать международную пропаганду для осуществления тех принципов, которые провозгласил Лев XIII в своей энциклике по рабочему вопросу“. Несомненно таким образом, что возбуждённое папой движение начинало развиваться и народная масса изъявляла свою готовность вступить в союз с церковью и её главой.

Говорят, что в этом союзе только и заключалась истинная цель папы; это была лишь „демократическая эволюция“ папства. Ватиканский узник, лишённый своей светской власти, не смотря на все свои протесты не видевший ниоткуда помощи против поглотившей его Италии и изверившийся таким образом в своих прежних коронованных покровителях, усмотрел новую, народившуюся в Европе, общественную силу в лице так называемого „четвёртого“ рабочего сословия и задумал в нём найти себе опору для достижения своих политических целей. Энциклика по рабочему вопросу и была, говорят, в этом смысле лишь ловким дипломатическим ходом со стороны такого дипломата, каким был Лев XIII. Может быть; и мы не станем отрицать этого; но это не отнимает у энциклики её значения по существу. Высказанные в ней идеи, какая бы ни скрывалась за ними ближайшая практическая цель, сами по себе имеют свою цену, как выра-

–227–

жение христианского взгляда на социальную проблему, а потому как бы ни был величествен выступающий пред нами образ папы-дипломата, он во всяком случае не в силах заслонить собой и затмить гораздо более величественный образ папы-христианина.

На нашей свежей памяти Льва XIII-го проводили в могилу и его преемником, вопреки всяким ожиданиям, выступил нынешний папа-Пий X-й. Ещё слишком кратковременное

пребывание его на папском престоле, конечно, не даёт нам права произносить о нём какой-либо твёрдый и решительный приговор; но единодушными отзывами европейской прессы этот сын крестьянина, долго бывший лишь приходским священником, характеризуется как очень простой и добрый человек, безукоризненной нравственности, глубоко верующий и благочестивый, никогда не занимавшийся политикой, а потому очень мало в ней смыслящий и совсем не дипломат. Таким он и высказался в первых же публичных заявлениях. По словам его первой энциклики, цель своего первосвященнического служения папа представляет себе чисто-религиозной, чуждой всяких политических расчётов. „Наша единственная цель“, говорит он, „состоит в том, чтобы всё соединить под главой Христом“ (Еф.1:10), да будет „всё и во всём Христос“ (Кол.3:11). „Мы хотим быть только служителем Бога и Ему посвятить все наши силы и нашу жизнь“. В беседе с одним из кардиналов он заявил: „никакой политики в Ватикане не будет“.

И вот этот новый папа, совсем не дипломат, в минувшем декабре издал документ, в котором повторил все главные мысли Льва XIII по социальному вопросу и предложил их для руководства всем католическим ассоциациям и кружкам. Очевидно, не „демократическую эволюцию“, не ловкий дипломатический ход усмотрел этот благочестивый папа в идеях своего предшественника, а выражение христианского взгляда на вопрос, вполне соответствующее его собственному религиозному настроению.

Вместе с Пием X-м и мы от души пожелаем идеям Льва XIII-го возможно более широкого распространения, ибо вполне с ним согласны, что одно только есть действительное средство к устранению общественных зол, к

—228—

водворению между людьми добрых отношений и к разрешению столь тревожного для Европы социального вопроса. Это средство – христианская, братская любовь. И мы верим, что наступит час её торжества.

„Друг мой, брат мой, усталый, страдающий брат,
Кто б ты ни был, не падай душой:

Пусть неправда и зло полновластно царят
Над омытой слезами землёй,
Пусть разбит и поруган святой идеал
И струится невинная кровь: –
Верь, настанет пора – и погибнет Ваал,
И вернётся на землю любовь!“
„Верь в великую силу любви!..
Свято верь в её крест побеждающий,
В её свет, лучезарно спасающий
Мир, погрязший в грязи и крови...
Верь в великую силу любви!..
В. Соколов

Тихомиров П.В. К столетию со смерти Канта (1804–1904): [1. Личность Канта в изображении его современников] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 229–247 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–229–

Кроме Грина, как уже упоминалось, у Канта много было и других друзей разных возрастов и положений. Ко всем им он относился очень участливо и интересовался малейшими подробностями их жизни, не говоря уже о более важных событиях и случаях. Когда Мотерби, сделавшийся по смерти Грина самым близким к Канту человеком, заболел и лежал при смерти, Кант был этим страшно расстроен. Яхман должен был два раза в день подробно сообщать ему о положении больного и о мнениях врачей. Когда, наконец, незадолго до смерти пришлось сказать ему, что нет более никакой надежды, Кант в горе воскликнул: „неужели суждено мне всех моих старых друзей видеть раньше меня сходящими в гроб“! Подобное же участливое отношение проявил он и к болезни брата Яхмана, и к смерти Руфмана. Из профессоров Кант был очень дружен с Краузом (SS. 58–59). В отношении к своим более молодым друзьям он всегда проявлял большую предупредительность, охотно и много говорил об их заслугах и достоинствах, – черта, в пожилом и притом знаменитом человеке весьма привлекательная. В тех случаях, когда эти молодые друзья философа оказывались людьми не особенно далёкими, он всемерно старался помочь им, поддержать их и так или иначе вывести на дорогу. Так, один юноша приобрёл себе особенную его любовь. Кант много занимался с ним на своих репетициях, приглашал его к себе, дал позво-

–230–

ление спрашивать себя о всех трудных философских предметах, наконец, приблизил его к себе настолько, что ввёл в круг самых близких своих друзей и вообще имел о нём совершенно отеческое попечение. Впоследствии он рекомендовал его одному начальнику полка на освободившееся

место полкового проповедника. Чтобы получить это место, протеже его должен был сказать пробную проповедь. Кант, узнав каким-то образом заранее текст, предположенный для пробной проповеди, пригласил к себе своего кандидата и тонко навёл разговор на тему текста, развивши по этому поводу ряд мыслей, которыми потом молодой человек и мог воспользоваться при своей проповеди. В самый день проповеди он послал другого своего, друга послушать её и потом сообщить ему о произведённом ею впечатлении. Этому же молодому человеку во время его студенчества Кант выхлопотал у университетского сената стипендию. В день, когда он узнал об успехе своих хлопот, он был так рад, что предложил своим сотрапезникам распить за здоровье своего протеже даже бутылку шампанского. И потом в дальнейшей его жизненной карьере Кант оказывал ему весьма существенную поддержку (SS. 60–62). Не прочь он был помогать своим друзьям и деньгами. Напр., брату Яхмана настойчиво предлагал 500 талеров на путешествие с научной целью и был очень недоволен, что последний не воспользовался этим предложением, хотя и был человек бедный (S. 62). Но он отнюдь не был навязчив в отношении к своим друзьям. Советы он давал обыкновенно очень деликатно, а свои труды и старания в пользу их старался скрывать.

Сообщая о сердечных привязанностях и дружеских отношениях Канта, Яхман находит здесь вполне уместным коснуться и другого весьма близкого вопроса, – как относился Кант к женщинам, и играла ли какую-нибудь роль в его жизни любовь. Он „почти с полной достоверностью решается утверждать, что Кант в своей юности любил“ (S. 64). „Но, прибавляет он, я не могу сказать, осталась ли его первая любовь без взаимности, или его телесное сложение и решительная склонность к метафизическим спекуляциям и научным занятиям побудили

–231–

его отказаться от брака“ (S. 65). Будучи уже в зрелом возрасте, Кант часто давал своим неженатым друзьям совет жениться, причём давал даже указания насчёт выбора жены;

нельзя, впрочем, сказать, – прибавим мы от себя, – чтобы эти указания были достойны его великого ума. Не прочь он был и сватать своим друзьям тех или иных Кёнигсбергских невест и оставался прямо недоволен, когда его советы оказывались ненужными или не принимались (SS. 65–67). Сам он до старости оставался равнодушен к женской красоте. Ему даже в 70-летнем возрасте чрезвычайно нравилась мисс А., с которой он встречался в доме своего друга Мотерби; и он за обедом всегда старался сесть так, чтобы она сидела рядом с ним и притом – со стороны его здорового глаза (другим глазом К. плохо видел) (S. 67).

Девятое письмо характеризует отношение Канта к *своим родным*. Отношения эти и при жизни Канта, и по смерти его подвергались некоторым пересудам и даже нареканиям. Яхман старается защитить память своего учителя и друга и, – надо отдать ему справедливость, – делает это довольно объективно, т. е. не скрывая одних фактов и не преувеличивая значение других, а просто лишь устанавливая ту психологическую, этическую и житейскую перспективу, в какой надо рассматривать и понимать эти факты. Прежде всего, что касается отношения Канта к своей *матери*, то оно не только было совершенно безупречно, но и производило на всех очень трогательное впечатление. Кант лишился матери, когда ему было 13 лет. Таким образом, под её влиянием прошло его детство и часть отрочества. Влияние это было так глубоко, что он до конца дней своих сохранил самое благоговейное воспоминание о ней и нежную любовь к ней. „Моя мать, – так часто любил говорить Кант, – была любящая, чувствительная, благочестивая и правдивая женщина и нежная мать, которая благочестивыми наставлениями и добродетельным примером воспитывала своих детей в страхе Божиим. Она часто выводила меня за город, обращала моё внимание на дела рук Божиих, изливалась в благочестивом восторге по поводу Его всемогущества, премудрости и благости и внедряла в моё сердце глубокое благоговение пред Творцом

–232–

всех вещей. Я никогда не забуду моей матери, потому что она насадила и воспитала во мне первые семена добра, она открыла моё сердце впечатлениям природы, она пробуждала и расширяла мои понятия, и её наставления имели никогда не прекращавшееся благотворное влияние на мою жизнь“. Всякий раз, когда Кант говорил о своей матери, он бывал сердечно растроган, глаза его блестели, и каждое слово выражало глубокую сыновнюю и сердечную преданность (SS. 67–69),

Иное отношение было к *сёстрам* и *брату*, и это-то, по-видимому, и служило главным источником пересудов относительно нашего философа. „О своих сёстрах и брате, говорит Яхман, Кант упоминал редко и имел мало к тому поводов. Брат его, по окончании университетского курса, жил вдали от него¹²³¹ и ограниченный круг его деятельности в качестве сельского пастора не давал Канту повода упоминать о нём. То же самое имело место и относительно сестёр, которые сначала жили в прислугах, а потом повышли замуж за мастеровых. Кант уже из одной скромности не стал бы заводить с своими друзьями и гостями разговоров о своих родственниках. С братом своим он, впрочем, поддерживал переписку, и нет никакого основания сомневаться в его (Канта) братских чувствах“. Любопытно, что, как однажды оказалось, он целых 25 лет не виделся с своими сёстрами, хотя и жил в одном городе с ними. „Я объясняю это замечательное явление тем, говорит Яхман, что его дух и его научные занятия исторгли его из сферы его семьи, а ещё более тем, что он в то время жил в таких стеснённых обстоятельствах, что не только не мог оказать какой-либо материальной поддержки своим сёстрам, – которые однако, по-видимому, рассчитывали на неё в виду высокого положения брата, – но должен был даже сам бояться, как бы не стать им в тягость. Кто сумеет поставить себя на место этого великого человека и разобраться в оттенках его чувств, тот найдёт, что такое его поведение скорее надо объяснить в похвальном для него смысле. Что, во всяком случае, основанием для него от-

–233–

нюдь не было глупое тщеславие, это непререкаемо видно из того, что в позднейшие годы, когда Кант пользовался громкой славой и занимал выдающееся положение в городе, он отнюдь не стыдился своих родных, поддерживал с ними общение и чем далее, тем более заботился о них. Между тем сёстры его ещё и в первые годы его профессорства обнаруживали гораздо большие притязания на его поддержку, чем действительно от него получали, и выражали по этому поводу жалобы. Но тогда Кант, применительно к своему положению, имел не больше, а может быть, даже меньше, чем они сами. Но и тогда, когда он уже получил возможность делать для них больше, в его планы отнюдь не входило – давать возможность (посредством богатых подарков) своим родным жить шире, чем другие средне-зажиточные люди их сословия, к чему особы низших сословий, имеющие богатых родственников, вообще очень склонны. Кант давал, сколько мог и сколько находил нужным, сообразно с обстоятельствами. Он объявил своим родным, что в случае болезни или нужды он никогда им не откажет в своей помощи, и искренно исполнил это обещание. Мне известно, что он выдавал своим племянницам при выходе их замуж по 100 талеров на первоначальное обзаведение. В случаях болезни кого-либо из родных, он поручал моему брату, как врачу, навещать и лечить их. Наконец, всё им нажитое, всё его имущество, после его смерти перешло к ним в собственность. Он отказал им по духовному завещанию всё своё состояние“ (SS. 69–72). На ряду с этими соображениями, не лишено значения и указание на стремление Канта к материальной независимости, гарантировавшей ему до известной степени независимость моральную. Например, в 1794 г. ему угрожало, – вследствие столкновения с Прусской цензурой, – лишение жалованья. Благодаря некоторым своим сбережениям, Кант мог без особенного страха глядеть в глаза этой опасности. А без этих сбережений, – если бы он все излишки своих средств немедленно раздавал родным, – ему, может быть, пришлось бы быть более покорным (Ср. стр. 72)¹²³².

–234–

Любопытные черты относительно *эстетических* вкусов и воззрений Канта сообщает десятое письмо. Из искусств наибольшее удовольствие доставляли ему поэзия и ораторское искусство. Он даже сам пробовал свои силы в сочинении стихов, которые, по словам Яхмана, отличались обилием мыслей и силой выражения. Внешней форме стиха он придавал большое значение и терпеть не мог не рифмованных (белых) стихов, называя их „сумасшедшей прозой“ (S. 73). Уверение Яхмана, будто К. очень любил слушать проповеди (S. 74), противоречив противоположному сообщению Боровского (S. 249). Меньше всего он любил музыку, хотя концерты знаменитых музыкантов всё-таки посещал. Сам не играл ни на каком инструменте (S. 74). В отношении к одежде он был очень внимателен. „Лучше до глупости следовать моде, чем быть одетым не по моде“, часто говорил он. Но, следуя существовавшим модам, он в возможных пределах проявлял не мало и личного вкуса (S. 75). В живописи он был поклонник полной естественности. Это требование он переносил и на собственные портреты. Особенно он был недоволен, даже прямо зол, на один гравированный портрет, на котором художник, – еврей, – по мнению Канта, „придал ему свои собственные национальные черты“, т. е. изобразил его с еврейским типом (SS. 76–77).

Одиннадцатое письмо касается *религиозных* взглядов и настроения Канта. Относительно этого предмета многие выра-
–235–

жали Яхману желание ближе и точнее знать истинные взгляды Канта. Яхман энергично протестует против такого желания, поскольку в нём скрыта тенденция простым примером великого человека оправдать свои собственные религиозные мнения. Эта тенденция противоречит всему духу Кантовой философии и самым основным его убеждениям, по которым вера есть плод личного нравственного опыта, а не должна быть внушаема авторитетом. Поскольку же в таком желании скрыто подозрение, будто интимные убеждения Канта могли быть иными, чем раскрытые в его сочинениях, постольку оно прямо оскорбительно для памяти такого правдивого человека, каким

был Кант (SS. 77–78). Тем не менее, он даёт всё-таки несколько своих наблюдений над свойствами Кантовой религиозности. Кант был глубоко проникнут верой в Высочайшее Существо и нравственное мироправление (нр. миропорядок). И хотя он настойчиво заявлял, что не более всякого другого человека в состоянии понять непонятное и познать непознаваемое, и что вера в Бога основывается не на разумной очевидности, а на предписываемом нам разумом стремлении к святости, – следовательно, на субъективном основании, – тем не менее, он от всего сердца был убеждён, что мир управляется премудрым Промыслом (S. 79). Как существенную черту Кантовой религиозности, Яхман отмечает полнейшее отсутствие в ней какого бы то ни было мистицизма. Если ещё в детстве и юности пиетистическое воспитание могло заложить в его душу некоторые элементы мистицизма, то впоследствии от них не осталось и следа. „Он при всякой возможности заявлял, что всякая склонность к мистической мечтательности есть следствие и признак известной слабости ума“ (SS. 80–81). Отрицание Кантом всяких внешних и чувственных религиозных обрядов служит, по мнению Яхмана, ещё большим доказательством, что его религиозность не имела в себе ничего мистического. Посещал ли он в свои молодые годы церковь с целью религиозного назидания, это биографу осталось неизвестным; но в своём зрелом возрасте он уже не нуждался более ни в каких внешних средствах для оживления своего нравственного настроения (SS. 81–82). Очень любопытный случай

–236–

рассказывает здесь Яхман для характеристики Кантовой веры в загробное бессмертие. Когда однажды зашёл разговор об этом, то Кант поставил такой вопрос: „что должен бы выбрать разумный человек, при полной осмотрительности и по зрелом размышлении, если бы ему пред его кончиной явился ангел с неба, облечённый всякой властью относительно его будущей судьбы, и предложил бы ему сделать бесповоротный выбор, – существовать ли вечно, или после своей земной кончины совершенно уничтожиться?“ Сам Кант был того мнения,

что было бы в высшей степени рискованным решиться на совершенно незнакомое и однако ж имеющее длиться вечно состояние; – добровольно подвергнуться неизвестной судьбе, которая, не смотря на возможное раскаяние в сделанном выборе, не смотря на возможное пресыщение бесконечным однообразием и страстное желание перемены, однако ж останется неизменной и вечной (SS. 82–83). Этот случай показывает, что у Канта убеждение в бессмертии души отнюдь не было лишь выражением его желаний, – по принципу *quia volumus, ea libenter credimus*, – а действительно философским (теоретическим) выводом из рассмотрения условий нравственной деятельности.

Двенадцатое письмо знакомит нас с политическими мнениями, вкусами и интересами Кёнигсбергского мудреца. „Кант, говорит Яхман, со времени французской революции ничем, может быть, так не возбуждал к себе внимания во всем мире и ничем не приобрёл себе столько друзей и врагов, как своими политическими идеями и принципами“ (S. 85). Конечно, последние известны всем, читавшим его сочинения – учение о праве и трактат о вечном мире; но в конкретных иллюстрациях они всё-таки выступают пред нами гораздо рельефнее и весьма характерны собственно для личности Канта. Поэтому очень жаль, что Яхман, не смотря на признаваемую им важность подобных сообщений, даёт их всё-таки очень мало¹²³³. Известно, как близко совпадают с собственными политическими взглядами Канта провозглашённые французской Революцией

–237–

идеи: свободы, братства и равенства. Легко поэтому понять, с каким напряженным вниманием он должен был следить за предпринятой великим цивилизованным народом попыткой провести эти принципы в жизнь. Пользуясь всем своим знанием людей и всей своей проницательностью, он страстно стремился, опережая события, угадать, какие плоды принесёт та или иная затея революционного правительства, в какой мере она приближает человечество к идеальной государственной организации и к идеальному гражданскому строю или отдаляет от них. В это время самыми любимыми его

разговорами сделались разговоры о политике, причём он не боялся пускаться в самые смелые предсказания, нередко, однако оправдывавшиеся и на деле. К чтению газет он в это время стал проявлять такую жадность, что нередко выходил за милю от города навстречу почте, чтобы только поскорее получить газету; и ничем его нельзя было так обрадовать, как сообщивши какую-либо частным путём узnanную политическую новость. Во французской революции он видел своего рода политический эксперимент, – попытку осуществить свойственную разуму идею совершеннейшего государственного устройства; и на ход событий революционной истории он смотрел с таким же удовольствием и интересом, с каким естествоиспытатель смотрит на эксперимент, подтверждающий известную важную для него гипотезу (SS. 88–89).

Много живых и весьма интересных подробностей даёт 13-ое письмо, характеризующее Канта, как члена Кёнигсбергского общества, как светского человека. Все знавшие Канта единогласно свидетельствуют, что самым замечательным в личности этого философа было его умение держать себя в обществе. Особенно приятно поразились этим умением приезжие люди, которые, познакомившись с его глубокомысленными сочинениями, представляли себе автора этих трудов мрачным, замкнувшимся в себе самым и равнодушным ко всему миру мыслителем, а на самом деле вдруг встречали весёлого и разносторонне образованного светского человека. „Кант был в этом отношении, – прибавляет Яхман, – действительно редким человеком: он самым счастливым образом соединял

–238–

в себе два, обыкновенно не встречающиеся вместе, свойства – глубокую учёность и тонкий светский лоск. Как свои знания он не черпал только из книг, так точно и жил он отнюдь не для одного книжного мира. Сама жизнь была его школой, и для жизни же он пользовался своими знаниями; он был светским мудрецом“. „Будучи, как критический философ, доступен лишь немногим посвящённым, он, как философский представитель жизненной мудрости, собирал вокруг себя самых

разнородных людей и для всех них был интересен и полезен. Кто знает Канта только по его сочинениям и лекциям, тот знает его лишь наполовину“ (SS. 91–92).

Обращаясь к частным примерам, характеризующим с этой стороны Канта, Яхман прежде всего отмечает замечательное умение вести интересный разговор о всевозможных предметах. „Кант обладал, говорит он, большим искусством обо всём на свете говорить интересно. Его всеобъемлющая учёность, простиравшаяся даже и на мельчайшие предметы обыденной жизни, давала ему весьма обильный материал для разговора. Его оригинальный ум, всё рассматривавший с своей собственной точки зрения, придавал этому материалу новую, своеобразную форму. Не было такого предмета в житейском обиходе, о котором Канту не приходилось бы говорить; и в его устах всякий даже самый обыкновенный предмет приобретал интересный вид“ (S. 92). Кант был в высшей степени общителен и с каждым в обществе находил о чём поговорить. С дамами он говорил об их женских занятиях с таким же знанием дела и с такой же приятностью, с какими в обществе учёных рассуждал о научных предметах. В его обществе разговор никогда не прекращался (S. 93). В большом обществе, даже среди учёных, он обыкновенно избегал разговоров о своих научных занятиях; менее всего можно было услышать от него что-либо о его философии или его сочинениях (ibid.). Всякий разговор в обществе, по его убеждению, должен был быть прежде всего приятен, доставлять удовольствие. Сам он в своих разговорах, особенно за столом, был неисчерпаем. Если общество, по числу собравшихся, не превосходило числа муз, так что разговор мог быть об-

–239–

щим, то Кант обыкновенно получал в этом разговоре руководящую роль. Но он при этом отнюдь не изображал из себя профессора, читающего лекцию, а старался привлечь к беседе всё общество. Возражения и сомнения оживляли разговор. И только упорного и постоянного противоречия, равно как и бессмысленного поддакивания он не выносил. Разговор его частью принимал форму спора, частью вёлся в

повествовательной форме, а иногда он просто делился с присутствующими своей опытностью и наблюдениями. При этом, – если разговор уклонялся от своей первоначальной темы, – Кант очень любил, когда кто-либо из присутствующих замечал это и старался восстановить нить рассуждений. Свою речь он любил оживлять анекдотами, рассказывать которые был мастер“ (SS. 94–95). Только со времени французской революции, прибавляет Яхман, разговор Канта много потерял в своей содержательности и в своём разнообразии. Наш мудрец почти утратил способность говорить о чём-либо, кроме этого великого политического события“ (S. 96). Под старость же он стал повторяться и вообще сделался довольно скучен (S. 97).

Кант отличался не только умением поговорить, но и вообще приятно держать себя в обществе. К дамам он был всегда очень любезен и предупредителен, но без всякой аффектации. Он очень охотно вращался в обществе образованных дам, которые, в свою очередь, видимо, его очень ценили (S. 97). На него самого приличная внешность и хороший тон, встречаемые в обществе, всегда производили приятное и возбуждающее впечатление. Особенно оживлялся он за хорошо сервированным столом и после стакана хорошего вина (SS. 97–98).

В свои молодые годы Кант любил посещать гостиницы (рестораны), где находил себе также многих собеседников. Здесь он нередко коротал время за карточной игрой в ломбер. Он был большой поклонник этой игры и говорил, что она полезна (конечно, в обществе приличных партнёров) не только как упражнение ума, но и в нравственном смысле, – как упражнение в самообладании. Дружба с Грином положила конец его увлечению карточной игрой. Он, впрочем, ещё и раньше при-

–240–

нял решение прекратить её, потому что он сам играл очень быстро, а медлительность его партнёров нагоняла на него скуку. До 63 лет он обедал обыкновенно в одном отеле, где обедали также многие из Кёнигсбергского общества, особенно военные. Но чаще всего он был приглашаем к обеду разными своими

знакомыми (Яхман даёт длинный перечень этих знакомых; – SS. 98–99). Но на 63 году он завёл своё собственное хозяйство и стал сам собирать у себя небольшое общество своих приятелей. Обыкновенно приглашались к столу один или двое из них; иногда же Кант приглашал пятерых из своих друзей, и тогда стол накрывался на 6 персон. До 1794 года (пока Яхман оставался в Кёнигсберге) обычными сотрапезниками его были: Гиппель, Иенш, Вигилянций, Гаген, Шеффнер, Ринк, Краус, Першке, Гензихен, Руфман, Браль, Зоммер, Эренбот, Якоби, Мотерби и Яхман 2-й. Это были все люди самых разнообразных профессий и общественных положений: администраторы, судебные чиновники, военные, купцы, профессора, врачи, священники и т. п. Приходили к Канту эти его сотрапезники всегда по специальному его приглашению, которое он обыкновенно посылал утром того самого дня, на какой приглашал известное лицо к обеду. Делал он это из особого рода деликатности: приглашая раньше или вообще на известные дни, он мог бы поставить своих друзей в необходимость отказываться от других, может быть, для них более интересных приглашений. „Ich bleibe gern zuletzt“, любил он часто говорить по этому поводу. Даже профессору Краусу, обедавшему у него каждый день, он ежедневно посылал особое приглашение, – дабы дать ему возможность, если он пожелает, отказаться иной раз. Тем же отвечали и ему его друзья: напр., Мотерби, у которого он всегда обедал по воскресеньям, обязательно каждый раз приглашал его нарочно (SS. 100–101). К своим гостям он был необыкновенно внимателен: замечал их любимые кушанья и намеренно старался для них заказывать таковые. Ничто его так не радовало, как хороший аппетит его гостей (S. 102).

В четырнадцатом письме сообщается о *наружности и физических свойствах* Канта. По своему телосложению, Кант отнюдь не был предназначен к тому, чтобы прожить до

–241–

80 лет; но он, можно сказать, отвоевал у природы себе долгую жизнь. Он был среднего роста, имел очень большую голову, плоскую, почти впалую грудь, правое плечо несколько

подавшееся назад. Мускульная сила его была весьма незначительна. Худ он был настолько, что одежда держалась на нём лишь при помощи разных искусственных приспособлений. Насколько слабы были его нервы, видно хотя бы из того, что не просохший свежеотпечатанный лист газетной бумаги уже вызывал у него насморк (S. 104). Но, не смотря на слабость груди, голос Канта, обыкновенно довольно тихий, в нужных случаях мог становится очень громким. Единственно что у него было необыкновенно здорово, – это желудок. Appetit он всегда имел превосходный. Зрение его было достаточно хорошо, хотя вдали он видел уже слабо; но любопытно, что ни он сам, ни его друзья долгое время не замечали, что один глаз у него почти совсем перестал видеть (S. 105). Наружность Кант имел очень приятную, а в молодых годах был даже прямо красив; – волосы белокурые, цвет лица свежий, а щеки даже до старости сохранили здоровый румянец. Особенно приятное впечатление производили его голубые весьма выразительные и симпатичные глаза (SS. 105–107). Не смотря на свою физическую слабость, Кант во всю свою долгую жизнь ни разу не был болен. Это, несомненно, зависело от его в высшей степей аккуратного и гигиенического образа жизни. О своём здоровье он говорил очень охотно и вообще любил разные медицинские и гигиенические разговоры¹²³⁴ (S. 107–108).

Пятнадцатое и шестнадцатое письма дают описание образа жизни Канта. В своей молодости Кант не держался никаких определённых диететических правил, а жил просто так, как ему было приятнее; но с годами он стал более внимательно присматриваться к разным обстоятельствам своей жизни и, сообразно с ними, вводить для себя те или иные правила. Яхман начал знать его уже в зрелом возрасте, когда жизнь его уже отлилась в опре-

–242–

делённые формы. Кант вставал каждый день зимой и летом в 5 часов утра. Слуга его точно в три четверти 5-го стоял перед его постелью и будил его, причём не отходил до тех пор, пока он действительно не вставал. Одевшись, в халате и ночном колпаке, шёл он в свою рабочую комнату, где и завтракал.

Завтрак его состоял из 2 чашек чая и трубки табаку. Кофе он страстно любил, но избегал, по возможности, его пить, считая для себя вредным (SS. 109–111). До 7 часов он работал и обдумывал лекцию. В 7, переодевшись, отправлялся в аудиторию. В 9 ч. он снова облачался в халат, колпак и туфли и работал до $\frac{3}{4}$ первого ч. Затем, в течение $\frac{1}{4}$ ч. одевался к столу и ровно в 1 ч. садился обедать. Обед длился обыкновенно до 4 часов, а если бывала большая компания, то, случалось, и до 6 ч. После обеда он гулял в течение часа. Летом ходил он обыкновенно медленно, чтобы не вспотеть. Гулять любил один, и ему было, заметно, неприятно, когда на прогулке кто-л. присоединялся к нему, хотя бы даже из друзей его. После прогулки до 10 ч. веч. он занимался чтением, а ровно в 10 ложился спать (SS. 111–112). От этого порядка Кант не отступал даже и в те дни, когда бывал в гостях (там же). Ел он только один раз в день, именно в обед, но с весьма большим аппетитом. В остальную часть дня он ничего не употреблял кроме воды. Его стол состоял обыкновенно из трёх блюд, с прибавлением масла и сыра или (в летнее время) фруктов. Первым блюдом был мясной суп, по большей части, из телятины с рисом, крупой или вермишелью; второе – рыба или сухие овощи с различными прибавлениями; третье – жареное. Горчицу он употреблял в большом количестве почти со всеми блюдами. После обеда любил закусить сыром. Хлеб предпочитал ржаной. Когда у него были гости, то подавалось ещё и пирожное. Пил он только вино (обыкновенно – медок) и воду; пива не любил (SS. 113–115). Кант слыл среди знавших его людей, особенно среди дам, за большого и тонкого гастронома, которому довольно трудно угодить; но это, по-видимому, было простым недоразумением, порождённым его манерой разговаривать с дамами о поваренном искусстве; к этим разговорам он, впро-

–243–

чем, имел не малую склонность и в других случаях, причём обнаруживал весьма детальные и точные познания; а хозяйку дома, где бывал в гостях, он обыкновенно, – по-видимому, из вежливости и любезности, – старался расспросить, как

приготовлено то или иное кушанье. На этой почве, надо думать, и создалась упомянутая репутация. Справедливого в ней было только то, что Кант действительно поесть любил (SS. 115–116). Из других его пристрастий Яхман упоминает нюханье табаку, но прибавляет, что в аудиторию он с собой табакерки никогда не брал и не любил, когда кто-либо из его слушателей частыми понюшками раздражал его аппетит (S. 118). Спал он обыкновенно в холодной, нетопленной спальне, а в своей рабочей комнате всегда поддерживал одинаковую температуру, для чего топиться она должна была по термометру (S. 119). Так как погода оказывала большое влияние на его физическое состояние, то он понемногу привык чрезвычайно интересоваться всевозможными метеорологическими приборами, – флюгерами, термометрами, барометрами, гигрометрами, – по несколько раз в день справлялся с их показаниями и мог делать довольно удачные предсказания (там-же). Говоря о его заботах касательно своего здоровья и физического состояния, Яхман приводит одну чрезвычайно любопытную подробность. Ему чрезвычайно хотелось дожить, по возможности, до самой глубокой старости. Поэтому он собирал сведения о всех наиболее долголетних Кёнигсбергских стариках и нередко выражал радость, что всё менее и менее остаётся среди его сограждан людей старше его. С целью определить вероятную продолжительность своей жизни, он в течение многих лет добывал из Кёнигсбергской полиции ежемесячную ведомость о смертности. Когда его спрашивали о его возрасте, он всегда считал до следующего 22 апреля (день его рождения) – в твёрдой надежде дожить до этого дня (S. 120).

Как уже было сказано, в последние 17 лет своей жизни Кант имел свой собственный дом. Дом этот был двухэтажный с мезонином и состоял из 8 комнат. В нижнем этаже в одной половине помещалась его аудитория, а в другой жилище его старой кухарки. В

–244–

верхнем этаже в одной половине были его столовая, библиотека и спальня, а в другой приёмная и рабочая комната. В мезонине жил его слуга. Меблировка его комнат была в

высшей степени простая. Только в приёмной и столовой висело по зеркалу, а в остальных комнатах стояли только столы, стулья и небольшое канапе. Белые стены не были ничем украшены. В его кабинете, кроме письменного стола, были ещё комод и два стола, заваленных книгами и рукописями. На стене висел портрет Жан Жака Руссо (SS. 121–122).

Заслуживает упоминания отношение Канта к своему слуге Лампе. Пока этот Лампе был здоров и в силах, на нём лежало заведывание всем хозяйством. Обыкновенно Кант выдавал ему с вечера письменное распоряжение на будущий день, которое тот и должен был в точности исполнить. Когда Лампе сделался очень стар и слаб, Кант уволил его на покой, назначив ему пожизненную пенсию в размере его годового жалованья. Он очень ценил в своём слуге его правдивость, честность и преданность, но не без основания был весьма невысокого мнения о его ограниченном уме. Каждую мелочь ему надо было сначала показать во всех подробностях, – как её сделать, – и уже после того Лампе мог её исполнять аккуратно с точностью машины. „Вначале меня, говорит Яхман, несколько поражал тот бранчивый и раздражительный тон, с каким Кант обращался всегда к своему слуге. Но под конец я убедился, что с Лампе и нельзя было иначе обращаться, потому что он, при всей своей ограниченности, воображал однако себя весьма умным человеком, чрезвычайно гордился, что служил у такого великого философа, и вследствие этого нередко держал себя небрежно и чересчур развязно; – строгий тон господина и нужен был, чтобы поставить его в надлежащие границы“ (SS. 123–124).

После смерти Канта от него осталось состояние в 20,000 талеров, чему многие тогда удивлялись. Действительно, нельзя было не удивляться, если принять во внимание, что в годы своей приват-доцентуры он едва сводил концы с концами, профессорское жалованье тоже было довольно незначительное, кроме того, он был человек благоотво-

–245–

дительный, да и себе самому ни в чём не отказывал. Существовало даже предположение, которого долгое время держался и Яхман (настоящий биограф), – будто он получил

некоторое состояние, потом умноженное собственными сбережениями, от своего друга Грина по духовному завещанию. Но младший Яхман (брат биографа), многие годы заведовавший денежными делами Канта, положительно утверждает, что его состояние нажито им самим, преимущественно в позднейшие годы его службы, когда он стал больше получать за свои лекции и за часто повторявшиеся новые издания своих сочинений (SS. 125–126).

В семнадцатом письме Яхман сообщает о своём *последнем посещении Канта*, имевшем место 1 августа 1803 года. Как известно, Кант умер от старческой слабости (маразма). Упомянув о том волнении и о тех чувствах, с какими он ехал на свиданье с своим старым учителем и другом, знаменитым философом, которым привык гордиться, и с редким по сердцу человеком, которого привык любить, наш биограф продолжает: „Представьте же себе моё впечатление! Едва я вошёл в комнату, как предо мной поднялся с своего кресла сгорбленный старик и колеблющейся походкой пошёл мне навстречу. С болезненно сжавшимся сердцем бросился я ему на грудь и запечатлел на его губах мой сыновний поцелуй. Я стал говорить ему о моей радости, что опять его вижу, а он... он смотрел на меня усталым, недоумевающим взглядом и с дружественной миной спрашивал: кто я такой? Мой Кант не знал меня более!.. Тотчас же попросил он позволения сесть, так как стоять ему было трудно, с своей обычной любезностью заставил сесть и меня и снова осведомился, кто я такой. Я старался напомнить ему различные обстоятельства моей жизни, несомненно, ему хорошо известные, но они совершенно изгладились из его памяти. Я назвал ему различные важные события, в которых мы оба с ним принимали участие, но и они не оставили в его душе никакого следа. Я напоминал ему места и лица, где и с которыми мы чаще всего были вместе, называл поступки, которые он сам совершал для меня, но и это не помогало ему вспомнить меня. Больно было видеть, как слабый ста-

–246–

рик усиливался заглянуть за немного лет в прошедшее, чтобы соединить настоящее созерцание меня с своими

тогдашними впечатлениями, и это, однако, ему не удавалось. Чтобы не прекращать совершенно разговора, я осведомился у него о таких его физических обстоятельствах, о которых он прежде любил говорить; ему, видимо, было приятно, что я вернул его в узкий интимный круг его мыслей. Он заговорил теперь о тех же самых вещах и теми же самыми словами, какие я часто слышал из его уст в прежнее время; но и при этом столь привычном для него разговоре, мысль его оставалась неподвижна, и он не мог подыскать слов, чтобы закончить некоторые начатые небольшие фразы, так что его престарелая сестра, сидевшая позади его стула и, может быть, уже много раз слышавшая эти разговоры, подсказывала ему недостающие слова, а он потом повторял за ней. Во время нашего разговора, в течение которого он, не отрываясь, смотрел на меня, он несколько раз с выражением радости восклицал: „Ваш взгляд делается для меня всё более и более знакомым!“ Я с восторгом, при этих радостных восклицаниях, начинал надеяться, что, может быть, наконец, он меня и вспомнит, но – совершенно напрасно!... Так я и ушёл от него, не быв им узнан. Старик, видимо, и сам признавал ослабление своей памяти. Когда я с ним прощался, он несколько раз просил меня, чтобы я подробно разъяснил его сестре, кто я такой, а она, при случае, передаст ему. Я сделал это, и, как оказалось, добрая старушка достаточно и сама знала меня в прежнее время, чтобы, насколько возможно, ещё раз привести меня на память брату. Затем я обнял моего великого учителя в последний раз и простился с ним с болью на сердце и со слезами на глазах“ (SS. 128–131)... Конечно, такой упадок сил и такое одряхление наступили не сразу. По словам Яхмана, первые признаки начали замечаться уже лет за 8 до описываемого времени. А за 4 года он начал пользоваться записочками, чтобы запомнить посещавших его лиц. Впоследствии в эти записочки он начал вносить всякую мелочь, которую слышал от других или которая самому ему приходила в голову. За 3 года Яхман сообщил ему о предстоящей перемене

–217–

в своём служебном положении; Кант долго не мог понять, в чём будет состоять новая должность Яхмана, и последний должен был продиктовать ему обстоятельную записку на этот счёт (SS. 132–133). Но, судя по тому, что сообщается в следующем письме, особенно резкую форму этот упадок принял сравнительно незадолго до смерти.

В последнем (восемнадцатом) письме Яхман, со слов своего друга, одного Кёнигсбергского врача, бывшего и к Канту близким человеком, нередко посещавшего нашего философа и пользовавшего его, даёт описание *последних дней и смерти* Канта. „Хотя упадок сил, говорит этот врач¹²³⁵, и делался заметным со дня на день в течение нескольких лет, однако вполне и особенно быстро он проявился в последние месяцы пред его смертью и сказался одновременно во всех органах – как чувств, так и прочих отправлений“ (SS. 133–134). Всегда прекрасно работавший желудок совсем отказался служить, хотя ему и варить-то стало почти нечего, так как вследствие потери аппетита и вкуса Кант почти ничего не ел. Почти полная потеря зубов делала и вообще питание крайне затруднительным. А состояние желудка ещё более усиливало это затруднение: больной стал страдать почти постоянным запором. Испытывавшиеся им иногда и прежде головные боли („давление на мозг“) теперь чрезвычайно усилились. Зрение ослабело настолько, что он с трудом находил возле себя на столе нож, вилку и пищу. Ко всему этому присоединились старческие капризы и слабоумие (SS. 135 и ff)... Незадолго до смерти с ним случился припадок (нервный удар), длившийся 24 часа (SS. 147–148). Наконец, 12 февраля 1804 г. в 12 часов дня благодетельная смерть пресекла это скорбное существование...

h6C (Продолжение следует).

П. Тихомиров

**Малиновский Н.П., прот. Речь перед защитой
магистерской диссертации: Православное
догматическое богословие. Ч. 1 и Ч. 2 1-я половина.
[Харьков,] 1895; [Ставрополь губ.] 1903 //**
**Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 248–253 (3-я
пагин.)**

–248–

Преосвященнейшие Архипастыри,
Милостивые Государи
и всё досточтимое собрание!

Содержание и характер моего труда, имеющего быть предметом обсуждения в настоящем учёном собрании, побуждают меня просить Вас уделить своё просвещённое внимание на выслушание некоторых предварительных с моей стороны пояснений, тем более что в самых книгах моих нет обычно встречающегося авторского предисловия. В своих объяснениях постараюсь быть кратким.

Заглавие, данное мной своему труду, – „Православное Догматическое Богословие“, – показывает, что он не представляет собой нового, вполне оригинального произведения в отечественной богословской литературе. Не только людям науки, но и вообще любителям богословского чтения хорошо известны догматические системы преосвященных догматистов: Макария, Филарета и Сильвестра. И в моём труде рассматриваются и излагаются те же догматы веры, что и в указанных догматических системах, почему и дано ему обычное, а не какое-либо новое заглавие. В основных чертах и сам план или построение системы таково же, как и в названных трудах, в свою очередь весьма близких к плану известного учебного руководства по Догматике архимандрита Антония, впоследствии ар-

–249–

хиепископа Казанского. Изменения или отступления от общепринятого плана в моём труде касаются лишь некоторых

частностей (распределения глав и §§). Этот план кратко намечен в никео-цареградском символе веры, подробнее – в „Катехизисе“ и „Прав. исповедании веры“. На сколько мне известна русская богословская литература, в ней нет основательных возражений против расположения догматического материала по этому плану (возражения о. Светлова не представляются таковыми). Но, в таком случае, – была ли надобность в появлении новой догматической системы, построенной по одинаковому плану с трудами, высокие достоинства которых и авторитетность общепризнаны? Конечно, появление таковой было бы излишним, если бы эти последние давали полное и всестороннее разъяснение и освещение догматических вопросов, и удовлетворяли в полной мере запросам, предъявляемым к богословию в настоящее время, так что ничего не оставалось бы, как только повторить уже сказанное в них. В действительности же дело обстоит иначе. И это следует сказать не только по отношению к догматической системе преосв. митр. Макария, появившейся полстолетия тому назад (1849–1853 г.) и в сокращённом изложении доселе являющейся учебником по Догматике в духовных семинариях, равно и системе преосв. архиеп. Филарета, тоже приближающейся к полустолетию со времени своего выхода в свет (1864 г.), но и новейшему обширному догматическому труду преосв. еп. Сильвестра (1877–1891 г.). Не думаю, чтобы была особая надобность в разъяснении этого. Это достаточно известно занимающимся богословием. Мне же лично пришлось убедиться в этом не теоретическим только, но и опытным путём. Да позволено будет мне рассказать о сём, ибо этот опыт расположил меня взяться за свой догматический труд и придать ему тот характер и те особенности, какие он имеет по сравнению с другими догматическими системами.

По окончании академического курса я был назначен преподавателем богословия в одну из духовных семинарий. Это было переходное время введения в действие нового устава дух. семинарий 1884 г., с изменённым распределением по классам учебных предметов и новыми програм-

–250–

мами. Я должен был преподавать четыре богословия: догматическое, основное, сравнительное и нравственное. Понятно, что хотелось поставить дело преподавания возможно основательно, расположить и воспитанников к изучению богословия. Широкие требования предъявлялись и программами. Скоро пришлось убедиться, что одна из главнейших трудностей к достижению этой цели заключалась в отсутствии удовлетворительных учебных пособий и руководств, – таких, в которых воспитанники находили бы доступное для себя и удовлетворительное разъяснение богословских вопросов. В очень и очень многих случаях не оказывалось таких разъяснений и в полных курсах Догматики, или имевшиеся не представлялись достаточными. Затруднения от сего происходили не для воспитанников только, но и для преподавателя. За разрешением возникавших вопросов, возражений и недоумений приходилось обращаться ко множеству книг, а иногда попытки разыскать нужные книги оказывались напрасными. Обстоятельства заставляли побуждать и воспитанников, по крайней мере лучших, готовить уроки по разным книгам, нередко по журнальным статьям. Вот где, между прочим, причина употребления почти во всех семинариях дополнительных к учебникам литографированных записок. Издавал таковые и я... Постепенное же ознакомление с русской богословской литературой привело меня к убеждению в необходимости внимательного пересмотра и проверки положительного обоснования, а тем более апологетических разъяснений истин веры в существующих системах Догматики, более жизненного раскрытия догматов, введения в Догматику в более широких размерах апологетического элемента, внесения и рассмотрения новых вопросов, исключения того, что уже для нашего времени потеряло значение, более точного формулирования разностей между христианскими исповеданиями, устранения ошибочных представлений по некоторым вопросам, более строгого выделения догматов от т. н. частных мнений и пр. Под влиянием такого убеждения и желания посылить удовлетворить насущной потребности средних духовно-учебных заведений при преподавании и

изучении богословия, особенно догматического, и издана была мной в 1895 г. пока одна первая часть

–251–

опыта Догматического Богословия. Книга была признана полезной для духовно-учебных заведений; сочувственно она была встречена и обществом, интересующимся богословским чтением. Тогда я решился довести до конца свой труд по намеченному в первой части плану, но с более широкой постановкой вопросов и большим вниманием к научным требованиям. Таковы обстоятельства происхождения изданных частей моего труда, объясняющие его характер. Не стремясь непременно отыскивать и прокладывать новые пути, следуя общепринятому плану в расположении догматических истин, я старался в кратком и общедоступном изложении представить возможно полное и всестороннее освещение или рассмотрение каждого догматического вопроса: догматы мной рассматриваются с точки зрения откровения или учения св. Писания, с точки зрения символов исповедания вселенской церкви, с точки зрения святоотеческой литературы (или патристической), с точки зрения соображений разума, или философской, с точки зрения вероисповедной, и наконец, с точки зрения защиты христианских истин против неверия или апологетической.

Введение апологетического элемента в сравнительно широких размерах вызвано запросами и потребностями времени. Раскрывая с той или другой стороны догматический вопрос, я хотел представить всё наиболее ценное, проверенное, устойчивое, имеющееся в русской духовной литературе последнего полувека, что служит к обоснованию, выяснению или защите догмата, выделяя при этом догматическую область от т. н. частных мнений. По некоторым вопросам в русской литературе почти ничего не имеется, кроме того, что говорится в известных догматиках, а посему естественно, что в этих случаях ограничивался лишь проверкой сказанного в них, присоединяя, если оказывалось нужным, пояснительные замечания. По иным, впрочем немногим вопросам имелась лишь одна – две статьи в

духовных журналах, на основании которых составлены были соответствующие §§ систем и другими догматистами; более других я заметил внимание к русской литературе в системе преосв. митр. Макария, хотя эта литература тогда была небогата догматическими тру-

–252–

дами, и почти не заметно такого внимания ни у пр. Филарета, ни у пр. Сильвестра, хотя ко времени выхода в свет системы последнего в русской литературе имелись труды, достойные полного внимания. Этими же статьями руководился и я, почему может казаться, что в этих немногих случаях мной лишь воспроизводится содержание других и из других догматик, хотя на самом деле это было не так. Но по многим вопросам имеется довольно богатая русская литература, имеются и тщательно составленные учёные монографии. Естественно, что эти вопросы должны были получить более полное и обстоятельное раскрытие в моём труде, особенно во 2-й части.

Поставив задачей своего труда изложить выводы отечественной догматической литературы по каждому догматическому вопросу, в своих книгах я указываю и существующую русскую литературу. На то, чтобы эти указатели были полны и точны, обращено мной особое внимание. И все указываемые мной догматические монографии или статьи в журналах были перечитаны, – за немногими исключениями, когда невозможно было иметь под руками то или иное издание, за ненахождением оно в доступных мне книгохранилищах, а иногда и в продаже. Между прочим, по той же причине и древне-отеческими творениями я пользовался в русских переводах. Указатели литературы помещены в подстрочных примечаниях в начале каждой главы или §, и при изложении самого содержания того или иного §. Указания на названные монографии или статьи, за немногими исключениями, уже не повторяются. Так много сделано не в целях сокрытия заимствований у того или иного автора, а потому, что повторные цитаты ничего не вносили бы в выяснение догмата, без нужды лишь увеличивая объём книги. Могли бы получиться цитаты и неудобные, напр. в тех нередких случаях, когда одна и та же

мысль встречалась у многих авторов. Доискиваться же, кто у кого заимствовал эту мысль, я не видел надобности. Через помещение полных указателей литературы в начале главы или §, а не разбросанно, естественно даётся в более ясном виде и ответ на вопрос: богата ли русская богословская литература? Нередки жалобы, что будто бы тщетно ищут разъяснений у богословов разных вопросов. Думается,

—253—

что находящиеся в моих книгах указатели дают основания для заключения, что наша богословская литература не так бедна, как привыкли многие думать; нужно иметь большое учёное высокомерие, чтобы утверждать, как утверждает некто в своих писаниях, будто всё написанное русскими богословами (конечно, кроме его богословских произведений) есть лишь „схоластическое тряпье“. Но из тех же указателей можно видеть, что наша литература и не так богата, чтобы не оставалось места для сожалений, что многие догматические вопросы ещё не исследованы с учёной тщательностью.

Задача, поставленная мной, ещё не выполнена. Пока мной изданы подлежащие обсуждению две части. В рукописи в главнейших чертах окончена и последняя — третья, и даже печатается в виде отдельных догматических очерков. Но и по изданным частям, смею думать, можно судить, что мой труд не является излишним при существовании других общеизвестных систем Догматики, что он имеет по сравнению с ними свои особенности, и представляет собой не их повторение, а подведение вообще итогов, догматической и отчасти апологетической отечественной литературы последнего полувека.

С благодарностью готов буду принять замечания и руководственные указания по поводу изданных частей, чтобы воспользоваться ими при издании последнего выпуска и предполагаемом втором издании первой части. Должен при этом заявить, что мной самим уже намечены некоторые §§ этой части к полному исправлению и даже замене.

Протоиерей Н. Малиновский

М.Б. [= Бенеманский М.И.] Из академической жизни: Магистерский диспут Ректора Подольской Духовной семинарии протоиерея Н.П. Малиновского: [Православное догматическое богословие. Ч. 1 и Ч. 2, 1-я половина. – Харьков, 1895; Ставрополь губ., 1903] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 254–273 (3-я пагин.)

–254–

9 апреля в большой аудитории Академии состоялся магистерский диспут Ректора Подольской Духовной Семинарии, протоиерея Н.П. Малиновского. Кроме, председательствовавшего в этом собрании, Преосвященного Ректора Академии, Епископа Евдокима, и членов академического Совета – ординарных и экстраординарных профессоров, – на диспуте этом присутствовали: прочие члены академической корпорации, Наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Товия, Синодальный Ризничий архимандрит Феодосий, Ректор и некоторые преподаватели Вифанской Духовной Семинарии и студенты Академии.

Диспут открылся в 6 часов вечера. В начале его секретарь Совета Академии Н.Д. Всехсвятский прочитал следующее curriculum vitae диспутанта: „Имеющий защищать в настоящем собрании диссертацию на учёную степень магистра богословия, Ректор Подольской Духовной Семинарии, протоиерей Николай Платонович Малиновский – сын священника из Вологодской епархии. По окончании курса в Вологодской Духовной Семинарии для продолжения образования в 1881 году поступил в Московскую Духовную Академию. В 1885 году окончил полный академический курс со степенью кандидата богословия и правом при искании степени магистра не держать новых устных испытаний, в каковом звании и утверждён Высокопреосвященнейшим Иоанникием Митрополитом Московским и Коломенским 27-го июня. В том же году 19-го

октября определён на должность преподавателя догматического, нрав-
–255–

ственного, основного и сравнительного богословия в Харьковскую Духовную Семинарию. В 1889 году принял священство. В 1894 году – перемещён на должность Инспектора Ставропольской Духовной Семинарии. С 15 августа 1902 года состоит Ректором Подольской Духовной Семинарии.

Кроме подлежащей защите диссертации под заглавием: „Православное догматическое богословие“. Часть первая. Харьков 1895 год. Часть вторая. Ставрополь-губернский. 1903 год. О. протоиереем Н.П. Малиновским в разное время напечатаны в разных духовных изданиях следующие статьи и исследования:

В „Чтениях Общества любителей духовного просвещения“:

а) Празднование 1000-летия Св. Кирилла и Мефодия в Латинской церкви.

б) Пропаганда панства среди славян.

В журнале „Вера и Разум“:

Протестантское учение о церковной иерархии.

В журнале „Странник“:

К вопросу о религиозном образовании в наших светских учебных заведениях.

В „Подольских Епархиальных Ведомостях“:

а) Учение о таинствах, как средствах освящения человека (догматический очерк).

б) Учение о Боге Искупителе (продолжается печатанием) и друг.

И вышел отдельным изданием „Очерк догматического богословия“. Учебное пособие (1-ая половина)“.

После этого диспутант произнёс речь, в которой указал на мотивы, побудившие его к составлению полного курса православного догматического богословия и на принятый в последнем план раскрытия, освещения, доказательства и защиты догматических истин.

За речью последовали прения, которые открыл первый официальный оппонент, заслуженный ординарный профессор по кафедре Догматического Богословия, А.Д. Беляев.

Профессор А.Д. Беляев. Считаю не лишним отметить, что как в некоторых местах своего исследования, так и в сейчас произнесённой речи, Вы почему-то стараетесь избегать по возможности указаний на хронологическую по-

–256–

следовательность мнений тех авторов, которыми Вы пользовались.

О. Протоиерей Н.П. Малиновский. Я это делал в целях поддержания их авторитета. Память многих авторов, которыми я пользовался, ценна для русских людей.

А. Д. Б. Но Вы могли бы, и не оскорбляя памяти их, всё-таки говорить: это уже было сказано раннейшими.

О. Н. П. М. Действительно, я мог бы из одного догматического курса Преосвященного Макария выделить и процитировать по крайней мере пятую часть, взятую из различных журнальных статей.

А. Д. Б. Занявшись такого рода сравнением, Вы оказали бы немалую услугу науке.

Перехожу теперь к более существенным возражениям. Прежде всего должен заметить Вам, что в своём труде Вы обнаруживаете недостаток внимания к первоисточнику Догматики – к тексту Священного Писания. Например: на странице 251-ой первой части в доказательство действительной ипостасности всех трёх лиц Божества Вы приводите слова 1-го Послания Иоанна (1Ин.5:7): „Трие суть свидетельствующий на небеси: Отец, Слово и Святый Дух: и сии три едино суть“, между тем, слов *трие суть* – в древних списках Новозаветного текста нет.

О. Н. П. М. Но этот же текст и для такового же доказательства приведён и у Преосвященного Макария, что у меня и отмечено в примечании.

А. Д. Б. У Преосвященного Макария он ошибочно приведён. И Вы повторяете таким образом ошибку, сделанную пятьдесят

лет тому назад, тогда, быть может, извинительную и неизвинительную теперь.

О. Н. П. М. Вместе с Преосвященным Макарием я цитирую исследование Е. Будрина 1889 года.

А. Д. Б. Согласитесь однако, что повторение чужих положений, когда бы они не были высказаны, без критической проверки их – есть приём далеко не научного свойства... Точно также на странице 31-й второй части, Вы говорите, что „в молитве Апостольской (Деян.4:24–28) начальные слова: *Владыко, Ты Боже сотворивый небо и землю и море, и вся еже в них*“, обращены собственно к Богу Отцу,“ тогда как не только начальные слова, но и вся мо-

–257–

литва обращена к Богу Отцу. Здесь опять нельзя не видеть, что Вы повторяете Преосвященного Макария, а в данном случае проверка его курса не представляла собой каких-либо трудностей: Библия, несомненно, была у Вас под руками.

О. Н. П. М. Молитва вся относится к Богу Отцу, но выделить её начальные слова я имел то основание, что в последующих её словах говорится и о „Духе Святом“, и о „Святом Сыне Иисусе“.

А. Д. Б. Точно также и на предшествующей странице в доказательство того, что Бог – Творец всего мира, Вы цитируете, не приводя самого текста, различные места из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, которые приведены и у Преосвященного Макария, но среди них есть такие, которые указывают более на установление нравственного миропорядка, чем на творение, как, напр., 7 стих 45 главы пророка Исаии: „Аз...творяй мир и зиждяй злая: Аз Господь Бог, творяй сия вся“; 12 стих 10 главы прор. Иеремии.

На странице 53-ей, как на доказательство того, что именем „*elohim*“ в Ветхом Завете назывались судьи и другие богоизбранные мужи, Вы ссылаетесь между прочим на 9 стих 46 псалма, но там слова „*elohim*“ нет вовсе, а в доказательство того, что имя сына Божия или сынов Божиих усвоилось народу израильскому, Вы приводите между прочим 2 стих 20 главы книги Судей, но там говорится о народе Божием, и 1 стих 2

главы книги пророка Осии, но там Бог говорит о народе израильском: *мой народ*.

О. Н. П. М. Относительно первого случая, – употребления слова „*elohim*“, – я могу сказать только, что всё, касающиеся его, цитаты из Священного Писания я тщательно проверял; они же приведены у меня и в первой части. Во втором же случае приведёнными местами Священного Писания я желал подтвердить общую мысль о Богоизбранности Еврейского народа, как сына Божия.

А. Д. Б. Мысль эта совершенно верна, но нельзя так игнорировать буквою Библейского текста. Далее, например, в доказательство усвоения имени *сынов Божиих* избранным людям Вы ссылаетесь на 13-ый стих 102-го псалма, но слова *Божиих* там нет.

–258–

На странице 55-ой той же части в примечании Вы определяете время жизни последнего Ветхозаветного священного писателя, пророка Малахии 445–408 годами до Рождества Христова. В науке время жизни этого пророка в точности не установлено. Одни относят его жизнь к первой половине V века, другие – ко второй. Вы относите её ко второй и в тоже самое время период заключения канона священных еврейских книг определяете годами от 459-го до 445-го. Таким образом самый поздний год заключения канона (445-ый), по вашей хронологии, совпадает с указываемым Вами годом рождения пророка Малахии. Но как же тогда могла войти в канон его книга? Если он родился в 445 году, – то к этому времени канон священных книг ещё не мог быть заключён.

О. Н. П. М. Оба определения времени сделаны мной лишь приблизительно. Здесь область предположений, но не доказанных фактов. Образовавшееся противоречие постараюсь устранить при переиздании курса.

А. Д. Б. На странице 66-ой в числе мест Священного Писания, называющих ангелов именем *вой небесных*, у Вас указаны: 15-ый стих 15 главы и 7-ой стих 38 главы книги Иова, а также 21-й стих 102 псалма, но в первом говорится только про небо, во втором про сотворение звёзд и последующее за сим

восхваление Господа ангелами, а в третьем ангелы хотя и именуются силами, но не называются небесными...

О. Н. П. М. Принято понимать и под этими именами (небо, звёзды) сил небесных.

А. Д. Б. На странице 392-ой за доказательствами того, что *Спасителем* называется иногда в Откровении Триипостасный Бог, Вы отсылаете к Посланию Иуды (25 стих), 1 Послан. к Тимофею (1 гл. 1 ст.; 2 гл. 3–4 стихи) и Послан. к Титу (3 гл. 6 стих); но в указанных Вами местах из Посланий Иуды и к Тимофею Спасителем называется один только Бог Отец, а в 6-м стихе 3-ей главы Послания к Титу – ничего не говорится, как о Спасителе, о Духе Святом.

О. Н. П. М. Указанием на эти места я желал подтвердить только ту мысль, что наименование *Спаситель* в Священном Писании, кроме явившегося на землю ради на-

–259–

шего спасения Господа Иисуса Христа, приложимо и к другим Лицам Св. Троицы.

А. Д. Б. Сказанное мной о Вашем отношении к тексту Священного Писания приходится повторить и о Вашем отношении к другому, не менее важному источнику Православной Догматики – священному Преданию, и в частности, – к тексту святоотеческих творений.

Так, на странице 52-й 1 части Вашего курса, между прочим, читаем: „Св. Иринея, еп. лионский (ск. 202 г.) и Тертуллиан (220–240 г.)“ и т. д. Бесспорно, что первой цифрой, заключённой в скобки, Вы отмечаете год кончины св. Иринея, но что обозначают цифры второй скобки? По аналогии с цифрой первой скобки, может быть, и под ними нужно разумеать неясное указание на кончину Тертуллиана?

О. Н. П. М. Нет, они обозначают период писательской деятельности Тертуллиана. Вследствие недосмотра при корректуре оказалось выпущенным долженствовавшее предшествовать им пояснительное слово.

А. Д. Б. А как Вы думаете, когда жил Тертуллиан?

О. Н. П. М. Скончался он в третьем веке.

А. Д. Б. Большую часть его жизни принято относить ко второму веку. Время его жизни в точности неизвестно. Данные к определению этого времени остались от Блаж. Иеронима. Он говорит, что Тертуллиан процветал и жил до глубокой старости и был современником Септимия Севера (193–211 гг.) и Каракаллы (211–212 гг.). Принимая во внимание кратковременное царствование последнего императора и исходя из свидетельства Блаж. Иеронима, что Тертуллиан жил до глубокой старости, время его кончины определяют 212 годом, а время рождения 135–160 годами.

О. Н. П. М. Приведённые у меня цифры заимствованы у Арх. Филарета.

А. Д. Б. Вряд ли можно также согласиться и с Вашим мнением касательно Стромат, которые Вы называете „опытом вполне научного исследования и изложения догматов, иногда не без перевеса философского элемента в ущерб вере“ (стр. 53).

Четвёртая книга сочинения Оригена: „*Περὶ ἀρχῶν*,“ по Ва-
–260–

шим словам, оказывается имеющей *экзегетический* характер, – между тем в ней не содержится никаких толкований.

О. Н. П. М. В ней имеются правила толкований.

А. Д. Б. Совершенно верно: в ней содержатся правила толкований – и только. Ни из Догматического Богословия, ни из области христианского нравоучения в ней ничего не имеется. Она даёт только *теорию толкования*, но в таком случае более правильным будет называть её имеющей характер *герминевтический*, но никак не *экзегетический*.

На 55-ой странице в примечании Вы указываете существующие русские переводы Катехизических поучений Кирилла Иерусалимского – Моск. Арх. Амвросия и сделанный при Ярославской семинарии, а про перевод этих поучений при Московской Духовной Академии ни одним словом не упоминаете.

О. Н. П. М. Мне не только был известен и последний перевод, но я им даже и неоднократно пользовался, хотя,

каюсь, просмотрел такой пропуск его в примечании. Пропуск этот совершенно случайного характера.

А. Д. Б. На той же странице, причисляя к „опытам совокупного изложения догматов в некоторой системе“ – „Сокращённое изложение божественных догматов“ блаж. Феодорита, Вы указываете только 23 главы V книги его против ересей, тогда как известно, что всех глав 29. Чем руководились Вы в отдании предпочтения первой цифре пред второй?

О. Н. П. М. Здесь приходится иметь дело с опечаткой.

А. Д. Б. Вовсе нет. Цифра 23 здесь совершенно уместна. Вы, по всей вероятности, заимствовали её у Преосв. Сильвестра. Дело в том, что из 29 глав V-ой книги против ересей не все догматического характера, а только 23.

О. Н. П. М. Каюсь в сделанном мной пропуске слов „догматического характера“.

А. Д. Б. В примечании на странице 57-ой Вы заявляете, что „*Εἰδοσις*“ или „*Εἰθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*“ неизвестно кем впоследствии разделено было на четыре книги. Так ли это?

О. Н. П. М. В то время, когда я составлял свою книгу, вопрос этот не лишён был затруднений. В русской ли-

–261–

тературе не было никаких данных к его разрешению. Теперь, после перевода г. Бронзова, разрешение ему дано, но я не имел уже возможности воспользоваться им: книга моя была уже изготовлена.

А. Д. Б. Указанный труд Иоанна Дамаскина, как утверждаете Вы на 59 странице, *был забыт* во времена схоластики. Утверждение неверное. В первый период схоластики он не был забыт. Забвению он был предан только во вторую половину, – со времён Фомы Аквината.

Считаю нужным отметить также Ваше невнимательное отношение к тексту подстрочных примечаний, касающихся Святоотеческих творений. Напр., втором примечании на странице 312-й первой части встречается такая странная цитата: „*Επιφάν. Ер. 76* (опр. 35 гл. Аэтия),“ в примечании

втором на странице 68-ой второй части: „Иларию (Lib. contra Aufnt n. 6.)“.

О. Н. П. М. В первом случае разумеется „Опровержение Аэтия.“ Во втором – корректурная ошибка. При условиях, в которые я был поставлен, я не мог сам лично вести ответственной корректуры.

А. Д. Б. На стр. 72–73 второй части в числе писателей древности, называвших ангелов существами невещественными, бестелесными, бесплотными, чистыми духами, Вы указываете между прочим Лактанция, но, как известно, Лактанций в 16 главе II книги Божественных установлений разделял мнение о падении ангелов через плотское сношение с дочерьми человеческими. Вы ссылаетесь на 21 главу VII книги Божественных установлений, но и в этом месте говорится только: они ничего не имеют твёрдого, *но Бог их может наказывать*.

Здесь же (на стр. 73-й) в числе писателей, разделявших мнение, которым предполагалось бытие в ангелах тела, подобного или близкого к чувственному телу человека, Вы указываете Афиногора и Климента Александрийского, но в указанном месте из первого (О воскр. 16 гл), о телесности ангелов ничего не говорится, там говорится только, что они существа совершенные; также не верна и сделанная Вами ссылка на Строматы (IV, 3) последнего.

О. Н. П. М. По подлинному тексту указанных мест я не проверял. Я пользовался русским переводом Корсунского. Цитаты, может быть, и неверны, но Климент Алек-

–262–

сандрийский, несомненно, держался того мнения, которое я ему приписываю. Подтверждением этому может служить 259 страница моего труда.

А. Д. Б. И на указываемой Вами странице есть тоже некоторая неточность. Мнение о падении ангелов через плотское сношение, по Вашему утверждению, *по преимуществу было распространено в Еврейской литературе*“. Почему же „по преимуществу“? Вы сами же в подстрочном примечании

приводите целый ряд имён древних христианских учителей, разделявших это мнение.

О. Н. П. М. Да, но оно не было разделяемо отцами церкви.

А. Д. Б. Теперь я желаю остановить Ваше внимание на одном из недостатков, уже указанных мной в письменном отзыве о Вашем труде. По местам у Вас встречаются досадные перестановки текста. На странице 63-ей в первой части Христианское Православное Богословие, читанное Преосв. Георгием Конисским в Киевской Академии, Вы относите к 1795–1804 гг., то есть, к тем годам, когда его уже не было в живых, а Догматико-полемическое Богословие, читанное в той же Академии Преосв. Иринеем Фальковским, относите к 1751–1755 годам, как раз к тем годам, когда Богословие в Киевской Академии читалось Преосв. Георгием Конисским.

О. Н. П. М. Года указаны мною согласно с Проф. Певницким. В печатном тексте произошла перестановка скобок, заключающих их, – одной вместо другой.

А. Д. Б. На этой же странице Вы сначала указываете *Христианскую Богословию* Ювеналия Медведского, а потом *Церкви восточные православное учение* архим. Макария, – тогда как последнее раньше первой на тридцать лет.

О. Н. П. М. Строго-хронологического порядка я не держался. Да в данном месте он и не имеет существенного значения.

А. Д. Б. Такое же отсутствие хронологической точности замечается и в сделанном Вами разделении истории Догматики на периоды. Второй период в истории Догматического Богословия Вы почему-то начинаете с Иоанна Дамаскина, – смотрите 57 страницу, – тогда как на этой же самой странице первый её период называете *периодом догматики вселенских соборов*.

–263–

О. Н. П. М. К такому выделению Точного изложения Православной Веры св. Иоанна Дамаскина меня побудило то господственное положение, которое занимал этот труд среди других трудов и систем вплоть до третьего периода.

А. Д. Б. Но ведь Вы сами же утверждаете, как уже и было мной указано, что, *когда на западе возникла и утвердилась схоластика, труд Дамаскина был забыт*. И как я уже Вам заметил, такое утверждение, действительно, может иметь приложение ко второму периоду схоластики, начало которому было положено Фомой Аквинатом.

Характеризуя период третий, Вы выделяете года преподавания Догматического Богословия в России 1631–1711 и замечаете, что за это время не было строгого отделения догматов веры от истин нравственных. Это неверно. Пожалуй, есть основание сказать, что за это время в преподавание Догматического Богословия входил элемент и полемический, – но только не изложение истин нравственных. Первый, кто отделил Догматическое Богословие, как особую науку от Богословия Нравственного, по Вашему мнению, был Феофан Прокопович (стр. 62-я). Так ли это? На странице 73-ей в числе представителей конфессионального или церковного направления Богословия Вы указываете Делича, Шмидта. Делич не может быть причислен к богословам такого направления. Неизвестным также остаётся, которого Вы разумеете здесь Шмидта. Ведь их было несколько.

О. Н. П. М. Здесь я повторил только то, что сказано у Преосв. Сильвестра.

А. Д. Б. На странице 205-ой, как на место распространения и господства Савеллианства, Вы указываете на Рим. Разве оно имело распространение только в Риме? Где оно появилось?

О. Н. П. М. Я указываю на Рим, как на место только особенного господства его. Появилось же оно не в Риме, но в Александрийском патриархате. Подробные указания, мне кажется, тут не требовались.

А. Д. Б. Но такие недоговорки, неясности и неточности в Вашем труде встречаются очень часто. Напр., во второй части на странице 87-ой, рассматривая вопрос о тво-

–264–

рении мира, Вы называете учение Бытописания о происхождении мира самым полным и подробным. По Вашим словам, восполнение сказания Бытописателя у позднейших

священных писателей состоит только в *более ясном*, чем у Моисея, указании на участие в деле творения всех лиц Св. Троицы? Так ли это?

О. Н. П. М. Разумеется, в Новом Завете даны более ясные указания на то, что содержится и в повествовании о творении мира Моисея.

А. Д. Б. Но Вы должны же согласиться с тем, например, что из этого повествования не видно, Кем и когда были сотворены ангелы. И то и другое известно нам уже от Новозаветных писателей. А если это так, то и Вам следовало бы „восполнения Моисеева сказания у позднейших писателей“ назвать не только *более ясными*, но и *новыми*.

О. Н. П. М. Касаясь повествования Моисея о творении мира, я разумел, *главным образом*, и вернее, *исключительно*, творение мира вещественного, на что указывает само заглавие, предшествующее этому параграфу, а о творении этого мира сказанию Моисея нельзя отказать в полноте и подробности.

А. Д. Б. Позволю себе сделать ещё одну заметку, имеющую отношение к этому повествованию. Отмечая в подстрочном примечании на стр. 142–143 существование как в древности, так и в позднейшее время взглядов на это сказание, как на аллегорию и вымысел, Вы говорите, что такой взгляд *особенно* высказывается у Ленормана. Ссылка совершенно неверная. Ленорман в самом же начале своей книги заявляет, что нет рассказа более точного, чем повествование Священного Писания, что это повествование не было обезображено фантастическими вымыслами и так дал... Ленорман говорил только, что в нём трудно отделить, что нужно понимать буквально и что представляет собой аллегорию... Но ведь в близкие к сему затруднения иногда бывает поставлен и православный богослов. Возьмите, например, вопрос о „древе жизни“. Сколько по поводу его существовало мнений у самих Отцов Церкви? – Решения ему не дано и в наше время.

О. Н. П. М. Занимаясь составлением „Очерка догмати-
–265–

ческого богословия“, я одно время склонен был к символическому пониманию „древа жизни“, но потом, по не

зависящим от меня обстоятельствам, должен был оставить такое мнение. И как теперь мне кажется, если и есть некоторые данные к такому пониманию, то нет и данных, противоречащих буквальному пониманию. Именно таким приёмом и руководятся православные богословы. Особенно ясно выражен он у Преосв. Филарета.

А. Д. Б. Но держась только такого приёма, Вы всегда рискуете обойти очень многие вопросы, вызываемые текстом Библии. Вы, например, говорите, что Адам не был свидетелем разговора жены со змием (стр. 314), но ведь из текста Библии этого не видно. Другие думают иначе. Нужно считаться и с их мнениями.

О. Н. П. М. Об особенном искушении Адама и побуждениях ко греху Библия, действительно, умалчивает. И посему мне кажется более удобным, не пускаясь в дальнейшие предположения и догадки, повторить вслед за другими православными богословами, что он пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, разделив, конечно, и все греховные её помыслы и чувства. Наибольшую важность представляет собой сам факт его падения, обстановка же, при которой оно совершилось не имеет столь важного значения.

А. Д. Б. Нельзя не отметить и некоторых противоречий, встречающихся в Вашем труде: на странице 29-ой первой части Вы утверждаете, что убеждение в истинности догматов основывается не на каких-либо опытных или рассудочных данных, а на доверии к свидетельству Откровения, но далее (на следующей странице) сами же стараетесь доказать, что вера не исключает сознательного усвоения и уяснения догматов и проникновения в их глубочайший смысл и так далее. Во избежание такого противоречия Вам следовало бы сказать, что убеждение в истинности догматов основывается на том и другом: и на доверии к свидетельству о них Откровения, и на рассудочных данных.

О. Н. П. М. По моему мнению, одним из главных признаков, определяющих догматы, является усвоение их верой. Они – предмет веры.

–266–

А. Д. Б. Но ведь Вы и не будете спорить против того, что требование одной только веры, „веры слепой“, безрассудно.

О. Н. П. М. Но и со стороны рассудка может угрожать опасность. Рассудок может далеко завести.

А. Д. Б. Вы позабываете сказанное мной. Я сказал, что догматы должны усвоиться и тем, и другим – и верой, и рассудком.

Продолжу указание противоречий. Выражение „τὰ μὴ ὄντα“ иногда обозначает у Вас полное небытие, иногда же – небытие относительное.

Излагая историю творения мира и приводя слова: „да прорастит земля былие травное“..., „да изведут воды гады душ живых“ (стрр. 102:105), последовавшее за ними изведение из земли травы, из воды живых тварей Вы объясняете *непосредственным* действием Всемогущества Божия, но вместе с таким объяснением на последующих страницах допускаете участие на ряду с Всемогуществом Божиим другого фактора: обладание материи задатками жизни (См., напр., стр. 109-ую). „Такие слова, – пишете Вы, – ясно предполагают мысль и о *естественном развитии или раскрытии* сокровенной жизни сотворённого по творческому глаголу... При действии творческой силы Божией в образовании мира *действовали и те силы*, которые Бог вложил в материю при её творении“, и т. под. Получается ряд неясностей.

Указания Ветхого Завета на Ипостась Сына Вы усматриваете в различных изображениях *Ангела-Иеговы* при описании некоторых богоявлений (Напр., Быт.16:7–12, 21:17–19,2 2:15–17; Нав.5:14; Суд.6:11; XIII и др.), (стр. 240–241 первой части), и эти же самые места Библии (во второй части стр. 49) у Вас приводятся при изложении учения о *сотворённых духах или ангелах* – в приложении к ангелам Божиим.

О. Н. П. М. Последнее из указываемых противоречий мной уже создано и устранено в изданном мной „Очерке догматического богословия“. Думаю, что и в первых случаях нет каких-либо материальных погрешностей, есть только погрешности языка.

А. Д. Б. Да, погрешности последнего рода у вас нередки: а)
– На странице 335 первой части Вы пишете: „Идея
–267–

о различных самооткровениях Божественной жизни сверх положительного значения имеет ещё весьма важное отрицательное значение“ и в скобках поясняете: „метафизическое“. Неужели метафизика и отрицание одно и то же, – синонимы? б) – „Последовательно проведённый материализм“, – по Вашим словам, „ведёт к отрицанию науки“ (Часть II-ая 117 стр. 1 примечание). Пожалуй, можно говорить об отрицании таким материализмом философии, наук гуманитарных, но ведь и помимо гуманитарных наук, остаётся обширный цикл признаваемых им наук практических. в) – Свет и эфир у Вас оказываются почти совершенно тождественными друг другу (на 121 странице той же части). Разве свет и эфир одно и то же?

О. Н. П. М. Во всех этих местах вкрались погрешности одинакового типа с вышеуказанными.

А. Д. Б. Вы утверждаете, что в пантеизме элеатов, Спинозы... мир рассматривается как *временное* проявление в разнообразных формах единой, вечной и абсолютной субстанции (стр. 81-ая). Слово *временное* здесь совершенно излишне. Место это у Вас заимствовано из моего исследования и заимствовано из первого его издания. Если бы Вы взяли на себя труд проверить его по второму изданию, то нашли бы там исправления, которые полезно было бы и Вам самим принять к сведению. Вообще, иногда Вы слишком доверяетесь тому или иному пособию, не проверяя одного пособия другим. Вы, например, утверждаете, что все высшие и совершенные органические формы, по мнению Дарвина, произошли от четырёх или пяти первобытных простых форм (II часть, стр. 130-я); к такому утверждению Вас побудил перевод „Происхождения видов“ Дарвина, сделанный Рачинским, но если бы Вы воспользовались переводом Филиппова, то должны были бы прийти к совершенно иному заключению.

По поводу того же самого Дарвина Вы утверждаете, что все наиболее видные естествоиспытатели отказываются принять и

прямо отвергают его гипотезу о происхождении видов, как несогласную с очевидными законами природы, и в их числе указывает Кювье (стр. 134-я). Разве Кювье опровергал Дарвинизм?.. Да так и нельзя злоупотреблять словами: „все естествоиспытатели“. Далее (на

–268–

странице 148-ой) Вы утверждаете: учение о животном происхождении человека отказывается признавать „все выдающиеся представители естествознания“. Неужели все?

О. Н. П. М. Точнее следовало бы сказать: *многие*.

А. Б. Д. Совершенно верно. Мне самому обратно возражали, что *все учёные естествоиспытатели – дарвинисты*. Подобного рода крайностей нужно избегать. Среди естествоиспытателей есть и дарвинисты, есть и анти-дарвинисты. Возьмите, напр., у нас в России – Тимирязев и Тихомиров. Такими выражениями Вы прямо вредите своей книге. Лишаете её научной ценности. Таким способом стараться оказать апологетическую услугу Догматике – не следует... Из древних предшественников Дарвина, производивших людей от животных, Вы ссылаетесь на Анаксимандра (последние слова 3-го примечания 144 страницы во второй части), но не находите почему-то нужным упомянуть в данном случае Эмпедокла, хотя мысль о происхождении людей от животных у него высказана более ясно, чем у Анаксимандра. Учение его, хотя и лишено обоснований, но очень близко подходит к позднему Дарвинизму...

Ошибки допущены у Вас и в указании числа первоначальных видов (рас) у различных полигенистов в примечании первом на странице 158-ой: *Мортон* различал не 32 первоначальных семейства, а 22, *Глиддон* – не 65, а 11.

О. Н. П. М. Цифры для последнего примечания я заимствовал у прот. Сергиевского.

А. Д. Б. На 156-ой странице Вы упоминаете о том, что за основание для мысли о происхождении различных племён рода человеческого от различных прародителей бралось иногда родословие сынов Ноевых, между тем в последующих своих рассуждениях Вы совершенно умалчиваете о Хамитах. А на

странице 160-ой все известные языки на земном шаре относите к трём главным семействам языков: индоевропейскому, семитическому *или* китайскому. Деление довольно странное. В каком смысле употреблено у Вас здесь „или“? Интересно было бы знать: к какому семейству Вы относите язык негрский?..

На странице 163-й без всяких фактических подтверждений заявляете, что число всех людей на земле и в

—269—

настоящее время едва превышает 1,000 миллионов. Откуда заимствовали Вы эту цифру?

О. Н. П. М. С большей вероятностью нужно было бы сказать полтора миллиарда.

А. Д. Б. На следующей странице, говоря про заселение разделённых большими пространствами материков и островов, Вы находите, что заселение Африки могло совершиться без затруднений (из Средней Азии через Суэцкий перешеек и Баб-эль-Мандебский пролив), *и более затруднительным* находите для себя вопрос о том, какими путями могли проникнуть в Америку её первоначальные поселенцы. По моему мнению, именно последний вопрос не может представлять для своего решения каких-либо трудностей. Очень может быть, что Берингова пролива, отделяющего Азию от Америки, в древности и не было. Назвав этот вопрос трудным, Вы повторили очень старое о нём мнение, давно оставленное наукой.

Позвольте теперь сделать несколько замечаний по поводу тех научных имён, которые Вы упоминаете в своём курсе. Отзывов о различных авторах, мнениями которых пользуетесь, Вы обыкновенно не делаете. Тем страннее бывает встречать иногда внезапные о них отзывы, как, напр., в примечании на странице 60-й второй части – о Тейлоре. И эти немногие отзывы иногда могут возбуждать недоумение в читателе Вашего курса. Например, на 309 странице той же части „Die Traditionen des Menschengeschlechts“ Люкена Вы называете *классическим* сочинением. Такое определение ему Вы извлекли из непосредственного пользования им?

О. Н. П. М. Да, я им пользовался. У меня из него сделаны очень большие извлечения.

А. Д. Б. Я с своей стороны должен заметить, что теперь в науке эта очень небольшого объёма книга не имеет никакого значения. Вспомните изречение Горация, что книги имеют свою судьбу. Прежде эта книга, действительно, пользовалась большим авторитетом, но авторитет её в науке давно уже утрачен, и поэтому очень странно называть её и в настоящее время „классическим сочинением“. Вы повторили взгляды на неё очень давнего времени и посему уклонились от истинно-научного направления.

–270–

В заключение своих возражений по поводу Вашего труда укажу на частые извращения в передаче на русский язык имён иностранных авторов. На 72 странице первой части среди догматистов супра-натуралистического направления Вы указываете *Шпорра* – вместо *Шторра*; на 169-ой среди новейших протестантских богословов *Нитиса* – вместо *Никиша*, на странице 136-ой второй части среди сторонников гипотезы дней творения – эпох (гипотезы соглашения) *Рейма* – вместо *Рейша*, среди защитников другой гипотезы, „гипотезы идеальной гармонии“ *Михелиса*, – точнее нужно было бы написать: „*Михаелюса*“, на страницах 69 и 185 второй части приводите мнения Геннадия Мессалийского?

О. Н. П. М. Ошибка. Геннадия Массилийского.

А. Д. Б. Павла Самосатского называете Павлом Самосадским.

Подобного же рода ошибки у Вас встречаются при указании имён даже русских авторов, например, на странице 62 первой части Вы цитируете труд Ю. Самарова.

О. Н. П. М. Ю. Самарина. Что здесь опечатка—это ясно.

В следующей же ссылке на него (на странице 65-ой примечание второе) этой погрешности нет.

А. Д. Б. Этим я считаю возможным ограничить свои возражения касательно текста Вашего труда. Труд Ваш – курс. Как всякий вообще курс, он изложен по общепринятому плану. И принципы, положенные в его основу – принципы общепринятые. По этой причине и большая часть моих возражений касалась различных мелких его частных. Я соглашаюсь с избранным

Вами планом при изложении своего курса и с главнейшими принципами, положенными в его основу.

По поводу не менее обильных возражений, составивших собой связный, выше помещённый трактат, второго официального оппонента, экстраординарного профессора по кафедре метафизики и логики, А.И. Введенского – диспутант давал посильные с своей стороны объяснения в защиту избранного им плана и метода. „Существующая русская богословская литература, – говорил он, – не содержит данных к изложению Догматического Богословия указываемым (*синтетическим*) методом, да этот метод сам по

–271–

себе едва ли и применим к Догматике. Этот метод может иметь приложение к Христианской Апологетике, Основному Богословию, философии религий, но только не к Догматике. И при обычном методе Догматика может разъяснять и приближать к человеческому уразумению догматы веры. Мне кажется, что достаточное разъяснение этому дано в § 6-м моего труда. Не смотря и на избранный мной метод, с которым не соглашается мой оппонент, мне кажется, что и то (разъяснение), и другое (приближение) есть и в моём курсе. При изложении Догматики должно и приходится всё время помнить, что догматы суть истины данные в Откровении, а не *искомые истины*, а сообразно с этим и каждый догматист отдаёт предпочтение именно тому самому методу, которым изложен и мой курс. Некоторое исключение представляет собой курс Преосв. Сильвестра, но и метод Преосв. Сильвестра не может быть назван методом в строгом смысле *синтетическим*; по моему мнению, к нему более приложимо название метода *исторического*“.

По окончании прений несколько замечаний по поводу них было сделано ординарным профессором по кафедре Введения в круг богословских наук С.С. Глаголевым.

С.С. Глаголев (обращаясь к диспутанту). Вы почему-то умолчали о том, какого именно Делича упоминаете в своём труде. Из богословских писателей с таким именем наибольшую известность имеют два: Делич – церковный апологет

шестидесятих годов и Делич, известный исследователь Библии и Вавилона, (обративший на себя внимание с восьмидесятих годов).

А.Д. Беляев. Я с своей стороны возражал против того, что имена Делича и Шмидта поставлены среди догматистов; ни тот, ни другой к догматистам в строгом смысле не принадлежали.

С. С. Г. Вам возражали, что выражение $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ Вы употребляете для обозначения небытия безусловного и небытия относительного. Большой ошибки с Вашей стороны нет. И в глубокой древности это выражение имело двоякий смысл. Возьмите философию Платона, $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ в ней обозначает материю. Близки Вы к истине и в своём определении направления Ленормана. Боговдохновенность Свя-

–272–

щенных книг с догматической стороны он признавал, но он не может быть причислен к аллегористам того типа, к которым принадлежал, например, Климент Александрийский. Он скорее мифолог. Например, Каин и Авель, по его пониманию, типы. Вам пришлось выслушать много возражений по поводу Вашего отношения к Дарвинизму. Для вопроса о происхождении жизни нет научных данных до сих пор. Вопросы о первоначальных особях – вопросы спорные. От Дарвина помимо опубликованных трудов осталась переписка, в которой он не всё разделяет из высказанного им в печати. В настоящее время, пожалуй, можно говорить, что Дарвинизм в чистом виде доживает свои дни, но это не умаляет лагеря защитников естественного происхождения жизни. Гипотеза его имеет большое приложение к различным научным построениям. Теперь, правда, появляются новые теории естественного происхождения видов, но представителей их противниками Дарвинизма в строгом смысле нельзя назвать.

А. Д. Б. Но нельзя отрицать и того, что существует многочисленный лагерь и противников Дарвинизма. Мне припоминается не особенно давнего времени статья Мензбира из Русской Мысли. В ней даже прямо говорится, что в некоторых странах, напр., Италии, Дарвинизм до сих пор ещё не имеет широкого распространения. Припоминаю я также два

доклада, читанные на съезде естествоиспытателей в Техническом музее: Тимирязева и Ан. Ник. Бекетова. Последний в своём докладе, излагая данные опыта о приспособлении растений, так сказать, к регулам жизни, напр., к солнцу, можно сказать, даже иронически отнёсся к выводам относительно такого приспособления Дарвина.

С. С. Г. По моему мнению, достоинство Ваших книг, О. Протоиерей, может заключаться и в том, что ими Вы достаточно использовали существующую русскую богословскую литературу. Вы отдали ей должную дань. Наши богословы в большинстве случаев сепаратны в отношении друг к другу.

А. Д. Б. Не думаю, чтобы привнесение в область догматики чуждых ей элементов, данных, например, Бого-

–273–

словия нравственного, могло сообщить ей особенную жизненность. Пример тому – Антоний. Безопаснее для догматиста идти уже давно указанными путями. Изобретать свои особые системы для построения Догматического Богословия – дело очень трудное и для великих умов. Возьмите, например, Шлейермахера: замыслы построения символической Догматики окончились для него рационализмом. Подобное же можно сказать и относительно Ричля, построения которого оказались очень далёкими от Священного Писания. Употребление новых систем удобнее делать в проповедях, специальных монографиях, но только не в полных и подробных курсах. В последних это представляет собой дело очень трудное и небезопасное.

М. Б.

**Воскресенский Г.А. Из церковной жизни
православных славян: Босния и Герцеговина //**
**Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 274–295 (3-я
пагин.)**

–274–

† Высокопреосвященный Савва Косанович, бывший митрополит дабро-боснийский. – † Высокопреосвященный Серафим Перович, митрополит герцеговинско-захолмский. – Новопосвященный митрополит герцеговинско-захолмский. – Статистические данные о баньялуко-бихачской митрополии за 1901 г. – † Барон Вениамин Каллай, бывший наместник Боснии и Герцеговины. – Преемник Каллая. – Церковно-школьный вопрос в Боснии и Герцеговине. – Депутация православного духовенства и народа Боснии и Герцеговины к константинопольскому патриарху Иоакиму III в сентябре 1902 г. – Отношение босно-герцеговинских митрополитов к распоряжениям константинопольского патриарха. – Возобновление в 1903 г. переговоров народных вождей с митрополитами по церковно-школьному вопросу. – Усиление римско-католической пропаганды в Боснии и Герцеговине. – Насильственное выселение православных сербов из оккупированных провинций. – Враждебное отношение органов оккупационных властей к православному населению Боснии и Герцеговины.

Босно-герцеговинская церковь в течение февраля месяца 1903 года понесла две тяжких утраты: 11 февраля скончался в Ульцине, в Черногории, высокопреосвященный Савва Косанович, бывший митрополит дабро-боснийский, на 65 году жизни, а 17 февраля скончался высокопреосвященный Серафим Перович, митрополит герцеговинско-захолмский, на 76 году жизни.

Высокопреосвященный Савва родился 1839 г. в селе Милянице, в баньском округе Герцеговины. Учился сначала в монастыре Житомысличе, затем окончил основную школу в Мостаре и в Белграде духовную семинарию. После того как ему

не удалось поступить ни в киевскую духовную академию, ни в задрскую богословскую школу,

–275–

куда он стремился для получения высшего богословского образования, – пришлось ограничиться учительской должностью, которую он проходил в Мостаре и Сараево, где и женился. В 1863 г. рукоположен в священника к мостарской церкви. После смерти жены и детей вернулся он опять в Сараево, где состоял законоучителем гимназии и реальной школы до 1880 г. В 1872 г. пострижен в монашество и в том же году возведён в сан архимандрита. В 1873 г. пришлось ему отправиться в Россию для сбора пожертвований на новый храм в Сараево. В России пробыл больше года. Пользуясь пребыванием здесь архимандрита Саввы, жители Сараево обращались через него с просьбой к русскому правительству о заступничестве против турецких жестокостей. Архимандрит Савва Косанович ходатайствовал пред бывшим в то время в С.-Петербурге русским послом в Константинополе графом Н.П. Игнатьевым. Благодаря настояниям последнего, заключённые в сараевские турецкие темницы сербы были освобождены, а бежавшие за границу получили прощение и возвращены на свою родину. Тогда же связанные турками колокола на новой сараевской церкви вновь огласили город своим благовестом. Во время оккупации Боснии и Герцеговины Австрией архимандрит Савва явился ревностным поборником сербских церковных и народных прав¹²³⁶. Когда после оккупации в 1880 г. должен был оставить свою должность сараевский митрополит грек Анфим, архимандрит Савва был 8 декабря того же года избран, и 29 марта 1881 г. посвящён в сан митрополита дабро-боснийского и экзарха всей Далмации. Посвящение совершили митрополиты: Мелетий призренский, как представитель патриарха, Анфим сараевский, Игнатий мостарский и епископ боко-каторский Герасим. Новопосвящённый был первым дабро-боснийским митрополитом из сербов. В митрополии своей он нашёл полный беспорядок, и первой заботой его было открыть консисторию и духовную семинарию. Консистория торжественно открыта

–276–

15 ноября 1882 г., а семинария („богословия“) 30 ноября 1883 г. Так как жители г. Сараево долго не приходили к соглашению относительно места, где строить семинарию, то митрополит Савва уступил бесплатно свою землю в с. Рельеве, близ Сараево, где и была выстроена „семинария восточно-православная священническая“, которая сделалась единственной школой для приготовления православных пастырей и учителей в Боснии и Герцеговине¹²³⁷. За этот щедрый дар митрополит Савва был награждён большим крестом ордена Франца Иосифа I со звездой и лентой. За четыре года управления митрополией много он принёс добра и пользы своей пастве и духовенству. Открыв консисторию и семинарию, митрополит Савва предпринял обширные и плодотворные труды по устройству приходов, построению новых храмов, улучшению материального положения духовенства, основанию сербских школ и т. д. За всё время управления митрополией он был самым ревностным защитником и опорой своего народа, имел частые столкновения с римско-католической пропагандой, но постоянно умело и решительно отбивал на-правленные с разных сторон стрелы на православную церковь. 14 июня 1885 г. митрополит Савва нашёл себя вынужденным просить об отставке, и 10 сентября того же года был уволен на покой с пенсией, но под условием обязательства жить в Вене. Осенью того же года митрополит Савва посетил Константинополь, Иерусалим и прочие святые места, также Александрию и Синайскую гору, и по возвращении оттуда прожил некоторое время в Вене, но не будучи в силах выносить постоянное соглядатайство за ним австрийских властей, переселился из Вены на постоянное жительство в Черногорию в г. Ульцинье, за что был лишён пенсии, не смотря на то, что пенсия эта шла из сумм, составлявшихся из доходов Боснии и Герцеговины, и что она дана ему по воле императора Франца Иосифа. Скромно и уединённо проводил он последующие годы до конца своей жизни. Погребение его со-

–277–

вершил черногорский митрополит высокопреосвященный Митрофан. Всё своё имущество стоимостью в 24 тысячи

динаров (=франков) он завещал на пенсионный фонд учителей сербско-православных вероисповедных школ. В патриотизме своём и преданности церкви, и народу сербскому митрополит Савва может служить лучшим образцом и примером. Он был и жертвой за свой народ... Отличный проповедник, митрополит Савва много занимался литературным трудом и как самоучка приобрёл на этом поприще большую славу. Особенно он любил изучать и издавать древние письменные памятники. Сочинения его печатались в различных сербских изданиях, каковы: „Иавор“, „Гласникученог Друштва“, „Словинец“, „Застава“ и др. За свои литературные труды он был избран в почётные члены „Српског Ученог Друштва“ в Белграде, Славянского Благотворительного Комитета в С.-Петербурге, Антропологического Общества в Вене и „Матице Српске“ в Новом Саде¹²³⁸.

Высокопреосвященный митрополит Серафим Перович родился 22 июня 1827 г. в с. Горице, близ Требинья, Герцеговине. Первые годы детства провёл в монастыре Житоmysличе, где научился и грамоте. Постригся в монашество в монастыре Дужи в 1848 г. и посвященный в иеромонаха оставался в этом монастыре до 1853 г., когда вместе с покойным архимандритом Никифором Дучичем, тогда ещё иеромонахом, поступил в белградскую семинарию. По окончании семинарного курса посетил Фрушскую гору и фрушкогорские монастыри и в 1857 г. сделался учителем сербской основной школы в Мостаре. В 1858 г.

–278–

причислен к братству монастыря Житоmysлича, где в том же году произведён был митрополитом Григорием в игумена, а 6 июня 1864 года митрополитом Прокопием в архимандрита, в каковом сане в том же 1864 г. отправился в Россию для собирания добровольных пожертвований на Житоmysлич и остальные монастыри и церкви в герцеговинско-захолмской митрополии. В этом путешествии провёл два года и награждён был от Императора Александра II золотым наперсным крестом. В 1870 г. по обвинению в политическом преступлении заключён был турецкими властями в сараевскую темницу, а потом сослан в заточение в северную Африку сначала в Триполис, а по

истечении трёх месяцев в Фезан, в г. Мурзик. В ссылке оставался до 1876 г., когда по настоянию России освобождён. Годы 1876–1878-й провёл в войне с турками. С 1878 года жил в Житомирском до 13 октября 1888 года, когда после смерти митрополита Леонтия назначен был администратором герцеговинско-захолмской митрополии, а в 1889 г. посвящён в митрополита. Как митрополит, почивший сделал много доброго для своей митрополии. Он учредил консисторию, основал пенсионный фонд священнических вдов и сирот, организовал протопресвитерства (благочиния) и приходы; при нём построено много новых храмов и открыто несколько сербско-православных основных школ. Много содействовал он устройству сербско-православных церковных певческих обществ, заботился об улучшении материального положения своего духовенства. В течении своей архипастырской службы издал он много распоряжений и наставлений, относящихся ко благу церкви, школы и народа¹²³⁹. Многое намеченное им ко благу церкви и народа, не могло осуществиться вследствие крайне тяжёлых обстоя-

–279–

тельств, в которых и доныне находится босно-герцеговинская церковь. Несогласия и распри между народными вождями и высшей церковной иерархией коснулись и митрополита Серафима и принесли ему в последние годы жизни много огорчений. Вынужденный обстоятельствами стать в оппозицию народным вождям, митрополит Серафим в душе всегда оставался истинным благожелателем своего народа и церкви. Доказательства тому представляет его последняя воля или завещание. Он оставил фонд в 64 тыс. корон для вспомоществования бедным сербским школам в Герцеговине. На монастыри: Житомирский, Дужи, Завало и Добричев завещал 1000 корон. Свою большую библиотеку он отказал в пользу сербской православной консистории в Мостаре, кроме книг педагогических и журналов, которые завещаны школам. Фондом, согласно завещанию, заведуют два члена консистории и два члена православной мостарской общины. Погребён, по

нарочито выраженному желанию его, в монастыре Житомирлице¹²⁴⁰.

На освободившуюся вакансию герцеговинско-захолмского митрополита св. синод константинопольской церкви 22 апреля 1903 г. избрал и император Франц Иосиф 21 мая того же года утвердил из трёх предложенных кандидатов протосинкела Петра Зимонича¹²⁴¹. Новоизбранный митрополит – сын славного в своё время воеводы протоиерея Богдана Зимонича, родился в 1867 г. в Грахове, принадлежавшем в то время Герцеговине, а ныне присоединённом к Черногории. В 1884 г. он поступил в только что открытую рельевскую семинарию и потом на богословский факультет черновицкого университета, где пробыл с 1887 до 1892 г. и сдал два государственных экзамена.

–280–

За тем год был слушателем юридических наук в венском университете. В 1893 г. получил место преподавателя в рельевской духовной семинарии, через два года пострижен в монашество в монастыре Житомирлице, в 1899–1900 г. временно исполнял должность ректора семинарии и получил звание протосинкела, с 1900 г. состоял членом сараевской консистории. – Хиротония и интронизация новоизбранного митрополита совершены 27 мая в мостарском соборном храме при участии всех трёх митрополитов Боснии и Герцеговины: дабро-боснийского Николая, зворничко-тузланского Григория и баньялуко-бихачского Евгения, в присутствии представителей местных и окружных оккупационных властей военных и гражданских, в большинстве неправославных, и при почти полном отсутствии народа. Это последнее обстоятельство (отсутствие народа) объясняется из тех печальных и крайне-тягостных условий народно-церковных отношений, остающихся без перемены, при которых состоялось избрание нового митрополита. Известно, что в оккупированных землях у православного народа отнято его старинное право – избирать себе духовных пастырей, принимать участие в церковно-просветительных вопросах, в распоряжении народно-церковными средствами. Все эти права находятся ныне в руках политического комиссара, который пользуется ими по указанию

свыше и чаще всего по своему усмотрению, мало соображаясь с пользами православной церкви и потребностями народными. Народ огорчён, негодует, жалуется, ищет правды и защиты у высших церковных и гражданских властей, но всё напрасно. Вот почему народ, в своём лучшем большинстве, несмотря на нескрываемые симпатии к новоизбранному, сыну общенародного любимца-героя, остался в выжидательном положении. Но, как бы то ни было, на нового митрополита возлагаются надежды, что он с своей стороны сделает всё возможное, чтобы раз навсегда уничтожить печальные взаимные недоразумения и таким образом развить, и улучшить религиозно-нравственную жизнь в герцеговинско-захолмской митрополии¹²⁴².

–281–

По шематизму баньялуко-бихачской митрополии за 1901 г.¹²⁴³, в ней насчитывается душ 300092, протопресвитерств 13, приходов 139, филиальных мест 794, приходских церквей 112, филиальных 42, капелл 21, приходских священников 93, администраторов (заведующих временно приходами) 36, капеллан 1. Монастырей три: 1) Моштаница с храмом во имя архистратига Михаила, 2) Гомионица, во имя Введения во храм Пресв. Богородицы и 3) Ермань с храмом во имя св. Николая Чудотворца. Игуменов 2, иеромонахов 4, иеродиакон 1. Есть и ещё несколько монастырей, но они находятся в развалинах (Гомела, Крупа, Липлье, Гнионица, Св. Георгий, Малый Рачич, Приедор, Юрьевац, Св. Илия, Ступлье). Школ сербских вероисповедных 21, коммунальных 43, сербско-православных учителей 30, учащихся детей в сербских основных школах 1710 и в коммунальных 2118¹²⁴⁴.

13 июня 1903 г. скончался наместник Боснии и Герцеговины барон Вениамин Каллай¹²⁴⁵. „Миллионы сердец –

–282–

пишет корреспондент „Христ. Весника“ под свежим впечатлением только что полученного известия – вздохнули свободно вчера, а миллионы вздохнут ныне и завтра. Ибо надобно, чтобы весть о смерти Каллаевой проникла в самые глухие углы, чтобы весь полностью народ единодушно из

глубины своей оскорблённой и подавленной души воскликнул: „Слава Господу на небе!“ Каллай – демон целокупного сербства и один из величайших врагов славянства! Адскую деятельность его в Боснии и Герцеговине могли бы изобразить только слёзы тяжело намученных сербов из тех областей, потоками пролитые не только на родном пепелище, но и в Малой Азии, и в далёкой Америке¹²⁴⁶. Ставши наместником Боснии и Герцеговины, Каллай задался целью „по-австриячить“ эти провинции, и для того сеял раздор между разнотерным их населением. Пользуясь различием в вере населения, он натравлял магометан на православных, бесплодно стараясь создать из первых для себя надёжный оплот. Он усилил до последней крайности католическую пропаганду в крае, призвав на помощь хорватов, ослепив их призраком идеи „Великой Хорватии“; он вооружил брата на брата; он наводнил край немецкими и венгерскими колонистами; он всячески старался компрометировать в глазах босно-герцеговинских сербов дорогие для них Черногорию и Сербию и т. д. И вот в конце концов сам же Каллай должен был убедиться, что все его махинации не принесли ему желанных плодов, так как сербы и хорваты опять дружат, сербы православные и мусульмане – в виду общих бедствий – как бы побратимились, и королевство Сербия не хочет споспешествовать его планам.

Место Каллая занял бывший австро-венгерский посланник в Афинах – Буриан, ныне австро-венгерский министр

–283–

финансов и наместник Боснии и Герцеговины. Сербские журналы с удовольствием отмечают распоряжение нового наместника, чтобы впредь в официальных и служебных бумагах не употреблялось больше для означения языка название „боснийский“, а „сербо-хорватский“ язык. Все формуляры с прежним названием должны быть уничтожены и заменены новыми. Так хоть отчасти оказана справедливость сербскому народу, хотя, конечно, следовало бы называть язык прямо сербским. Так мало-помалу рушится гнилое сооружение пок. Каллая, и остаются от него только злое имя и тяжёлое воспоминание¹²⁴⁷.

Девять лет прошло с тех пор, как сербско-православный народ и духовенство Боснии и Герцеговины борются за свою веру и церковь, которые находятся в крайней опасности со стороны католической пропаганды и иноверного областного правительства, всячески поддерживающего ту пропаганду. Народ в лице своих вождей и духовенство прибегали ко всем средствам, чтобы спасти свою веру и церковь. Они неоднократно вступали в переговоры с своими митрополитами, посылали специальные депутации и в Вену, и в Пешт и к константинопольскому патриарху, подавали несколько меморандумов¹²⁴⁸ и представлений, в которых ярко изобразили всю неурядицу церковно-школьных отношений и доселе не добились сколько-либо утешительного результата. И вот до сих пор многие церкви пустуют, народ не посещает их из за силой навязанного священника или правительственного комиссара, доселе дети остаются без крещения, покойники хоронятся без церковного обряда, народ не причащается, доселе главнейшие церковно-школьные общины распущены и находятся под надзором иноверной власти, все исконные права народа попираются, и оттого повсюду господствуют раздор и разрушение. Иноверное правительство продолжает настойчиво свою деятельность в одном и том же направлении,

–281–

стараясь без участия народа и духовенства выработать и ввести в стране свой церковно-школьный статут, такой, какого не хочет народ и который может быть только вреден для православной веры и церкви. А чтобы народ не мог дать отпора, правительство старается сделать безвредными для себя вождей народных. Вожди сербов-мусульман почти все уже выселены из Боснии и Герцеговины. Тоже хотят сделать и с вождями православных сербов. Известный народный вожак Григорий Евтанович из Сараево и священники Стефан Трифкович из Сараево и Иоанн Новакович из Белины неоднократно по наговорам и необоснованным обвинениям подвергались и арестам, и заключениям в тюрьму. Цель подобных действий правительства – лишить православный сербский народ его вождей. В тоже время оккупационное

правительство и непосредственно и посредством подчинённых ему митрополитов старается склонить константинопольскую патриархию к тому, чтобы она, без ведома и опроса босно-герцеговинского духовенства и народа, одобрила правительственный церковно-школьный статут. В предупреждение этой последней опасности, православное духовенство и народ Боснии и Герцеговины в сентябре 1902 года посылали нарочитую депутацию в Константинополь к патриарху Иоакиму III. В состав депутации вошли со стороны духовенства протоиерей Т. Илич из Тешня и священники С. Трифкович из Сараево и И. Новакович из Белины. Со стороны народа депутатом был Г. Евтанович из Сараево. Депутация имела задачей настоять пред патриархом на сохранении исконных прав клира и народа, прав, гарантирующих участие их в выборе духовных лиц и в автономном управлении церковно-школьными делами. Правами этими пользовались они свободно при турках, ныне лишены их оккупационным правительством. 21 и 25 сентября 1902 г. патриарх Иоаким III милостиво принял депутатов, внимательно выслушал их и, приняв от них меморандум, сказал им на прощанье, что он рассмотрит меморандум и с своей стороны постарается удовлетворить справедливые требования православного населения Боснии и Герцеговины.

Нельзя здесь без сожаления упомянуть о том, как отно-
—285—

сятся высшие иерархи Боснии и Герцеговины к касающимся их распоряжениям константинопольского патриарха. В 1902 г. вселенская патриархия отправила митрополитам Боснии и Герцеговины два послания с тем, чтобы они были прочитаны духовенству и народу. В первом послании православному духовенству рекомендуется предостерегать учащуюся молодёжь от посещения иезуитских и иноверных школ и заведений¹²⁴⁹, во втором предлагается, чтобы в каждой церкви назначены были проповедники слова Божия, которые бы поучали православный народ в вере и утверждали его в доброй жизни. И что же? Первое послание покойный митрополит герцеговинско-захолмский Серафим Берович разослал своему

духовенству, пока ещё правительство не было о нём осведомлено, и оно было прочитано в храмах. А остальные три митрополита: дабро-боснийский Николай Мандич, зворнико-тузланский Григорий Живкович и баньялуко-бихачский Евгений Летица не хотели его сообщить духовенству, чтобы не оскорбить оккупационную иноверную власть. Второе же послание ни одним митрополитом не направлено к духовенству, а просто-напросто скрыто. Вот как исполняются там распоряжения вселенского патриарха¹²⁵⁰. Официальный орган босно-герцеговинской церкви „Дабро-босански Источник“ (вых. в Сараево) совсем на службе иноверного правительства. Не нашли себе там места ни послания патриарха Иоакима III, ни послания самого герцеговинско-захолмского митрополита пок. Серафима о сборе пожертвований на Дечанский монастырь и об оказании содействия основанному в 1902 г. в Сараево, с дозволения оккупационного правительства, благотворительному обществу „Просвета“, имеющему задачей поддержку православных бедных детей и сирот, учащихся в местных и иностранных школах. Ни слова нет в „Дабро-босанском Источнике“ и о современном состоянии церковно-школьного вопроса.

–286–

Посвящение в митрополита герцеговинско-захолмского Петра Зимонича, сына славного в своё время воеводы, подало повод к тому, что народные вожди вновь вступили в переговоры с босно-герцеговинскими митрополитами для решения спорных пунктов церковно-школьного статута. Сербские журналы поспешили сообщить радостную весть, что в главном обе стороны пришли к соглашению, а в отношении оставшихся спорными пунктов решили, что окончательное постановление сделает константинопольский патриарх, каковому постановлению обе стороны должны подчиниться. „Христ. Весник“ (1903, ноябрь и декабрь) поместил следующее сообщение „С.-Петербургских Ведомостей“ о церковной автономии православных сербов в Боснии и Герцеговине. Долговременная борьба сербского народа в Боснии и Герцеговине, поддерживаемая Каллаем, окончена. Спор между

народом и иерархией касался статута, который должен регулировать церковные и школьные отношения сербского народа в оккупированных землях. Митрополиты не хотели принять следующих трёх пунктов. 1) Народ желал, чтобы митрополитов избирал народный собор, 2) чтобы он же избирал членов консистории и 3) чтобы церковные и школьные общины стояли в непосредственных сношениях с константинопольским патриархом. Желания эти решительно не нравились Каллаю. Константинопольский патриарх, к которому спорящие стороны обратились за решением, установил следующие положения (уже после смерти Каллая). Ни патриарх, ни правительство не дают своего согласия на то, чтобы народ на своих соборах избирал себе митрополитов, так как это право принадлежит патриарху и правительству, но патриарх обещает, что, при назначении митрополита, он всегда будет сообразоваться с желаниями народа. Непосредственным сношениям с патриархией противится австрийское правительство, и в этом пункте патриархия ничем не может помочь. Право избрания членов консистории принадлежит митрополитам, и оно не может быть предоставлено народу или народному собору. Остальные пункты соглашения, заключённого между народом и иерархией, приняты. Важнейший из них тот, по которому устанавливается народный церковно-школьный собор (скупщина),

–287–

в который представителей-членов, духовных и светских, будет избирать народ и который будет обсуждать и решать вопросы церкви и просвещения. Собор будет созываться поочерёдно в Сараево и Мостаре. Сербской православной церкви гарантируется автономия. В сербских общинах только сербы могут быть священниками и учителями, и ни светские, ни духовные власти не имеют права вмешиваться в выборы священников и учителей. Правительство будет давать ежегодную субсидию в размере 600 тысяч корон, остальные расходы принимают на себя общины. – Статут этот, утверждённый константинопольским патриархом, должен получить одобрение в Вене. Газеты сообщали, что новый статут уже и одобрен наместником Боснии и Герцеговины Бурианом. К

сожалению, газетные слухи и сообщения не оправдались. Хорошо осведомлённый „Српски Вјесник“ (выход. в Мостаре) по поводу газетных слухов пишет следующее. Правда, состоялось некоторое соглашение между босно-герцеговинскими митрополитами и вождями, но оно не было окончательным. В Троицын день (25 мая 1903 г.) имели место переговоры народных вождей в Сараево с митрополитами, и достигнуто соглашение с обеих сторон во всех пунктах церковно-школьного статута кроме одного пункта, решить который обе стороны предоставили вселенскому патриарху в Константинополе. Предварительно же народные вожди представили австрийскому правительству на одобрение свой церковно-школьный статут, составленный по соглашению с митрополитами. Через двадцать дней народные вожди получили ответ от областного правительства относительно представленного статута. Правительство не одобрило в полном объёме народные требования, предъявленные по соглашению с митрополитами. Вследствие этого потребовалось ещё одно совещание народных вождей с митрополитами. Совещание это состоялось опять в Сараево, но и на этот раз народные вожди и митрополиты остались при своих требованиях, хотя правительство и не одобряет их полностью. Народные вожди и два митрополита нарочито ездили в Вену, чтобы лично просить нового министра и наместника Боснии и Герцеговины Буриана об одобрении выработанного ими церковно-школьного статута. Отношение

—288—

нового наместника к данному вопросу пока ещё не выяснилось¹²⁵¹.

Католическая пропаганда, поддерживаемая и защищаемая австрийским правительством, широко распространила свою деятельность в Боснии и Герцеговине. До оккупации в этих двух сербских областях между православными и католиками-сербами имела место полная религиозная веротерпимость и часто первые помогали материальными средствами последним. Но с тех пор, как свили себе там гнёзда римские миссионеры, братский мир и согласие между двумя вероисповеданиями

были нарушены и настали тяжкие дни для православия. В Сараево, где до оккупации римская церковь имела в своём приходе только несколько бедных домов, имущество её ныне простирается до нескольких миллионов корон; также быстро растёт сила и значение римского влияния и в других городах и сёлах, где на средства местных римских епископов приобретены многочисленные недвижимые имущества, доходы с которых идут прямо на усиление пропаганды, имеющей ныне 72 основных училища, тогда как раньше школы существовали только в монастырях и исчислялись по пальцам. Кроме этих училищ католическая пропаганда успела создать и несколько средних учебных заведений, а именно: роскошную духовную семинарию и полную архиепископскую гимназию в Сараево; такие же гимназии в Травнике и Высоком; три высших женских училища в Сараево: две семинарии в монастырях близ Баньялуки и много других школ и приютов в больших городах. Притом, не только в тех местностях, где живут, хотя и в ограниченном количестве, католики, имеется по несколько церквей, но они строятся и там, где ныне ещё совсем нет католиков¹²⁵². По официальной статистике, католи-

–289–

ческая пропаганда имеет ныне в Боснии и Герцеговине: 4 епископа, 194 священника, 276 монахов, 152 прихода, 179 церквей, 8 мужских и 11 женских монастырей, 11 коллегий, 7 богоугодных заведений и 320500 католиков.

Такой быстрый рост католицизма в Боснии и Герцеговине есть результат притеснительных мер, применяемых австрийским правительством к тамошнему православному населению¹²⁵³, и привилегированного положения, в какое поставлены католики. До оккупации православные имели свою реальную гимназию в Сараево, богословское училище в Баньялуке, духовно-учительскую семинарию в монастыре Житомирлице, высшее женское училище в Сараево и более 200 основных школ. А ныне, вследствие притеснений местных властей, православные сербы, при 700 тысячах душ, имеют одну семинарию в Рельеве, да и то бедную и неустроенную, высшую женскую школу в Сараево и около 80 основных школ.

Ценные сведения по вопросу о католической пропаганде в Боснии и Герцеговине сообщает „Revue d' Orient et de Hongrie“. Сараевский католический архиепископ Штадлер – сообщается здесь – старается увеличить число католиков через обращение в католицизм мусульманских женщин и детей.

–290–

Он и помощники его употребляют в этом деле насильственные меры, почему и успехи их весьма незначительны. Кроме этой насильственной пропаганды, есть и другая, тайная. Она располагает большими средствами и ведётся большей частью администрацией. Когда Австро-Венгрия заняла Боснию и Герцеговину, в Риме вообразили, что католическая пропаганда может отныне удвоить свою деятельность на Балканах и что умственное и общественное положение тамошнего населения послужит прекрасной гарантией успеха. Тут-то монахи и монахини устремились в оккупированные провинции и принялись за работу. Они купили обширные земли, построили на них монастыри и училища. Правительство пришло им на помощь со всеми возможными средствами. Даже училища для мальчиков, построенные на государственный счёт, предоставлены были монахиням. Почти все высшие чиновники и их набожные супруги награждены от папы орденами за услуги, оказанные католической церкви. В первые двенадцать лет от оккупации Боснии и Герцеговины правительство и не думало предписывать какие-либо формальности при переходе из одного вероисповедания в другое. Только в 1896 г. барон Каллай принуждён был установить некоторые правила на этот предмет, и то только чтобы обмануть общественное мнение в Европе. Дела шли прекрасно, пока не переусердствовали крайне нетерпеливые пропагандисты (Штадлер, Маркович). Православное население первое подняло свой голос против тех ревностных пропагандистов, а скоро и мусульмане заявили свой голос. В 1900 г. мостарский муфтий Али Фехми Ефенди-Джабич и многие мусульманские вожаки энергично протестовали против католической пропаганды. Вследствие того Джабич был отстранён от должности, и все его приверженцы подверглись

преследованию. Православное и мусульманское движение с одной стороны, и упорный отказ правительства войти в соглашение с недовольными с другой, возбудили чрезвычайное неудовольствие в населении и вырыли непроходимую пропасть между католическими и некатолическими элементами в оккупированных провинциях. Так как теперь положение в Боснии и Герцеговине крайне запутано, то правительство усиливается свалить всю ответ-

–291–

ственность на сараевского католического архиепископа. Хорватские журналы и газеты получили предписание нападать на Штадлера, и, если верить всему, что те пишут, отношения между этим прелатом и правительством должны быть очень натянутыми. Курьёзно, что барон Каллай в 1903 г. послал в Вену мусульманскую депутацию, которая, имея во главе далматинского депутата и католического священника Бианкини, жаловалась на католическую пропаганду.

В последние годы притеснения со стороны австрийского правительства направлены к тому, чтобы вытеснить православных сербов Боснии и Герцеговины из их страны и взамен их поселить немцев или славян-католиков. В 1900 г. австрийское правительство разослало по всей Боснии своих агентов, назвавшихся „русскими“, которые говорили, что русское правительство приготовило обширные земельные участки для бесплатной раздачи всем православным, желающим сохранить свою веру. Народ поверил этим басням, во множестве стал собираться в Россию и продавать свои земли. Только разъяснение русского консула в Сараево, г. Игельстрома, спасли бедный народ от разорения¹²⁵⁴. В Герцеговине австрийские агенты точно таким же образом направили толпы православных сербов в Сербию. Продав последнее имущество, герцеговинские сербы двинулись к границам Сербии, но там их не пустили. И они, прожив последние деньги, вырученные от продажи имущества, возвратились обратно в свои разорённые гнезда буквально без всяких средств. Но австрийское правительство и нарочито различными мерами, и в том числе крайне обременительной для народа, непосильной для него

системой податей доводит православных сербов до обнищания и затем вытесняет их из насиженных мест на основании распоряжения пок. Каллая об удалении из страны всех лиц, не имеющих средств к существованию¹²⁵⁵. С той же целью удаления коренного

–292–

сербского населения из страны и усиления католического элемента, австрийским правительством стала практиковаться такая мера. Правительство стало раздавать свободные и неразработанные земли, известные под именем „султанских земель“, польским выходцам из Галичины, которые в короткое время и образовали в Боснии и Герцеговине колонии, числом до 15. В то же время в Сараево открыло свою деятельность вновь образованное польское общество, поставившее себе целью поднятие патриотизма и национального духа у поляков, живущих в оккупированных провинциях. Общество устраивает концерты, публичные лекции, театральные представления, народные торжества и т. д. в тех местах, где разбросанно живут поляки. Австрийское правительство, желая привлечь в оккупированные земли католическое население, предоставило султанские земли полякам на весьма льготных условиях: они вносят в казну за аренду незначительную плату в течение 6 лет, после чего земли поступают в полную их собственность. Размеры польских колоний, рассеянных главным образом между Сараевом и Баньялукой, и состояние польского хозяйства на столько удовлетворительны, что дают полную надежду на процветание польского элемента в крае. Ежегодно член католической миссии иезуит о. Черминский объезжает Боснию и Герцеговину, с одной стороны, чтобы укреплять в вере местных католиков, и с другой – с целью католической пропаганды среди местного православного и мусульманского населения. Нужно ли прибавлять, что такая политика австрийского правительства крайне губительна для православного населения в Боснии и Герцеговине?

„Дело“ сербско-православной церковной общины в Белине с своим архипастырем зворнико-тузланским митрополитом Григорием Живковичем¹²⁵⁶ дало случай обвиняемым

представителям общины в своих защитительных речах яркими и живыми красками изобразить угне-

–293–

тённое и бесправное положение православного сербского духовенства и народа в Боснии и Герцеговине. Один из видных представителей общины, Риста Манойлович в блестящей речи целым рядом фактов доказал, как враждебно относятся органы оккупационных властей к православному духовенству и народу. Вот этот скорбный лист¹²⁵⁷. 1) Нотариус драгальевской общины, католик, чтобы выразить своё презрение к православному священнику Шкоричу и унижить его в глазах своих прихожан, открыто нападал на упомянутого священника, угрожал, что правительство закроет православные церкви и дозволит священникам только крестить, а молитвы, освящение воды и празднование „славы“ будут воспрещены, т. е. православным сербам не будет позволено свободно исповедывать свою веру и исполнять религиозные обязанности. Неизвестно, с ведома ли высших властей делались эти нападки, но хорошо известно, что нападавший так вскоре получил повышение по службе. 2) Уездный начальник забордьянский открыто угрожал местному священнику, что он skinet с него камилавку, обреет ему бороду и повесит котомку. 3) Престарелому почтенному протоиерею Михайловичу пришлось однажды выслушать от судьи такие слова: „что вы лаетесь как собака?“ 4) Учителю основной школы православному сербу поставлено в вину, что он за свою ревность и заботы о церкви получил благодарность от митрополита. 5) Начальник католик предписывает своему подчинённому чиновнику-сербу отказаться от должности секретаря сербско-православного певческого общества. 6) Нынешние власти в Боснии и Герцеговине не только всякими способами вредят сербам в их экономическом развитии, но и насильственно отнимают у них недвижимость. Так, в Броце отнят земельный участок сербской церковной общины, так и в монастыре Тавни и в других местах. Или, гражданские власти отводят в Белине лучшее место в середине города под католическую церковь, уступлен участок и для евангелической церкви, а для серб-

ской исконной церкви – ничего! Да ещё заставляют платить налоги за землю, на которой построена. Так, православная церковь пусть пропадает, а католикам – всякая помощь, хотя бы и несправедливыми средствами. 7) Вот ещё доказательство того, как противна католическим властям православная кирилловская азбука. Начальник зворничского уезда Рабатич распорядился приготовить для всех торговцев вывески латиницей под строгой угрозой, что торговля будет запрещена каждому, кто не примет этих вывесок и не заплатит определённой суммы за них. Он же арестует крестьян зворничского округа за то, что те празднуют сербскую „славу“. Сербские граждане в городах штрафуются 500 гульденами за пение сербских песен, и в сёлах даже не позволяют сербам петь своих песен. Так же поступает и другой начальник – католик Климбурс в Белине. 8) Директор белинского банка предлагает и советует сербам выйти из православной сербской общины с обещанием за то кредита и льгот по ссудам из банка. 9) Упомянутый начальник Климбурс запретил белинскому священнику И. Новаковичу совершить парастос по покойном народном вожде Радовиче. И священник Новакович должен был подчиниться. Не есть ли это явное доказательство неправды и обиды, нанесённых со стороны иноверной власти православно-сербской церковной святыне? Или, это добавочное вознаграждение бедным священникам, выдающееся в зависимости от расположения к ним начальства: если священник не угоден начальству, то, хоть с голоду умирай, добавочной платы ему не видать. 10) Белинские католические власти настояли на том, чтобы сербский учитель Николич был удалён из белинской сербской основной школы – и единственно за то, что был отличным сербом родолюбом. Для Боснии и Герцеговины обычное явление, что учителя и чиновники-сербы под тем или иным предлогом удаляются и заменяются хорватами с нескрываемой целью усиления хорватского элемента. 11) А стипендии сербских православных общин – кому назначаются? Обыкновенно пользуются ими дети хорватов, а не сербов. Так и в средних и в высших учебных

заведениях. 12) В браньевской основной школе 73 сербских детей и 14 евангеликов,

–295–

и однако учитель – не серб и не православный. Оккупационному правительству видимо дороже и 1 иноверное дитя, чем 10 православных. 13) В торговых школах учителя большей частью хорваты, хотя бы имелись вполне достойные занять учительскую должность сербы. В девяти торговых школах только три православных директора, хотя, за исключением Травника, во всех школах большинство детей – православные. В Белине торговую школу посещают 60 учеников сербов и 9 католиков, из наставников же 3 православных и 3 католика. А в других местах ещё хуже, потому что при таком же числе учащихся сербов бывает всего один учитель серб, остальные же все католики и всего чаще хорваты. Так и в гимназиях, и во всех управлениях. Не особенно давно окружной начальник Фоглар демонстративно собственными руками сбросил кирилловскую вывеску с основной школы в Броце... Приведённых примеров достаточно, чтобы видеть, как относятся к православным сербам в обездоленных Боснии и Герцеговине.

Г. Воскресенский

**Беляев А.А., прот. Профессор Московской
Духовной Академии П.С. Казанский и его переписка
с архиепископом Костромским Платоном
[Фивейским] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6.
С. 296–317 (3-я пагин.). (Продолжение.)**

–296–

Письма П. С-ча с 1861 года, обнимающие время преобразований в русской государственной и церковной жизни, отличаются обилием и разнообразием сведений о современных ему событиях и представляют интересную иллюстрацию к истории недавнего замечательного прошлого. 1861 г. начал ряд реформ великим государственным актом 19 февраля, вызвавшим особенное оживление в русской общественной жизни. Тогдашняя общественная жизнь, возбуждавшая живой интерес в людях чутких к жизненным явлениям, отражается в письмах П. С-ча, преимущественно в виде толков, циркулировавших в обществе, слухов, предположений, выходивших из разных осведомлённых сфер, в той форме частных сведений о современных событиях, которые мало проникали и могли проникать в печать. Доставляя материал для историка, письма П. С-ча могут иметь значение и для наблюдателя современной жизни, давая ему возможность яснее усмотреть в недавнем прошлом корни некоторых явлений современной жизни, определить значение и ценность тех явлений этой жизни, которые рассматриваются как знамение нашего времени, но представляют собой воспроизведение прежних жизненных течений в новой форме. Что касается до личных суждений П. С-ча о современных ему событиях, то нужно сказать, что известная точка зрения и источники сведений об них могли иногда приводить его и к ошибочным взглядам. Но присущее ему нрав-

–297–

ственное чувство правды сказывалось и в его суждениях о современных событиях и лицах. При своём строгом нравственном консерватизме он был горячим врагом

проявлений либерализма, но он не был сторонником не глубокого ходячего консерватизма, который в благом начинании склонен усматривать колебание основ, в здоровой свежей мысли отступление от завещанных верований. Во время оживлённой борьбы выступающих на поверхность жизни направлений либерального и охранительного люди нравственной правды в их отношениях к явлениям современной им жизни заслуживают особенного внимания.

1861 г., января 2. Поздравляю Вас с новым годом. Вчера было посвящение Сергия¹²⁵⁸ в Успенском соборе и после обед в келиях Заиконоспасского монастыря, на котором был и я. Кто преемником Ректора, я не знаю. Урусов приехал на один вчерашний день, был за обедом, допрашивал его, кто будет Ректором, но не узнал. Говорит, что незнакомый не будет. Был я при наречении Сергия, речь его была об обязанностях пастыря. Ответа митрополита не слышал, равно и его речи при вручении жезла, хотя был и близко. Урусов после Крещения едет в южные губернии и берет с собой и Сергиевского Н.А.¹²⁵⁹.

1861 г., января 16. Вопрос о ректорстве решён. Савва¹²⁶⁰ назначен Ректором в академию, Игнатий¹²⁶¹ на его место, а Порфирий¹²⁶² на место Игнатия в Вифанию. Приходило ли кому-либо в голову из нас, принимая тому 14 лет назад этого сельского Владимирского священника в академию, что мы принимаем будущего Ректора?.. Но может

—298—

быть эта твёрдость¹²⁶³ будет не бесполезна для академии; только ему следовало бы отказаться от профессорства, чтобы не потерять уважения студентов.

Вчера у нас служил Евсевий Могилевский. Приехал в субботу и ныне по утру уехал. Он и Курский усердно Вам кланяются. Курский в субботу выехал из Москвы. Приезжал на новый год и Урусов, который всё оправдывается, что не он бунтовал студентов Московской академии¹²⁶⁴. Отправляется он в Тулу, Орёл, Киев, Могилев, Чернигов и Смоленск осматривать семинарии. Хочется ему схватить звезду. Надеется вернуться к пятой неделе.

—299—

Кудрявцев начал лекции Наследнику с 3-го числа и даёт по вторникам, четвергам и субботам 10-й час утра. Ездит в вицмундире, никому не представлялся, а введён был Строгановым. При лекциях присутствует только полковник Рихтер. Многие наставники кончили своё преподавание, не видев ни Государя, ни Государыни. Наследник пред классом и после класса протягивает руку, читают ему лекции одни прямо по тетрадкам, другие по конспекту. Теперь у него четыре урока в день, начиная с восьми часов утра и до 12-ти. Кудрявцева встретил Наследник словами: я знаю Вас по Вашим сочинениям, которые мне понравились. Жалованье академическое Кудрявцеву сохраняется.

О крестьянском вопросе вести в Москве неодинаковы. Некоторые из членов комиссии распустили слух, что решение его отлагается до октября вследствие вопроса, возбуждённого министром Муравьевым о судьбе государственных крестьян и уравнивании их с помещичьими. Но приказ правительства, чтобы непременно в течение месяца избраны были чиновники для рассмотрения жалоб взаимных между крестьянами и помещиками, заставляет предполагать, что решение этого вопроса близко. У нас без тревоги ждут этого решения.

Инспектор к нам ещё не назначен. Мы думаем, что Михаил¹²⁶⁵, но думы часто не исполняются.

Евсевий свеж, весел, хотя и поседел. Извиняется пред Вами, что Вам не отвечал. Говорит, что начал писать замечания на Вашу книгу, но не докончил по недостатку времени, а всё-таки надеется прислать Вам.

Пирогова¹²⁶⁶ увольняют от должности попечителя Киевского, Илариона Воронежского – от должности Ректора.

1861 г., января 23. Новый Ректор приехал к нам в субботу с письмом от митрополита к Александру Васильевичу адресованным, но обращённым ко всем нам, чтобы

300–

мы приняли его с любовью и в мире и любви поддерживали достоинство академии. Было письмо и к о. наместнику, в котором он просит и его принять приветливо Ректора. Ныне по сему случаю назначил о. наместник служить о. Ректору в соборе

молебен, на который велел облачиться всей братии. Сергей откинул ещё штуку. Не говоря никому, отрекомендовал на кафедру патристики митрополиту Вашего Корнилия¹²⁶⁷. Буду противодействовать сему назначению, зная, что некому будет поручить у Вас семинарию, притом Корнилий ничего не потеряет служа и у Вас. Очень рады мы, что освободились от Сергея,.. человека. Богатство епархии избавит его от взяточничества, но от пристрастного и неискреннего способа действий не спасёт никакое богатство. И студентам митрополит прислал с новым Ректором мир и благословение, извиняя легкомыслием их поступок. Но от инспектора вскоре по получении в свои руки письма с клятвой требовал объяснения, что не он возбуждал студентов к подаче просительного письма. О. Порфирий ответил просьбой о совершенном увольнении его от училищной службы, о чём он действительно нередко помышлял. На нынешней неделе кончится передача академии и семинарии и каждый из назначенных утвердится на своём месте.

Я писал Вам, кажется, что в Томске предполагалось съехаться Евсевию, Парфению и Порфирию. Порфирий просидел где-то в городе, выждав пока уедут Евсей и Парфений. Предполагаю, что ему не нравится образ действия Парфения, а потому он не хотел себя связывать его советами. К митрополиту Московскому начальником миссии доставлены были все дела и отношения по миссии Парфения по случаю неприятностей с губернатором¹²⁶⁸. Митрополит, прочитав всё, сказал: видно, что Парфений добрый чело-

–301–

век, но совершенно не умеет действовать. Зачем таких делают архиереями? Он так дурно повёл дело, что губернатор вышел прав.

На обратном пути из Петербурга преосвящ. Александр¹²⁶⁹, зашёл к митрополиту, занятому тогда переводом священного Писания с А.В. Горским. Митрополит сказал, что не может принять преосвященного Александра по нездоровью, а разве вечером соберётся с силами, и потом говорит А. Васильевичу: „что мне с ним говорить“? „Прошедший раз прочитал мне целую лекцию о естественных произведениях Архангельска, объяснял,

отчего треска воняет и как её готовить. Мне некогда слушать подобные вещи. Прежде его хорошо принимали в Петербурге; он думал и теперь также“.

1861 г., января 25. Савва привёз весть, которую подтверждают и другие, что Анатолий Могилевский¹²⁷⁰ назначен в Новый Иерусалим с управлением сим монастырём. Новоиерусалимский архимандрит возвращается в Задонск для жития на покое. Не ближе субботы уедет Игнатий в Москву, и Порфирий определяется на его место. Сдача академии и семинарии была одной формой. В пятницу хочет новый Ректор делать обед и с этим вступит в отправление должности. Митрополиту в ответ на его письмо к братству академических наставников написано письмо, излагающее благодарность за напоминовение о любви, и с нашей стороны желание того же мира и любви и сказано, что Савву приняли как и прежних Ректоров. К письму подписываются все. Новый Ректор пока только показывает смущение от своего назначения. Как будет действовать, не знаем.

Из Лондона пишет Н. Соколов, что Евгений Попов¹²⁷¹, тамошний священник, слишком сделался англоманом, не любит русского, а одно английское. Назначение Блудова¹²⁷²

–302–

председателем Государственного Совета, кажется, ручается за скорое и благоприятное для крестьян решение их дела.

1861 г., февраля 2. Корнилия терпеть не могут почему-то товарищи и теперь сговариваются, если он перейдёт в академию, не пускать его в свои комнаты, дабы не сочинял сплетней и не производил смуты между ними.

Урусов уже осмотрел Тулу, теперь в Орле и 7-го числа будет в Киеве. Осмотр и семинарий, и училищ очень подробный. По приезде в город обыкновенно является к архиерею, губернатору, предводителю дворянства и везде берет с собой Сергиевского. Писал я Вам прежде, что первое заседание государственного совета по крестьянскому делу назначено 9-го. Теперь дочь Гудовичевой, приехавшая из Петербурга, говорит, что на прошлой неделе назначалось первое заседание в день её выезда. Большинство склоняется на то, чтобы отклонить

объявление свободы до осени, а в феврале объявить только личную свободу. Великий князь Константин был очень взволнован в день, когда назначено первое заседание, так что муж дочери Гудовичевой Голицын не решился делать ему доклад. По желанию покойной императрицы в честь старца Серафима будет устроен скит при Дивеевской пустыни. После исцеления Великой Княжны от мантии старца Серафима имя этого подвижника обносится в устах придворных, читаются его жизнь и поучения.

Теперь откуда-то пошли слухи, что не Анатолий, а Игнатий будет переведён в Новый Иерусалим. Это бы хорошо. Он привлёк бы пожертвования, так нужные для обновления сей обители.

1861 г., февраля 9. Из Петербурга несутся вести, что 19-го будет объявлена свобода крестьян; Петербург будто на военном положении; караулы усилены, ружья заряжены. Конечно это не против порядка, который доселе был мирен. Так чего же хотят либералы – душевладельцы? Едва коснулось их дело, то все громкие фразы забыты, и они являются уже огорчёнными и раздражёнными.

Бедный Порфирий очень болен. Не знаю, перенесёт ли он болезнь. У него ветренная оспа, которую он испортил, умывшись холодной водой.

–303–

В первом заседании Государственного Совета по крестьянскому вопросу решено: объявить личную свободу крестьян, а вопрос о пользовании землёй предоставить полюбовному соглашению крестьян с помещиками в течение пяти лет. Из Малороссии сообщают, что там остановилась всякая продажа хлеба.

1861 г., февраля 13. Курский архиерей пишет, что он нашёл дела крайне запущенными. Между прочим, там множество посвящено священников без места, которым не выдано грамот. Они существуют на всякий случай. Если умрёт или болен сделается священник, то они занимают его место. Если выздоровеет священник, то они опять остаются без места. Вы не дошли до этой мудрости?

Правду ли о Вас рассказывают, что Исидор прислал Вам письмо, в котором просит обратить внимание на службу протоиерея Беляева¹²⁷³. Вы призвали Беляева, спросили, пишет ли он Исидору? Тот отвечал, что только поздравил его как товарища с митрополией. Тогда Вы обругали его, показали ему представление его ко кресту и разорвали его. Мне не верится, и я бы не одобрил этого поступка. Вам не мало случается принимать рекомендации, и притом она совпадала с Вашим намерением. Зачем себе делать врага из первосвященника?

Митрополит наконец предложил конференции приступить к решительному избранию инспектора, и она избрала Михаила, а на класс патристики переводится из Вифании профессор Боголепов¹²⁷⁴. Новому Ректору пришлось проявить суд над студентом, набунтовавшим в Посаде и хорошо, что он не задумался выгнать его из академии, хотя студенты и собрались было ходатайствовать о нём.

В четверг митрополит прислал какое-то письмо о. наместнику, вследствие которого он за ектенией во время

—304—

обедни и потом за молебном читал молитвы о здравии и благопоспешении Государя и его семейства¹²⁷⁵.

Кудрявцев пишет, что дела его идут, кажется, порядочно. На бедного о. Феодора¹²⁷⁶ всё нападает Кулжинский¹²⁷⁷ с его партией, которую поддерживает граф Толстой. Митрополит Исидор призывал о. Феодора и сильно ругал его за его идеи об отношении современности к православию, но разумеется о. Феодора никто не разуверит в раз принятых мнениях. Преосвященнейший Алексей¹²⁷⁸ очень жалуется на своё положение, пишет, что не имеет

—305—

экипажа и пешком ходит в консисторию, которую устроит, что на его назначение в Крым там смотрят как на ссылку.

1861 г., февраля 15. О. Феодора ругал Исидор за его сочинение и разумеется о. Феодор не отступится от своих идей. И граф Толстой, принадлежа к партии Аскоченского¹²⁷⁹, также против него.

Комитета о преобразованиях училищ мы слушали последние журналы. Они нерадиво вели дело и мудрено думать, чтобы вышло что-нибудь доброе из этих отрывочных, бессвязных замечаний. Нужно будет кому-нибудь создать целое из этого сбора замечаний. Мы хохотали, читая суждения комитета последние.

1861 г., февраля 20. Митрополит писал о. наместнику, что предположено деньги и имения монастырей и церквей употребить на выкуп крестьян. Он получил о сём известие, как выражается от достоверного человека, и прежде всего падает это на богатые монастыри¹²⁸⁰. Поэтому мудрено ожидать, чтобы для бедного сделали что-либо. Письмо митрополита я сам читал.

В Московском университете ходит копия с манифеста о свободе крестьян, которая будто объявится на второй неделе и тогда на три дня закроют все кабаки. Строганов постоянно был занят этим вопросом, и Государь не принимал докладов по другим делам. При лекциях Кудрявцева постоянно присутствуют Строганов и Рождественский и требуют, чтобы он забывал, что это Наследник, а обращался как с мальчиком для развития и укрепления силы мышления. Мария Николаевна хотела поручить Кудрявцеву учить своих детей философии, но Строганов сказал: я думаю для вас это будет неудобно.

—306—

Вести о мнимой истории Вашей с Беляевым через наш монастырь дошли в Алексеевский и кроме того повторились у родных А. Васильевича, который сам не верит им, так как от самого Беляева никакого не было о сём не только известия, но и намёка. Уж не в Ваш ли Костромский праздник 14 марта хотят объявить манифест? По крайней мере из Петербурга пишут, что до второй недели отлагают обнародование его. На 19-е число и у нас в Лавре собралось простого народа как-то более обыкновенного и, что бывает редко, за царским молебном молились усердно.

1861 г., февраля 27. Циркуляр к духовенству по крестьянскому делу, кажется, писан Московским. Были по крайней мере слухи, что ему поручали. И я думаю, можно

узнать его манеру в трудных вопросах так изложить дело, чтобы не легко было его понять.

Елагин пишет, что дело о святителе Тихоне поднялось и вероятно скоро последует открытие мощей его.

Наконец митрополит сдал первую часть моего учебника всеобщей истории с резолюцией: „всего прочитать не имел времени, а то, что прочитал, убеждает меня согласиться с мнением конференции. Журналы комитета о преобразовании семинарий прочитаны у них в конференции. Есть некоторые частные замечания дельные и ничего нет целого, не дано никакого единства. Не знаю, выйдет ли что-либо путное. Александр Васильевич везёт к митрополиту на рассмотрение.

1861 г., марта 6. Жизнь св. Тихона приняла другой вид от раздробления её на главы, не везде удачного.

Смотритель Галичский известен Костромичам как жестокий человек, хотя и аккуратный в делах. Кроме жестокости отличается и страшным взяточничеством. Жена его сечёт и сама учеников, и если случается, что сам Смирнов не хочет взять иной взятки потому, что она ничтожна, жена тащит, говоря, что для дома всё нужно. До Вашего сведения не доводят потому, как верно объяснил Беллюстин, что боятся мести смотрителя. Если бы уверены были, что Вы по жалобе отставите, то пожаловались бы, а если дело ограничится одним замечанием и он останется на своём месте, то родители не избегнут

—307—

его мести. Что он засек двух мальчиков — это известно здесь. Он может оправдаться разве тем, что мальчики умерли не под лозами, но немного спустя. Для страха смотрителям и инспекторам я бы не уклонился и от следствия об этом преступлении, или сделал бы прямо отношение к обер-прокурору о необходимости отставить смотрителя за бесчеловечную жестокость и взяточничество, инспектора и двух учителей за пьянство и просил бы сделать это без следствия, чтобы дать строгий урок. Не сомневаюсь, что это было бы исполнено.

В Москве 104 студента университета теперь отказались от преподавания в воскресных школах вследствие контроля. Всё дворянство высшее было против этих школ, где читались легенды Афанасьева, научающие кощунству и повести Марко-Во-чко, научающие ненависти к дворянству. Студенты не опускали при случае издеваться и над священным Писанием.

Слухи есть, что по письму митрополита Московского отложено объявление по крестьянскому делу до великого поста.

1861 г., марта 9. Читая манифест¹²⁸¹, конечно, Вы удивитесь его неясности. Разгадка в том, что митрополит Московский трое суток работал над окончательной его редакцией... И он составил его так, что никто не понял без чтения положения о крестьянах¹²⁸². Совершенно

—308—

мирно провозглашено это великое событие. Только покричали ура Государю. Крестьянам даны права, ограждены они от произвола помещиков, но соблюдены и выгоды помещиков, ибо земля оценена высоко (считая ценность десятины в 17 раз дороже платимого оброка). Кто не хочет уступить своей земли в собственность крестьянам, тот может оставить её за собой навсегда, или взять огромную сумму выкупа. У нас манифест будет читан вероятно в воскресенье.

Нам хотелось в академии открыть класс славянских наречий и филологии. Митрополит несогласен на это.

1861 г., марта 13. Вчера объявлен и у нас манифест. На народ, по-видимому, никакого действия он не имел. В Москве в 5-е число донесено было обер-полицмейстеру, что поднято пьяных от 12 часов ночи только шесть человек, тогда как в другое время поднимали до 60 человек. У нас в Посаде в день объявления манифеста в кабаках были выручки менее на 150 рублей, нежели в прежние годы... Не зная положения, конечно, мудрено и оцедить, что сделано крепостным. Губернатор Московский предписал, чтобы в кабаках не смели читать положения и толковать об них.

1861 г., марта 22. Брошюра: мысли старообрядца, кажется, изделие нашей академии. Сам Сапелкин неграмотный, т. е. умеет разве только своё имя подписать. Думаю, что она

составлена Субботиным¹²⁸³ или под его редакцией, который был в близких отношениях к Сапелкину¹²⁸⁴.

У нас теперь митрополит требует строгости от цензуры, а мнимые ревнители православия поднимают сор в духовных сочинениях и оставляют светскую литературу молоть атеизм, материализм и всё прочее.

Ректор наш получил Петровский монастырь; в За-
—309—

иконоспасский переведён Иоанникий. С четверга первой недели и до вторника нынешней Ректор принимал монастырь в Москве. Мы довольны им, равно и студенты прямою и простотою обращения.

1861 г., марта 27. В Москве учреждается публичная библиотека для духовенства. Место ей назначено в Петровском монастыре. Составляется она из разных пожертвований духовенства. Новоструевы Александр¹²⁸⁵ и Капитон¹²⁸⁶ жертвуют свои библиотеки. У первого есть *cursus Porto-logriae completus*, у последнего собрана весьма обширная библиотека русских книг. Дело доброе, в котором давно нуждается Московское духовенство и всего более чувствуют это издатели журналов.

Марта 3-го Высочайше утверждено в Москве дамское общество для издания и распространения полезных книг и теперь уже прислано к нам несколько статей для хрестоматии для воскресных школ. Председательницей общества Стрекалова¹²⁸⁷.

Что-то нам кажется странным, что Михаила до сих пор не утверждают инспектором. Более двух месяцев прошло с того времени, как митрополит сдал копию с своего представления в Синод.

1861 г., апреля 13. Елагин пишет мне, что слухи у них носят, что в первый день Пасхи будет представлен Государю доклад об открытии мощей святителя Тихона. Митрополит Исидор говорил ему конфиденциально, что весной последует открытие 3-го или 4-го мая; ждут приезда царской фамилии в Москву. Государь куда-то отправляется в путешествие, а Государыня посетит лавру. Службу и акафист святителю Тихону

отослал Елагину, хотя хотелось ещё пересмотреть, но он торопит, говоря, что есть много желающих заняться этим делом. Поэтому нужно иметь готовую уже службу, чтобы представить её
–310–

прямо по утверждению доклада. Акафист давал просмотреть Александру Васильевичу и по его замечаниям кое-что исправил, изменив по собственному рассуждению некоторые кондаки. Но *saciant meriora potentes*. Эта служба не слабее службы другим русским святителям. Канон я переделал, много взяв для него из писаний самого святителя Тихона. Не знаю, кому ещё будет охота недель шесть употребить на этот труд, особенно если прежде не занимался таким делом.

Сожалеют о смерти А.Н. Бахметева, который был не только просвещённый человек, но и добрый господин.

В Московском университете начались опять волнения против Ректора¹²⁸⁸, который, будучи женат на сестре Муханова¹²⁸⁹, бывшего в Варшаве, уехал повидаться с ним. Муханову кидали камнями в карету, когда он выезжал из Варшавы. Боясь проехать прямо в Петербург, он поехал через Берлин, но по телеграфу дали знать в Бреславль и там встретили тем же. Жена его, молоденькая очень дама, защищала собой от народа.

Вот и Алексей Петрович Ермолов¹²⁹⁰ скончался. Целый месяц умирал, но крепкая натура брала верх над смертью. У него осталось множество собственноручных записок, по годам расположенных в разных ящиках шкафов, которыми уставлен его кабинет.

1861 г., апреля 17. Наконец Михаил утверждён инспектором. Вчера, пришла бумага, синодское определение подписано 25-го марта. Дело задержано обычною медленностью.

Да! в Европе много горючих материалов. Вопрос национальностей, вопрос восточный долго будут тревожить мир Европы. Последний ещё мог бы разрешиться падением Турции, но где предел решению первого? Революционный век, начавшийся с конца прошлого века, ещё продолжается и только

собирает себе новые силы из новых материалов. Задача мудрого правительства без сомне-

–311–

ния в том, чтобы, не преграждая совсем и не давая опустошительно разлиться, ввести этот поток в ровные берега и дать ему умеренное течение. Это предохранит общества от сильного потрясения и бесполезного пролития крови.

Царская фамилия приедет в Москву по одним 3-го, а по другим 10 числа. Все дворцы готовятся для них. Будет закладка нового дворца в Коломенском; посетят и нашу лавру. Говорят, что царь поедет по губерниям, куда – неизвестно.

1861 г., апреля 20. Рад я, что в Страннике сделали отзыв о памятной книге для священника¹²⁹¹. По крайней мере показали оригинал её. А то в Современнике помещён был пасквильный отзыв об этой книге. Теперь узнают, что это перевод и притом такой книги, которая пользуется уважением в католическом мире.

Пальмер¹²⁹² собирается приехать в Москву заниматься в синодальной библиотеке, но митрополит не берёт на себя дозволить ему эти занятия.

Станлей, профессор Оксфордского университета, с которым я познакомился, издал сочинение о русской церкви, где довольно её хвалит, с большой похвалой отзывается о нашей академии, называя её Оксфордом русским. Это, впрочем, он повторяет и у нас. Нил, известный своей

–312–

приверженностью к восточной церкви, критикует книгу Станлея там, где он говорит в духе протестантизма.

В Лондоне, говорят, печатают, что император французов покровительствует полякам и движет ими. Но когда посланник наш попросил у него объяснения, то он отрёкся, за что англичане и французы оскорбились на него.

1861 г., апреля 24. Пишут, что Филофей и Антоний Кишиневский делаются архиепископами. Евгений получил Анну, Леонид – Владимира 3-й степени. А. Васильевичу утвердили камилавку и наперстный крест. Митрополит представил к камилавке только, но в письме к графу выразил желание, чтобы

дали и крест, ссылаясь на пример своего отца, которому в одно время даны были эти две награды.

О. наместник в первый день Пасхи получил от великой княгини Александры Петровны собственноручное письмо, очень доброе и почтительное, с приложением портрета мужа своего и сына. Пишет, что почти всякий день вспоминает об отце наместнике и время, проведённое в лавре, называет незабвенным в своей жизни. Филофей вызывается в Синод вместо Антония, который возвращается на епархию, Димитрий едет на лето в Одессу и на пути вероятно открывать будет мощи св. Тихона. Елагин собирается ехать на открытие мощей в Задонск и оттуда в Саров. Он занимается составлением жизни старца Серафима.

Один из знакомых мне богатых помещиков говорил, что в Рязанской губернии крестьяне отказываются работать, что Польша вся в восстании, Финляндия, Эстляндия, Курляндия, Лифляндия и Малороссия готовятся отложиться. Мне кажется это не более, как только отголосок неудовольствия за реформу крестьянского быта.

1861 г., мая 11. Приказ о невмешательстве духовенства возник вероятно, вследствие событий в Казани, куда мимо Костромы на прошлой неделе проехал на следствие Даниловский отец архимандрит Иаков¹²⁹³. Митрополит поручил узнать дух и направление академии тамошней. Неза-

–313–

висимо от бывшего там возмущения, наставники академии подали прошение на Ректора за его присвоение чужих статей в журнале, за самовольный образ действия¹²⁹⁴.

Министр народного просвещения вероятно скоро выйдет в отставку. Викарий объяснял причину так, что в отчёте он назвал университеты не воспитательными заведениями, но святыщами науки, а потому слагал с начальства всякую ответственность за поведение и направление духа университетов. У него потребовали объяснений и вместе с объяснениями он представил просьбу об увольнении.

Говорят, что Государь на докладе Синода по Восточным делам написал: пора понять, что, защищая

Константинопольскую иерархию, защищают не православие, а одну партию.

Службу св. Тихону представлял частью Елагин преосвященному Димитрию. Он одобрил и обещал ещё сам написать четыре стихиры и поправить кое-что в акафисте. Службу Иверской, которую я составил осенью, читал Антоний Кишиневский официально и на Фоминой хотел сдать в Синод одобрительный отзыв.

1861 г., мая 12. Профессоров университета более 60-ти, а подписалось менее 20-ти¹²⁹⁵. Это уже доказывает, что не

–314–

все согласны были на протест. Он возбудил большое неудовольствие и в наставниках. С одной стороны привязанность Альфонского к Сергиевскому, с другой неприязнь к Аскоченскому увлекли остальных. Митрополит воспользовался протестом, как опорой для того, чтобы писать против Аскоченского. Но сам струсил, когда Зедергольм, проезжая в великий четверток в Оптину пустынь, не заехал к нему. „Не сердится ли на меня, спрашивал он Киреевскую, за Аскоченского“? Урусов хотел целый месяц прожить при нашей академии. По приезде в Москву Толстой сильно говорил против Сергиевского. Не напади Аскоченский на Сергиевского, никто не обратил бы внимания на его слово, а теперь читают из

–315–

любопытства. Сергиевский сделал по недостатку ума, а его слову придают важность¹²⁹⁶.

Зедергольм, кажется, опять возвращается к службе при графе, яко бы по совету Оптинских старцев. Толстой по приезде в Москву тотчас же послал телеграфическую депешу в Оптину пустынь. Царь выедет из Питера, говорят, 17 числа, а Государыня три недели проведёт в лавре.

Митрополит Московский протест университетских профессоров назвал единственным годным и добрым протестом.

1861 г., мая 18. Третьего дня был здесь Путятин адмирал. Проезжал с Н. А. Сергиевским. Его назначали министром народного просвещения; он прежде испросил у Государя

позволение посоветоваться с Московским митрополитом, который и благословил его принять это бремя. Государь хочет религиозного воспитания. Путятин не чужд мысли уничтожить предварительную цензуру, заменив её определёнными законами, за нарушение которых будет отвечать карман.

–316–

Олферьев¹²⁹⁷ служит по тайной полиции св. Синода, равно и Третий Филиппов. Это известие весьма секретное.

Вы писали мне, что звание профессора для Ректора самое лестное. Но после Филарета у нас не было порядочного профессора – Ректора. Евсений¹²⁹⁸ был многоплодущ, трудолюбив, но слишком мелок; он обходил важные вопросы, никогда не мог возбудить внимания, расшевелить любознательности. Кроме нестерпимой скуки мы ничего не выносили из его классов. Алексей¹²⁹⁹ старался всячески только избежать класса. Если готовился, то не более как два, три часа и умел, написав три или четыре четверти, протянуть их на целый класс. Как объяснить появление его довольно дельных статей по догматическому богословию в нашем журнале – не знаю. Его я не считаю способным и по лени, и по силам к этому труду. Это чей-нибудь чужой труд. Евгений¹³⁰⁰, правда умный человек, был ленив и бакалавром, но прошедши ректору в двух семинариях ещё более отвык от составления лекций. Часто классы он занимал чтением богословия Макария, ещё чаще опускал их, или ходил на короткое время. Сергей, кажется, не написал ни одной лекции в бытность свою Ректором. Он читал курсовые сочинения студентов о богословских предметах, как будто свои лекции. Этот же способ чтения уроков указал он и своему преемнику. Не почитаю и нужным прибавлять, что нынешний Ректор не в состоянии написать ни одной лекции.

1861 г., августа 21. Слух у нас разнёсся, что Алексия в Енисейскую епархию хотят перевести, основываясь на том, что по высочайшему повелению протоиерей Симферопольский, сосланный Алексием в дьячки, возвращается к своей должности. Правда ли это, не знаю. В Задонске по одним сказаниям было 100,000, а по другим 500,000 че-

–317–

ловек. Одних экипажей было более 800. Много совершилось чудес и весьма поразительных. Немая стала сама читать верую и исповедую. Тридцативосьмилетний расслабленный сам стал при раке святителя. Вызван ещё Феофан Тамбовский¹³⁰¹. Сапелкин повёз с собой одного из жестоких раскольников. Дивные чудеса, может быть, вразумят его. Первое чудо совершилось 11-го числа.

Александр Васильевич говорил мне о Корнилии, что им очень недовольны, что ему не раз бросали камни в окна. Я сказал, что владыка не слышал никаких жалоб на инспектора, и если чем мог быть недоволен, то только недостатком доверия со стороны инспектора. „Но тем опаснее, сказал А. Васильевич, может вспыхнуть большая история“.

Митрополит Московский сердится на медленность всех дел в Синоде и в учебном Управлении. Графиня Толстая восхищается тем, что множество чиновников графа отправилось в Задонск, но митрополит говорит, что лучше было бы, если бы они остались при своих местах и занимались делом.

Пр. А. Беляев

**Добролюбов И.И. Постановка гражданской истории
в духовных семинариях // Богословский вестник
1904. Т. 2. № 6. С. 318–344 (3-я пагин.)**

–318–

Вопрос о преподавании истории в средней школе особенно настойчиво выдвигается в последние годы в педагогической литературе. Так, между прочим, этому вопросу посвящён целый ряд статей проф. Кареева – в Русской школе за 1899 и 1900 г. и в журнале „Образование“ (1900 г.), в высшей степени интересная и обстоятельная статья проф. Виппера в журнале „Вестник воспитания“ (1898 г.) и множество мелких заметок, рассеянных в журналах самого различного направления. Такое внимание к школьной истории свидетельствует о том, во-первых, что она признаётся важным элементом общеобразовательной школы, и, во вторых, о том, что существующая постановка её слишком мало удовлетворяет тем научным и педагогическим задачам, которые должна бы выполнить история по отношению к питомцам средней школы.

Слишком хорошо всем известно, что из предмета живого и увлекательного школьная история в большинстве случаев сделалась сухим сборником цифр и имён, иногда настолько диковинных, что язык не всякого подростка в силах преодолеть трудность их произношения. Однако, выставять в данном случае учителей, в качестве главных виновников этой ненормальности, было бы едва ли справедливо. Если указанный недостаток – общий для средней школы всех ведомств, безразлично, будет ли она классическая, реальная или духовная, то ясное дело, что коренную причину этого недостатка нельзя искать в

–319–

неспособности учителей, в их непонимании образовательных и воспитательных задач школы, в их рутинёрстве и пр. пр.; есть, очевидно, какие-то общие причины, которые подчиняют своей власти и самих служителей истории всех ведомств, нивелируя их личные вкусы и подводя их к

одному нежелательному шаблону. Важнейшая из этих причин, без сомнения, заключается в общем строе средней школы, на которую наложил свою тяжёлую и гнетущую руку суровый формализм, изгоняющий из неё всякую свободную личную инициативу и подводящий живое дело обучения и воспитания под строго определённые обязательные рамки. Отсюда – слишком формальная постановка всего учебного дела, и учитель является не господином, а рабом программы, которая давит его самого на каждом шагу. Это – общая, коренная причина, источник многих ненормальностей в жизни средней школы. В частности, по отношению к преподаванию истории очень важное значение имеет совершенно неудовлетворительный учебник, по которому до самого последнего времени изучалась, а частью и до сих пор продолжает изучаться история в средне-учебных заведениях. Благодаря этим двум условиям и вырабатывается, действительно, весьма однообразный тип учителя-историка: программа вполне точно намечает рамки для его знаний, поскольку они требуются для целей преподавания, а учебник и частью рекомендованные программой же книги наполняют эти рамки содержанием. Из этого явственно обрисовываются и две существенные нужды средней школы применительно к предмету нашего рассуждения: предоставление преподавателю большей инициативы и самостоятельности в постановке преподавания, в выборе и распределении учебного материала и появление исторического учебника, отвечающего более или менее научным и педагогическим требованиям¹³⁰².

–320–

Удовлетворение этих двух нужд заметно скажется и на общем строе школьной жизни: педагог-чиновник, сам поставленный в узкие формальные рамки, естественно переносит тот же формализм и в свои отношения к своим питомцам; отсюда часто вырабатывается тип бездушного формалиста-педанта, для которого ученики становятся чем-то вроде материала, назначенного для выполнения известной предначертанной цели. Не имея возможности саму программу приновить к силам и развитию ученика, такой педагог,

естественно, все усилия направляет к тому, чтобы ученика приноровить к программе, которая, таким образом, является в известном отношении прокрустовым ложем, гибельным и для лучших и для слабых питомцев школы: те, интересы которых переросли требования программы, ускользают из-под влияния школы и развиваются под посторонними и не всегда благотворными влияниями; слабые же, не окрепшие настолько, чтобы усвоить тот громадный материал, который предлагается программой, выбрасываются школой, как неспособные. Остальных же школа формирует на один образец, и притом не очень высокого достоинства, как об этом единогласно свидетельствуют беспристрастные и компетентные отзывы профессоров высших учебных заведений. – Общая формальная постановка учебного дела, само собой понятно, отражается и на школьном преподавании истории, придавая ему тот сухой, мертвящий характер, на который так справедливо раздаются многочисленные жалобы. Малоудовлетворительный учебник помогает этому изгнанию духа жизни из школьной истории. Стоит лишь представить себе, что преподаватель – и талантливый, и сведущий – занимается русской историей по учебнику Иловайского. Если он захочет установить связь между фактами, поставить дело так, чтобы из его преподавания ученики хоть отчасти увидели сам ход развития исторической жизни, тогда он должен будет всё своё преподавание вести независимо от учебника, даже иногда со стороны изложения самого фактического материала. Но такая постановка изучения истории невозможна для средней школы, особенно при теперешних программах и требованиях, предъявляемых учителям, которые так стеснены временем, обширностью материала,

–321–

необходимостью выставлять четвертные отметки и пр., что иногда лишь бегло имеют возможность рассказать дальнейший урок, а о каких-либо сократических беседах с учениками могут лишь помечтать во внеклассное время. Таким образом, ученику необходим толковый учебник, которого мог бы без насилия над своей совестью придерживаться и сам учитель. При плохом же

учебнике все дополнения и видоизменения, которыми сопровождается его изучение, ложатся тяжёлым бременем на учащихся, внося путаницу и двойственность в их познания. – Указывая эти невыгодные условия, какими обставлено преподавание истории, мы не хотим сказать, чтобы число их ограничивалось указанными двумя; но отмеченные ненормальности являются настолько важными, что при устранении их, особенно первой, совершенно, хотя, конечно, и не сразу, изменится положение дел: отойдут, с Божьей помощью, в область минувшего огульные жалобы на скудоумие и бессердечный формализм учителей и сделаются вполне исключительными такие явления, чтобы ученик, кончивший среднюю школу, помнил лишь такие имена, какие ему казались курьёзными, вроде Готфрида Бульонского, – чтобы великие деятели и целые важнейшие эпохи забывались, а смутно сохранялись в памяти такие сведения, что в 1477 году, кажется какой-то король вместе с лошадью завяз в Швейцарии, *кажется в каком-то болоте*¹³⁰³.

Эти общие замечания мы предпослали обзору семинарской программы по истории по следующим соображениям. Далее нам придётся говорить о недостатках, сравнительно второстепенных, и потому без предварительных замечаний читателю могло бы показаться, что этими только недостатками и характеризуется постановка преподавания истории в духовных семинариях. На самом же деле, указанные выше неблагоприятные условия так же мешают успешному преподаванию истории и в семинариях, как и в других средне-учебных заведениях: та же физическая и нравственная тяжесть давит преподавателя, вынужденного изучить с неподготовленными учениками обширный исторический материал по неудовлетворительному учебнику;

–322–

такая же поспешность и – отсюда – поверхностность в изучении и такая же малопродуктивность в окончательном результате совокупных усилий учителя и учеников. – Но цель настоящей заметки – не в том, чтобы подробно раскрывать эти коренные ненормальности в постановке школьной истории и обрисовать в

деталей, какова должна быть желательная постановка её: первая, отрицательная задача достаточно выяснена, особенно с той стороны, по которой существующая система ложится тяжёлым бременем на учеников; забывают лишь часто, что эта же тяжесть давит и самих учителей. Выполнение же второй, положительной задачи, т. е. установка преподавания истории в школах на совершенно новых началах, является делом настолько трудным, что подобного рода задача по силам не каждому, даже признанному учёному. В январской книжке „Вестника воспитания“ за 1898 год напечатана статья проф. Виппера: „школьное преподавание древней истории и новая историческая наука“. Отметив недостатки в теперешней постановке изучения древней истории, проф. Виппер высказывает, между прочим, и общий взгляд, на каких научных основах должно быть построено преподавание истории. „Новая историческая наука“, пишет он, „хочет открыть основы жизни отдельных обществ в совокупности условий, в их взаимных сцеплениях, повторяющихся и в развитии других обществ; она хочет определить общие моменты и условия образования классов, распределения богатств, развития политической организации в соответствии с изменением морального уровня, расширением кругозора, сменой религиозных представлений в обществе и т. д.... Рядом с теми педагогическими целями, которые определённо намечает это новое направление исторической науки, стоит и другая задача для исторического преподавания, более специальная, но и более непосредственно нас затрагивающая: выяснить, как именно возник наш современный ново-европейский мир, его учреждения, его формы и идеи, в чем заключались и каковы были начала тех организаций, тех культурных заветов, понятий и вопросов, которыми мы в настоящее время живём. Сообразовать с этими задачами изучение систематического курса истории, думается, и возможно, и необходимо.

—323—

В самом деле, чрезвычайно поучительно показать начало общественности, её первые шаги, начало права, ранние формы религиозного настроения и религиозной мысли, начало научного

и художественного интереса, возникновение международных сношений и т. д. С этих первых ступеней исторической эволюции должно бы было начинаться и правильное историческое преподавание“ (стр. 60–61). Если бы взять подобного рода взгляд за руководство и поставить истории в средне-учебных заведениях такую серьёзную задачу, то существующие программы пришлось бы; целиком сдать в архив. Правда, что пожалели бы об этом очень немногие школьные историки, но зато, при составлении нового курса истории на началах, указанных проф. Виппером, составители скоро бы убедились в неосуществимости этой задачи применительно к подросткам 15–16 лет. И сам профессор, по-видимому, сознавал невозможность практического осуществления своего *pium desiderium*, когда писал, что осуществление его, *думается*, и возможно, и необходимо. Не говоря о несоответствии изложенных выше требований от постановки истории с умственной подготовкой и интересами учеников средне-учебных заведений, подобного рода коренной реформы придётся ждать долго и по другим причинам. Во 1-х, научные основы истории ещё не настолько установлены, чтобы сделаться достоянием школьных учебников; в важнейших вопросах первоначальной истории ещё нужно согласиться самим учёным, чтобы затем учитель имел возможность предлагать своим слушателям не гадательные гипотезы, а более или менее общепринятые истины. Всякий, кому приходилось заниматься в школе, знает, какое недоумение и как бы неудовлетворённость поселяют в учениках всякие гадательные или двойственные ответы на тот или другой вопрос, например, о происхождении первых русских князей, о личности первого самозванца и т. п. Курс же истории, построенный на началах, указанных проф. Виппером, будет в значительной степени носить именно такой гипотетический характер и потому по отношению к средней школе является неподходящим: это – курс высших учебных заведений, где учащиеся сами способны разбираться в запутанных вопросах истории культуры и социологии. Во 2-х

–324–

подобного рода реформа преподавания истории не может скоро совершиться ещё и потому, что некому тогда будет преподавать её. Конечно, можно профессору, занятому чтением лекций сравнительно немного и изучающему лишь известный отдел истории, докопаться до самых основ её; но педагогу средней школы, занятому всё утро уроками, а вечернее время – чтением письменных работ и преподающему историю всего человечества, начиная, можно сказать, с самых пелёнок его (например, семинарская программа начинается с „единства происхождения человеческого рода“,... „различных видов человеческих обществ“ и кончается второй половиной XIX в.), эта работа будет непосильной, особенно в виду того, что и нужных книг не во всяком городе можно достать. – Благодаря этому рассчитывать на такие коренные перемены в постановке истории едва ли возможно: связное и осмысленное изложение фактов, на основании которых наставник может делать известные выводы соответственно возрасту учащихся, проводить аналогии и раскрывать идеи, проявившиеся в изучаемых фактах – такова задача изучения истории в средней школе. Мы указали выше, какие главнейшие причины препятствуют успешному осуществлению этой задачи; но кроме этих общих причин существуют ещё частные ненормальности и неудобства в постановке этого предмета в духовных семинариях.

I

Существующая программа гражданской истории в семинариях страдает искусственностью в распределении материала между классами. Изучение истории начинается прямо с I-го класса, курс которого, при трёх недельных уроках, обнимает: вводные сведения (единство происхождения человеческого рода; различные виды человеческих обществ: семья, род, племя, государство; родовой быт и государственный; различие людей по образу жизни и занятиям; сравнение быта дикарей с бытом образованных народов; исторические племена. Предмет и задача истории; источники истории; понятие о летосчислении; деление всеобщей истории по времени и причины этого деления), исто-

рию восточных народов: египтян, финикиян, ассири-вавилонян, индусов и арийцев Иранского плоскогорий; далее в состав того же курса входят: история Греции, кончая её македонским периодом, вся история Рима и средневековая история до Карла Великого. Этот последний отдел заключает в себе этнографический обзор средневековой Европы, т. е. описание быта, нравов, религии и т. п. новых исторических народностей – кельтов, германцев и славян; историю великого переселения народов; историю Византии до половины XI в., южных и западных славян и историю арабов. Надо заметить при этом, что программа намечает не общие лишь рубрики вроде приведённых выше, но гораздо подробнее определяет объём исторического материала, подлежащего изучению. Вот, например, как изложен отдел о великом переселении народов: „гунны: краткое описание их внешности и образа жизни; их движение в Европе. Аттила: его нашествие на Западную Римскую империю; Каталаунская битва; смерть Атиллы; падение Гуннской державы. Перечисление германских королевств, возникших в провинциях Западной Римской Империи; падение последней. Теодорих Великий в Италии; покорение Ост-Готского королевства полководцами греческого императора Юстиниана I-го; Равенский экзархат; приход в Италию Лонгобардов; Альбоин; Хлодвиг: его завоевания и крещение. Слабость преемников Хлодвига и значение, которое получает у Франков должность майордома“... и т. д. – Таков курс первого класса. Мы отметим два существенных недостатка этого курса. Прежде всего, разделение средневековой истории на курсы 1-го и 2-го классов нам представляется весьма неудобным, так как от этого страдает у учеников цельность исторических представлений об этой эпохе всемирной истории. „Характеристическая черта средних веков“, по словам проф. Петрова (см. его „Лекции по всемирной истории“), есть всеобщая и повсеместная борьба, путём которой возникли и развились те общественные учреждения, нравы, законы и понятия, которыми, конечно в несколько видоизменённом виде, живём теперь и мы“; это – борьба учреждений и понятий

римских, германских и христианских. Борьба этих начал и составляет главное содержание средней истории – и если

–326–

бы нужно было непременно ввести деление её на периоды, тогда первая половина должна обнимать время до конца XI в., когда происходило образование новых государств Европы и Азии под сильным влиянием христианства и ислама; а вторая – до исхода XV в., когда окреп в Европе определённый гражданский порядок. Существующей же программой средневековая история разделяется произвольно, так как время до второй половины VIII в. в истории Западной Европы было ещё временем полного, почти хаотического, брожения и оставлять на этом пункте изучение её крайне неудобно. Неудобство это сказывается, между прочим, в том, что при таком распределении средней истории между курсами 1-го и 2-го классов постоянно приходится преподавателю напоминать ученикам 2-го класса то, что они изучили в 1-м классе. Так, например, при изучении феодальной системы во 2-м классе необходимо бывает повторить с учениками об аллодиальной, знакомство с которой требуется курсом первого класса; изучение, самой феодальной системы разбивается на два года: общие сведения о ней ученики получают в 1-м классе, а подробная характеристика феодальной системы с её многосложными отношениями входит в курс второго класса. Само собой понятно, что в низших классах средне-учебного, заведения нет возможности в подробностях выяснять социальную и политическую стороны феодализма, особенно с той стороны, как повлиял на склад общественных отношений и порядков, на экономическую жизнь – на положение крупного землевладения и мелкого хозяйства, но выяснить, как создавался такой строй, и обрисовать его характерные черты обязана и школьная история. Когда это сделать? По требованию существующей программы с историей происхождения феодального порядка учитель должен познакомить учеников в 1-м классе. Здесь ученики изучают жизнь западноевропейских народов, начавших осёдлую жизнь, узнают, какие „перемены в языке, обычаях и религии германцев произошли после

сближения их с римлянами“; здесь же должны знакомиться с тем, как сложилась общественная и экономическая жизнь новых народов („аллоды и феоды“). Но так как окончательно сложилась и определилась феодальная система со

–327–

всей её иерархической полнотой не ранее IX века, то рассмотрение феодального порядка во всех его подробностях, с его влиянием на все классы тогдашнего общества („явления, обусловленные феодализмом в быте других сословий: крестьян, горожан, духовенства“), программа относит ко второму классу. Таким образом получается, что в 1-м классе ученики знакомятся с историей происхождения феодализма, но смутно представляют его сущность и значение в жизни западно-европейских народов; когда же знакомятся во 2-м классе с этими вопросами, то уже в значительной степени успевают забыть историю происхождения самого порядка. Во всяком случае такое деление одного отдела на курсы разных классов нельзя признать желательным. Также искусственно распределён между курсами 1-го и 2-го классов и отдел о возвышении папской власти: история первоначального возвышения пап до половины VIII в. рассматривается в 1-м классе; дальнейший же ход возвышения является предметом изучения во 2-м классе. Неудобства такого деления очевидны и из самой программы, которая требует, чтобы во 2-м классе преподаватель снова указал „на основании фактов предшествовавших, каким значением пользовались папы до Николая I“, т. е., чтобы повторил с учениками пройденное в первом классе. Эта система постоянных повторений неизбежна при существующем распределении средней истории на двухгодичный курс, но едва ли этими повторениями достигается вполне та цельность исторических познаний, какой можно было бы достигнуть при ином распределении материала. – Курс 1-го класса заканчивается изучением истории арабов. В этом отделении истории арабов от средневековой истории, которая в существенной своей части изучается во втором классе, особенно наглядно обнаруживается искусственность деления: средневековый запад и со стороны материальной культуры и со

стороны умственного просвещения находился в слишком тесной зависимости от влияния арабской культуры и образованности – и потому изучение истории арабов должно тесно примыкать к изучению средней истории, чтобы легче и нагляднее было оттенить значение арабов для средневековой Европы. – Тоже самое нужно сказать и относительно истории Византии: сис-

–328–

тематически она изучается в первом классе, заканчивается половиной XI в., причём требуется программой выяснить „миссионерское значение Византии“. В курсе второго класса встречаются отрывочные указания на события византийской истории, имевшие отношения к истории западно-европейской жизни; именно, к истории четвёртого крестового похода приурочивается знакомство со смутами в Византии в эпоху династии Ангелов; затем, восстановление восточной римской империи, флорентийская уния и взятие Константинополя турками – вот и всё, что полагается знать ученикам второго класса из истории Византии. Теперь, если мы заглянем в отдел программы 2-го класса о „состоянии просвещения в средние века“, то увидим, что в числе первостепенных факторов, работавших над созданием западно-европейской образованности, программой справедливо указано влияние византийской культуры, разумеется не тех её элементов, которые сложились после XI века. Опять, таким образом, разрывается исторический материал, представляющий тесное внутреннее единство: в первом классе ученики знакомятся с важнейшими сторонами внутренней жизни Византии: законодательной деятельностью, с характером византийской образованности; наука и искусство Византии, особенно архитектура, хоть отчасти трактуются на уроках истории в 1-м классе; отсюда, если бы изучение византийской истории не отрывалось от изучения западно-европейской средневековой жизни, тогда для учеников было бы гораздо яснее видно, в чём заключалась просветительная миссия Византии по отношению к Западу и как она её выполнила. Далее, тоже нужно сказать и об отношениях Византии к славянским народностям: „миссионерское значение Византии“ для славянского мира

выясняется на уроках в 1-м классе, тогда как „влияние Византии на образованность славян и арабов“ относится к курсу 2-го класса, несмотря на то, что история арабов целиком, а история Византии и славян в существенных своих чертах изучается в 1 классе. Но кроме того, как разделить и разграничить миссионерское значение Византии (1-й класс) от просветительного, когда, например, восточные славяне одновременно заимствовали от Византии и христианскую веру и вместе с тем начатки

–329–

культуры вообще, – когда христианская религия была основой, на которой возникла и развивалась вся восточнославянская культура? Да и одна ли восточнославянская? – Мы не будем приводить более примеров неудобства в распределении материала между курсами 1-го и 2-го классов; думаем, достаточно и приведённых, тем более что они касаются важнейших вопросов средневековой истории (феодализм, папство, история арабов и Византии).

Отмеченная выше искусственность является не единственным только недостатком курса 1-го класса: курс этот настолько обширен, что изучить его, при трёх недельных уроках, сколько-нибудь основательно, нет возможности без крайнего напряжения сил учеников. Надо только представить себе, какую массу исторических фактов и понятий должен запомнить и усвоить ученик 1-го класса! Сколько различных исторических имён, начиная с мифических Менеса и Семирамиды и кончая именами деятелей VIII в. христианской эры! Сколько различного рода войн, сражений, то, на море, то на суше, полководцев, перемирий! Сколько реформ, и именных, и безымянных – религиозных, общественных и политических! Здесь выступают и Будда, и Зороастр, и Ликург, и Дракон, и Солон, и Клисфен, и Перикл и т. д.; Сервий Туллий, децемвиры, Лициний, Гракхи, Юлий Цезарь, Октавий Август, Диоклетиан, Константин Великий, Юлиан Отступник, Юстиниан, Магомет...! Сколько различного рода религиозных систем (и египетская религия, и персидский дуализм, индийский пантеизм, греческий антропоморфизм и пр. пр.), общественных и политических порядков и учреждений

явилось результатом этих реформ, и с этими системами, порядками и реформами требуется познакомить ученика, которому ещё нужно бывает выяснять самые элементарные понятия о формах правления, так как в 1-м классе в большинстве случаев не понимают различия между монархией, например, и деспотией; аристократический строй правления отождествляют с монархическим. – Далее, какую массу памятников искусства узнают в первый же год 14–15-летние юноши, – начиная с египетских пирамид, лабиринта, персепольских развалин и циклопических построек и кончая храмом Св. Софии и произведениями арабского зодчества! –

–330–

Нет надобности перечислять все стороны исторической жизни, которые предлагаются вниманию учеников I-го класса – они слишком разнообразны. Как же можно после этого обвинять преподавателей, что они дают учеников непосильной работой, и удивляться почти идеальному забвению учениками изученного, когда эти последние, ещё при неокрепших умственных силах, при отсутствии почти всякого исторического интереса, в течение года, т. е. приблизительно в 75 часов, если только считать время классных занятий, должны изучить такой обширный и разнородный исторический материал! И нет ничего удивительного, если, после изучения всего курса, ученик, ещё не перешедши во 2-й класс, уже путается в изученном, как в египетском лабиринте, с гораздо меньшей вероятностью благополучно отделаться от всех этих амфикистий, рогадий и провокаций, чем несчастный, попадавший в действительный лабиринт! Что же остаётся от такого изучения? В ответ напомним слова питомца средней школы, который из уроков истории сохранил лишь воспоминание о каком-то, кажется, короле, завязшем в Швейцарии, кажется, в каком-то болоте; иными словами, остаётся в памяти несколько имён, несколько смутно („кажется“) и неверно (Карл Смелый, о котором, по-видимому, помнит выше-упомянутый питомец, королём не был) представляемых фактов – и ничего связного, цельного и законченного. Это есть необходимое следствие совершенно непосильного для учеников, при недостатке времени, объёма

программы и – отсюда – чисто формального и поверхностного выполнения её. – Есть и ещё одна причина малоплодности изучения истории в 1-м классе; но о ней – ниже. –

Распределение материала между курсами второго и третьего классов (в каждом по три недельных урока) носит тот же искусственный характер. По общей истории курс 2-го класса заканчивается первым веком существования реформации, т. е. с Карла Великого до начала XVII в.: история Германии заканчивается смертью Карла V; изучение Англии доходит до вступления на престол династии Стюартов; история Франции заканчивается обзором деятельности Ришелье, так что курс 3-го класса начинается с Мазарини. Дальнейшая история Западной Европы до событий

–331–

70-х годов XIX века включительно изучается в 3-м классе. – Против такого деления можно также сказать очень многое, но постараемся быть краткими, отмечая лишь самые выдающиеся факты. Курс 3-го класса обнимает историю Западной Европы приблизительно с XVII века, а между тем вся жизнь Западной Европы XVII в. есть лишь развитие того реформационного движения с одной стороны и борьбы с ним с другой, которые начались в XVI в. Великая английская революция, борьба с гугенотами во Франции при Людовике XIV, борьба католичества и протестантства в Германии при Рудольфе II – всё это стоит в неразрывной связи с предшествовавшими событиями, отнесёнными программой к курсу второго класса, т. е. с историей и первоначальным развитием реформационного движения в Англии, с историей Варфоломеевской ночи и Генриха IV, с Аугсбургским религиозным миром. Тридцатилетняя война, изучаемая в 3-м классе, есть ближайшее следствие того положения дел, которое было создано Аугсбургским религиозным миром, знакомство с которым относится ко 2-му классу. История возникновения иезуитского ордена и характеристика его строя рассматриваются во втором классе, тогда как о самой деятельности иезуитов курс этого класса не даёт почти никаких поводов говорить. Вообще, изучение истории реформации, благодаря распределению её между

курсами двух классов по необходимости носит нежелательный характер: во 2-м классе ученики изучают начало без конца, а в 3-м – конец без начала; цельного представления реформационной эпохи таким образом получиться не может. –

Изучение русской истории во 2-м классе заканчивается царствованием Феодора Иоанновича; курс 3-го класса начинается с Бориса Годунова. Такое деление также нельзя признать удобным и потому именно, что царствование Бориса Годунова, как справедливо сказано в учебнике Иловайского, „характером своим почти не отличалось от времён Феодора, потому что правитель был тот же самый“. По программе о Борисе, как правителе при царе Феодоре, проходится во 2-м классе, а о Борисе-царе – в 3-м. История прикрепления крестьян и убиения царевича Дмитрия рассказывается в курсе 2-го класса, а смутное время, ко-

–332–

торое стоит в тесной зависимости от этих фактов, в 3-м и т. п. Правда, нет возможности ввести такое деление истории на курсы отдельных классов, чтобы курс последующего класса не требовал знания предыдущего; но так сделать можно, чтобы курс каждого класса представлял собой законченное целое, обнимал собой известный исторический период, так что можно бы было, по изучении каждого курса, подвести итог всему пройденному. Кроме того, относительно курса 3-го класса нужно сказать также, что он слишком обширен (общая история с XVII в.; русская – с Бориса-царя, т. е. с самого конца XVI в.); это тем более неудобно, что в состав его входят важнейшие события общей и русской истории, которые, в силу своей важности, требовали бы особенно подробного и обстоятельного выяснения; при существующем же объёме курса 3-го класса это является решительно невозможным, если преподаватель желает пройти всё, указанное программой. –

Отмеченная выше искусственность в распределении материала в программе не есть явление случайное; оно, по-видимому, обуславливается самым началом, которое положено в основу этого распределения; это – начало сравнительного или синхронистического изучения общей и русской истории. Для

проведения этого начала курс 2-го класса начинается по общей истории с VIII века, так как русская история по курсу того же класса начинается приблизительно с этого же времени; заканчивается курс II-го класса и по общей, и по русской истории около начала XVII века. Выгоды такого изучения истории довольно сомнительны, если возводить подобный сравнительный приём на степень руководящего метода изучения: проводить в широких размерах исторические параллели между жизнью Запада и нашего отечества или объяснять жизнь последнего в зависимости от Западного влияния нет возможности при изучении истории „древней“ России, жизнь которой хоть и подвергалась иноземному влиянию, но не западному, а византийскому, как об этом говорит и объяснительная записка к программе. Пользоваться этим сравнительным методом изучения для того, чтобы отмечать некоторое тожество в общем ходе исторической жизни Запада и России также дело очень трудное и часто невозможное вследствие

—333—

своеобразных особенностей русской истории. Единичные сопоставления исторических явлений западной и русской жизни возможны и небесполезны, — например сравнение политики капетингов с политикой московских князей-собирателей, характера Людовика XI и Иоанна IV в связи с сходными историческими условиями их деятельности и т. п.; но ни эти единичные сопоставления, ни даже сравнительный метод вообще, применяемый в более широких размерах, не требуют, чтобы общая и русская история изучалась настолько хронологически-параллельно, как это устанавливает теперешняя программа, — хотя бы по одному тому, что русская жизнь в своём развитии отстала от западно-европейской.

На основании всего сказанного выше полагаем, что было бы гораздо лучше ввести иное, самое естественное распределение исторического материала между классами. Курс 1-го года должен обнимать собой только историю древнего мира. В таком виде этот курс будет совершенно законченным целым, так что, кончая историю Рима, преподаватель может

подвести общий итог всего пройденного, насколько доступно, понимание его ученикам¹³⁰⁴. Этот курс не будет и очень обременителен для них, если даже для изучения его оставить те же три недельных урока. Курс второго года открывается изучением средневековой истории, резко отличающейся от древней: выступают новые народности, новые религии и самый центр исторической жизни переносится в новые страны; заканчивается курс второго года по общей истории средними веками – до эпохи возрождения наук и искусств и реформации. Таким образом этот курс будет также представлять вполне законченный

–334–

отдел, так как заключённая в этом курсе эпоха отличается резко и от предыдущей, и от последующей, в которой, со времени возрождения и реформации, начинают действовать начала, отличные от тех, на которых основывалась жизнь средних веков. В пределах этого курса последовательно могут быть рассмотрены главнейшие явления средневековой истории – строй и развитие феодализма, его влияние на политическую и общественную жизнь, борьба с ним верховной власти и горожан, история папской власти и её борьба с императорской за всемирное главенство, постепенное усиление верховной власти, характер просвещения средних веков и т. д., – и по всем этим вопросам может быть подведён итог, который бы объединил все эти явления в одной общей исторической картине средневековой жизни. – Курс второго года по русской истории будет обнимать эпоху до Петра Великого, т. е. отдел, также законченный, так как с Петра Великого начинается новый период русской истории. К этому именно времени и в учебниках подводится общий итог русской исторической жизни древнего, до-петровского периода, рассматриваются вопросы о государственном устройстве и общественном, о состоянии просвещения, промышленности и торговли и т. п. Изучение русской истории XVI и первой половины XVII веков для учеников, незнакомых с историей западно-европейских государств за эти века, не представляет существенных неудобств именно вследствие почти полной изолированности

русской жизни от западноевропейской за это время. Чтобы пройти указанный курс второго года необходимо не менее четырёх недельных уроков, так как сравнительно с существующим этот курс гораздо обширнее: в него вошли бы большие отделы из теперешних курсов 1-го и 3-го классов. – Курс 3-го года будет начинаться по общей истории с эпохи возрождения и обнимать всю новую и новейшую историю Западной Европы, а по русской – с царствования Петра Великого. Этот курс по своему объёму будет равен и даже несколько менее существующего; но так как в состав этого курса входят важнейшие события и общей, и русской истории (реформация, история революционных движений, реформы Петра Великого, Екатерины II, Александра I и Александра II), то –335–

было бы весьма и весьма желательно прибавление одного урока к трём существующим; таким образом, всех уроков по гражданской истории вместо девяти было бы одиннадцать. Если принять во внимание обширность и важность предмета, то это число никак не может показаться большим.

II

Изучению истории „объяснительная записка к программе преподавания гражданской истории в духовных семинариях“ придаёт высокое воспитательное значение: история, „учительница человечества“, должна пробудить и развить в юношестве добрые человеческие качества, как, например, любовь к ближним, справедливость, беспристрастие и т. п.; она должна вселить веру в лучшее будущее, вызвать энергию и бодрость в жизни и деятельности. Отечественная же история, в особенности, присущую русскому юноше любовь к родине должна развить, укрепить, сделать этот патриотизм устойчивым в борьбе с вредными влияниями и способным возбудить к добрым и полезным делам на пользу церкви, престолу и отечеству. Сообразно с этим записка даёт указания относительно содержания уроков истории: должны быть опущены подробности, которые могут оскорблять нравственное чувство или придавать смешной вид лицам и событиям, – что противоречит требованиям школы. „Преподавание истории не

должно отличаться также и критическим характером изложения, так как он совершенно не соответствует учебной постановке этого предмета в духовных семинариях. Напротив, более подробно следует излагать биографии лиц высоконравственных и принёсших большую пользу отечеству“. Основной принцип, на котором должно быть построено изучение истории, заключается в том, чтобы ученики, изучая историю возникновения и разрушения государств, укреплялись в той мысли, „что судьба людей и народов не есть игра разнородных случайностей, но что в ходе исторической жизни человечества, незаметно для него самого, проявляется действие Промысла Божия“. – Таким образом провиденциализм, как приём изложения, и нравственно-

–336–

воспитательное воздействие на учащихся, как цель изучения, являются основными чертами в постановке истории в семинариях. Само собой понятно, что, полагая подобного рода начало в основу истории, объяснительная записка не хочет этим самым отрицать естественную связь и зависимость событий; она требует от преподавателя прагматического изложения истории, с указанием на „причины и следствия событий, на факты главные и второстепенные“. Да это и понятно: действие Промысла Божия, по словам записки, проявляется в ходе исторической жизни человечества незаметно для него самого, и далеко не во всех случаях можно установить смысл и уяснить значение событий, руководствуясь этой точкой зрения. Если относительно истории древних народов, в силу её тесной связи с библейской историей, а также благодаря выяснившимся результатам её, можно делать сопоставления и выводы о действии Высшей Силы в событиях этой истории, – то кто возьмёт на себя смелость указать, к каким конечным целям ведёт эта Сила новые европейские народы и какое отношение к этим целям имеют те или другие факты в истории этих народов? Ясное дело, что разработка в деталях истории с этой точки зрения представляет непреодолимые трудности. Поэтому, требование объяснительной записки относительно преподавания истории можно вполне резюмировать так:

преподавание истории должно представлять прагматическое изложение событий, освещённое высшей, богословско-философской точкой зрения, с особенным вниманием к тем лицам и событиям, знакомство с которыми может оказать наиболее благотворное влияние на нравственное воспитание учащихся. Несомненно, что при такой постановке история в руках умелого преподавателя сделалась бы не сухим только перечнем фактов, имён и цифр, но могучей образовательной и воспитательной силой: изучение её оказало бы большое влияние и на выработку мировоззрения и на склад нравственного характера учащихся.

Слишком много неблагоприятных условий мешают теперь школьной истории выполнить эту первостепенную задачу; в частности, преподаватель семинарии, поставивший себе подобную задачу, скоро должен был бы убедиться

–337–

в невозможности её выполнения благодаря недостаточной подготовке своих учеников. История изучается только в первых трёх классах семинарии – и это также нужно отнести к числу важнейших неудобств в постановке этой науки в семинариях.

Всякий, у кого есть в этом деле личный опыт, знает, с каким трудом даётся ученику 1-го класса изучение древней истории и к каким малоутешительным результатам приводит это изучение. „Чуждо звучащие термины „гегемония“, „архонты“, „булэ“ и т. п., говорит проф. Виппер, „покрывают столь же далёкие от круга представлений учащихся отношения, которые никакими силами нельзя пред ними конкретно воспроизвести... Очень существенные факты, напр. религиозного, экономического быта древних остаются невыясненными, и о понимании этой жизни в целом не может быть речи“ (стр. 21–22). Это говорится применительно к средним классам гимназии, но вполне приложимо и к первым классам семинарии. Для успешного изучения истории требуется хоть некоторая широта умственного кругозора у учащихся, чтобы они могли в целом обнять известный вопрос, чтобы их не задавили частности, отдельные уроки, но чтобы они никогда не утрачивали руководящей нити, связывающей отдельные факты в одно цельное историческое

представление. Нет этой широты – и тогда бесполезны, в своих окончательных результатах, все старания преподавателя осмыслить известную сторону жизни, связать разрозненные факты: в голове учеников не к чему привязаться этим выводам и обобщениям – и они заучат преподавательские идеи так же механически, не продумав и не переварив их, как заучивают любую математическую формулу. Для человека, не имевшего возможности самому на опыте проверить отмеченный факт, может показаться странным следующее, несомненно действительное, явление: отвечает ученик, например, об Александре Македонском; на вопрос учителя – какое значение имели его походы? – ученик бойко отвечает, что они содействовали сближению востока и запада, дали возможность греческой культуре распространиться в странах востока, способствовали оживлению торговых сношений, развитию научных познаний и т. п. Но этой бой-

–338–

костью обольщаться не следует: очень часто бывает, что ученик не сознаёт на самом-то деле значения походов Александра, так как вполне осмысленные слова его ответа не связываются у него с соответствующими историческими представлениями; а благодаря этому он не даёт себе отчёта в той исторической связи, в какой находится эпоха Александра Великого с последующей историей, так как для того, чтобы ясно сознавать эту связь, мало одного повторения, хотя бы и сознательного, чужих слов, нужно, чтобы эти слова возбуждали и соответствующие исторические представления. А этому мешает недостаточная умственная подготовка учеников, отсутствие у них исторического интереса: была ли на востоке какая культура и какая именно и почему это важно – все такие и подобного рода вопросы встречают в учениках преступное равнодушие, пробить которое очень часто бывает непосильной работой, так как они не затрагивают никаких жизненных интересов, а чисто отвлечённые умственные интересы ещё не успевают окрепнуть в питомцах 14–15 лет. – И это, почти идеальное, равнодушие ученики обнаруживают не по отношению к мелочам, которые, напротив, могут привлечь

внимание и возбудить интерес своим драматизмом и конкретностью, но к самым существенным вопросам древней истории: ход развития афинской демократии и причины её разложения, борьба патрициев с плебеями, оптиматов и пролетариев в связи с ненормальными экономическими отношениями, расстройство внутренней жизни Рима в период империи в связи с ненормальным строем общества и борьбой общественных классов и т. п. – все это такие вопросы, интерес к которым у учеников 1-го класса совершенно отсутствует. – Мы не будем далее развивать своей мысли: недостатки в школьной постановке древней истории основательно выяснены проф. Виппером в цитированной статье; мы поставим только вопрос: та задача, которая поставлена преподавателю истории объяснительной запиской, осуществима ли при изучении древней истории в I-м классе? Ответ должен быть ясен из предыдущего: занятие историей ученика 1-го класса можно сравнить с изнурительной подённой работой, которая, в совокупности с другими занятиями, давит его; ученик

–339–

в собственном смысле из-за деревьев не видит леса и не потому, чтобы ему его не показывали, а потому, что поле его зрения недостаточно широко для этого. Если о понимании в целом жизни древних народов, как справедливо говорит проф. Виппер, не может быть речи, то о каком-либо философском освещении этой жизни говорить ещё менее возможно. Косвенно эта невозможность признаётся как бы и самой программой. С той точки зрения, которая устанавливается запиской для преподавания истории, естественнее всего было бы в истории упадка Рима обратить внимание на то, как древний мир мало-помалу изживал свои прежние верования и идеалы и приготавлился к принятию христианства; а между тем программой не требуется знакомить учеников ни с состоянием религиозных, ни с характером философских учений времён империи, и само появление христианства не отмечается программой. Как же объяснить это? Мы склонны видеть в этом доказательство того, что сами составители программы не нашли возможным провести в курс 1-го класса те начала, которые

положены ими в основу при изучении истории, – без сомнения вследствие того, что ученики недостаточно подготовлены к усвоению общих идей. Что наше предположение о причине означенного пропуска имеет некоторую долю вероятия, видно из сопоставления теперешней программы с той, которая действовала до 80-х годов. В существующей программе сравнительно с прошлой в курсе 1-го класса опущены многие места, которые касаются идейной стороны исторической жизни; например: о развитии просвещения в век Перикла в теперешней сказано: „общий взгляд на успехи наук и искусств в век Перикла: Фидий, Софокл, Сократ, Геродот, Фукидид“; в прошлой: „греческая архитектура, её общественный характер. Замечательные здания. Фидиас и другие замечательные скульпторы и их произведения. Замечательные живописцы. Греческая поэзия: лирическая и драматическая; замечательные поэты. Состояние греческой философии до Сократа. Софисты и Сократ, Платон и Аристотель. Состояние истории и других наук у древних греков. Замечательные историки“. Или, относительно александрийской образованности существующая программа огра-

–340–

ничивается лаконической рубрикой: „общий взгляд на александрийскую образованность“; а прошлой подробно требуется рассмотреть различные стороны этой образованности: „музей с библиотекой; перевод 70 толковников; искусственный характер поэзии; замечательные грамматики; развитие наук математических и естественных; замечательные математики и географы; философские школы: Епикурейцы, Циники и Стоики“. Подобного рода сокращения, которые очевидны из приведённых примеров, подсказаны, без сомнения, опытом и вызваны выяснившейся неподготовленностью учеников 1-го класса к осмысленному усвоению идейных вопросов. – Всё это – и общие соображения, основанные на данных опыта, и данные, заимствованные из рассмотрения и сопоставления программ – приводит к тому заключению, что начинать преподавание истории с 1-го класса слишком преждевременно, так как умственный кругозор учеников ещё

недостаточно широк для того, чтобы они могли в цельном представлении соединять разрозненные факты исторической жизни и освещать их, конечно при помощи преподавателя, высшей, обобщающей идеей, как того требует объяснительная записка.

Высокие нравственные задачи, которые поставлены объяснительной запиской истории, она также едва ли может выполнить по отношению к ученикам 1-го класса, так как, без сомнения, не их имели в виду составители записки, когда писали, что история должна вселить веру в лучшее будущее, вызвать энергию в жизни и деятельности. Для 14–15 летних юнцов, из которых некоторых едва видно из-за школьной скамьи, нет пока надобности в противоядии против разъедающего пессимизма, а жизнь и деятельность их вращается в такой узкой сфере учебных занятий, к условиям которой мало возможности применять нравственные уроки из истории классической жизни. Даже для развития таких нравственных качеств, как любовь к ближним, беспристрастие и т. п., едва ли хорошим средством может служить изучение истории восточных народов, с их жестокими взглядами и обычаями и деспотическим строем жизни, – греков, с их презрением ко всем иноплеменникам, как варварам, – римлян, с их гордым сознанием своего

–341–

всемирного могущества, деспотическим угнетением покорённых народов и беспримерной жестокостью по отношению к рабам! Да и само собой понятно, что если ученики изучают историю, не понимая общих интересов и причин, которые делали эту историю, то глубокого влияния, и умственного, и нравственного ожидать от такого изучения совершенно невозможно; из эпизодических же рассказов о тех или других характерах древнего мира, поражающих своей нравственной высотой, нельзя создать целой систематической школы нравственного воспитания особенно в виду того, что эти характеры во всей полноте обрисовываются только в связи с интересами времени, которые их создали и которым они

служили; понимание же этих интересов мало доступно ученикам V-го класса.

Вообще, с какой бы стороны мы ни стали рассматривать значение изучения древней истории, мы придём к одному и тому же выводу: начинать в семинариях изучение её с 1-го класса преждевременно благодаря тому, что ученики в это время ещё гонятся за буквой учебника и усвоят часто только слова, а не понятия из объяснений учителя; самый строй древней жизни не вызывает интереса к себе в учениках, потому что он слишком чужд и далёк от теперешнего: ученики не представляют себе в конкретных образах и потому не понимают этого строя жизни. Отсюда – нравственно-воспитательного влияния знакомство с древней историей на учеников 1-го класса оказать едва ли может, так как оно ограничивается чисто механическим запоминанием отдельных фактов и выводов и так как слушатели настолько ещё юны, чтобы путём исторического изучения классической жизни в них могли быть заложены основы гражданского воспитания.

О преподавании других отделов общей истории мы говорить подробно не будем, так как то, что сказано относительно древней истории, в значительной степени относится и к изучению средней и новой истории во II и III классах. Впрочем, благодаря сравнительно большей подготовленности слушателей изучение истории во II-м классе может быть поставлено значительно лучше сравнительно с первым годом, хотя всё же и во II-м классе ученикам

–342–

трудно бывает не запутаться в сложных и, по-видимому, беспорядочных явлениях средневековой истории. Для примера возьмём хотя бы отдел о феодализме в том виде, как он изложен в статье проф. Кареева в журнале „Образование“ (Январь, 1900 г.). Множество отдельных параграфов, на которые распадается этот отдел, требует значительного развития и умственного напряжения, чтобы из сделанного профессором анализа различных сторон феодализма вынести ясное и цельное представление об этом явлении. Беда в том, что в головах таких историков, каковы ученики II-го класса, все

знания также располагаются по особым параграфам, которые тесно замыкаются один от другого, а не входят, как составные части, в одну общую картину. Без сомнения, ученик II-го класса может составить себе довольно отчётливое понятие о сущности феодализма, его политической, социальной и экономической сторонах, – но его мысль не в состоянии будет охватить целого строя исторической жизни, отмеченного печатью феодализма: жизнь в её целом течении и феодализм, как движущая сила этой жизни за известный период – вот что всегда останется для историков II-го класса „китайской грамотой“. Быть может, кто-либо подумает, что слишком обширные задачи мы ставим школьной истории – обрисовать „жизнь в её целом течении“ – и если подумает, то совершенно напрасно: под данным выражением мы разумеем понимание внутренней связи между отдельными фактами, их взаимного влияния и сравнительного значения в жизни; применительно к данному примеру это требование значит, что изучающий среднюю историю должен хорошо представлять соотношение сил, которые делали эту историю, каковы: церковь, феодализм, верховная власть, городские общины и т. д., а не представлять их в виде отдельных параграфов учебника, обособленно, как это бывает обыкновенно со школьниками.

Русская история изучается в течение второго полугодия во II-м и III классах. Те неудобства изучения истории в низших классах, какие отмечены по отношению к всеобщей истории, существуют и при изучении отечественной; только при изучении последней эти неудобства сказываются ещё резче. Толковое и осмысленное знание и понимание оте-

–343–

чественной литературы и отечественной истории должно лежать в основе общего образования. Если школа обязана посеять в своих питомцах семена гражданских добродетелей, „развить и укрепить любовь к родине“, „возбудить к добрым и полезным делам на пользу Церкви, Престолу и Отечеству“, то, понятное дело, изучение истории может приводить к этому только при серьёзном и вдумчивом отношении питомцев школы к прошлой жизни родного народа. Не отдельные исторические

эпизоды, как бы они ни были знаменательны и поучительны, представляют главный воспитательный исторический материал: они производят часто сильное впечатление, возбуждают известное настроение; но и то, и другое так же непрочное, как непрочное в голове ученика то отрывочное знание, которое создало само настроение. Во всяком случае не таким путём вырабатываются твёрдые понятия, которые руководят жизнью, – и если изучению истории действительно принадлежит заметная роль в выработке таких понятий, то, без сомнения, в том только случае, когда изучающий её может сам вывести те нравственные уроки и правила жизни, которые завещаны историей прошлого; а для этого нужно понимать историю, вдуматься в неё и полюбить её, т. е. требуется то, чего нельзя строго требовать от ученика II–III классов.

Есть и ещё одна причина, по которой положение истории, особенно русской, в низших классах семинарии нельзя признать явлением желательным. В программе духовных семинарий видное место принадлежит церковной истории, которая изучается в течение четырёх лет, начиная с III-го класса. По самому существу дела обе эти науки – история гражданская и церковная должны изучаться в тесной связи, как вскрывающие различные стороны жизни одного и того же общества; эта жизнь складывается из взаимодействия различных начал – религиозных, политических, экономических и т. п., так что самое выделение каждой стороны в особую науку есть уже нечто искусственное. И во всяком случае, если такое выделение по известным причинам необходимо, нужно стараться, чтобы ученики, изучая отдельно историю церковной и гражданской жизни, соединяли свои познания в одно, более или менее цельное,

–344–

историческое представление, чтобы при объяснении известных церковных событий могли не затрудняться подбором данных, заимствованных из сферы гражданской жизни и наоборот. Теперь же подобной взаимопомощи ожидать трудно: русская гражданская история, как сказано, изучается во II-м и III-м классах; русская церковная история в V и VI, т. е. изучение церковной истории отделено от изучения гражданской тремя

годами; следовательно, когда ученики изучают историю гражданскую, они незнакомы бывают с церковной; а когда приступают к изучению этой последней, то успевают забыть первую. Таким же большим промежутком времени отделено изучение параллельных отделов общей истории – гражданской и церковной. Отсюда – новое побуждение к тому, чтобы перенести преподавание гражданской истории в более высшие классы; это нужно, как мы видели, в интересах не только гражданской, но и церковной истории.

**Тареев М.М. О действительности Христова
Воскресения: Ответ прот. В. Лаврскому //**
**Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С. 345–353 (3-я
пагин.)**

–345–

Я где-то читал о том, как один путник, застигнутый зимой стаей волков, стал прислонившись к дереву, прикинулся мёртвым и так простоял неподвижно несколько времени. Волки, обнюхав его, убежали. Но сделай он одно движение, они его растерзали бы.

Этот человек, стоящий неподвижно на унылой однообразной снежной равнине, всегда вспоминается мне, когда я думаю о нашем богословии. Так уныла и однообразна его неподвижность. Сколько нетронутых вопросов, остающихся в своей первобытной девственности, сколько невыясненного, туманного! Но сделай какой-нибудь богослов одно только движение мысли, возымей он дерзкое намерение что-нибудь осветить, уяснить; как вдруг на него бросается стая критиков, готовых его растерзать. Как тараканы из щелей, выползают какие-то неизвестные в богословской литературе имена, выползают грозные, гневные на то, что побеспокоили их болотное царство, потревожили их непробудный сон. Эти критики обычно вооружены так, как будто они ограбили археологический музей: так все у них затхло, дрябло. Но более всего стрел они берут из колчана семи смертных грехов, причём самое излюбленное их орудие – ложь и клевета.

По поводу моей статьи в Бог. Вестн. (1903 г. Май) о Христовом воскресении, прот. В. Лаврский бросил резкое, обидное для моей чести и для чести академического журнала, обвинение, что будто я отрицаю действительность Христова воскресения. Это – клевета!

–346–

Прот. В. Лаврский (Мисс. 06. 1904 № 7) пишет (стр. 769): „... лишил нас учёный богослов веры в действительность Христова воскресения! Или и в самом деле подрывает веру в

воскресение г. Тареев в статье своей, оставляя нам лишь надежду на продолжение личного бытия по смерти, а воскресение – даже и воскресение Христово – представляя только кажущимся, мнимым? Ведь есть же в настоящее время и философы, и богословы такие, что говорят о Боге, о бессмертии души, а на самом деле ни личного Бога, ни личного бессмертия, ни даже самой души не признают“.

Характерны эти последние слова о философах и богословах. Не слышится ли в них голос инквизитора, уловившего скрытую секту, духовного следователя, которого не проведёшь? „Вы говорите, что веруете в Бога, в бессмертие души... Хе-хе... Нас не обманете. Нам доподлинно известно, что на самом деле вы не признаёте ни Бога, ни личного бессмертия“... Какое недоверие человеку, какое читанье между строками, какое заглядывание на задний двор!

Много ещё придётся терпеть нашей богословской науке от такой критики...

На той же и следующей странице прот. Лаврский пишет: „По-видимому проф. Тареев не намерен был входить в исследование собственно о воскресении; *наша проблема не метафизическая, а нравственная*, говорит он. Не само воскресение, а *смысл воскресения Христова и сущность его значения* составляют предмет его богословского исследования. Однако же (и т. д.)... Не без намерения Тареев выражается: *воззрение по предмету*, а не воззрение на предмет; этим он хочет, кажется, как бы подчеркнуть, что его занимает не учение о воскресении, а учение о значении и смысле воскресения, так что и односторонность и даже ложь, которые он обличает, относятся не к вере в воскресение, а лежат уже в области выводов из факта. Но на самом деле“ (и т. д.)...

Как всё ясно! как наглядны приёмы критики! Ведь сказано автором, что его проблема нравственная, а не метафизическая, но критик этому не доверяет, он навязывает автору догматические задачи. Прими он мои слова за то, за что я их выдаю, у него не будет повода обви-

–347–

нять меня в догматической области. И вот прот. Лаврский навязывает мне мотивы и сокровенные мысли, над которыми затем и упражняет своё критическое остроумие.

На стр. 772 прот. Лаврский пишет: „В изложении простонародной метафизики воскресения... что составляет традиционно-догматическое изложение веры в воскресение, незыблемое г. Тареевым в его исследовании, и где начинается грубо-антропоморфное, иудейско-чувственное понимание догмата о воскресении, г. Тареев, к сожалению, не отделил. Приходится читателю его статьи самому разыскивать“ (и т. д.)...

Вот в том и беда, что писание прот. Лаврского не есть учёная критика, а консисторский розыск, и проще сказать – лжесвидетельство. Есть у меня в статье все нужные указания: названо у меня и то, что я считаю крайностью чувственного воззрения, и что его умеренным изложением. Моё исследование в этой части направлено против модной новопутейской теории святого сладострастия. „В наличности такого мнения, писал я, мы имеем сильнейший мотив с особой настойчивостью раскрывать мысль о *духовности, или духовной телесности*, воскресшего Христа... Говорить о плоти воскресшего Христа в связи с рассуждениями о святом сладострастии, или, по крайней мере, о святом язычестве с его наукой, искусствами, культурой, – говорить о плоти воскресшего Христа в оправдание этих рассуждений значит, с экзегетической точки зрения, говорить не то, что безосновательно, а в поразительно-грубое противоречие с словом Божиим“ (стр. 18:20). Почему же мой почтенный критик умолчал об этом мотиве моих рассуждений? Довольно ясно, почему. Ему не хотелось оказаться в положении явных защитников святого сладострастия.

На стр. 773 прот. Лаврский приводит значительную выдержку из моей статьи (хотя с нежелательными для меня сокращениями): „нам обетовано духовное тело, как вполне соответствующее духовной божественной жизни. Смертью и воскресением Христа снимается с человека тяжесть смертного тела (Рим.7:24)... Пусть это будет не окончательное уничтожение тела, но преобразование нашего уничижённого

тела сообразно славному телу Христа (Флп.3:21) и мы будем иметь вместо тела душевного тело духовное (1Кор.15:44),

—348—

так что нельзя говорить о нашей абсолютной бестелесности по воскресении; но несомненно, что наше воскресшее тело не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придавать реальное значение“...

За эту выдержку большое спасибо прот. Лаврскому. Если бы он хотел дать читателям „Миссионерского обозрения“ верное понятие о моей статье, он мог бы привести несколько таких выдержек, а особенно заключительный вывод статьи (июнь, стр. 213): „Так как верующие воскреснут не каждый сам по себе, а как сыны царства по закону органической связи людей между собой, то воскресшие будут не только живы для Бога (т. е. бессмертны), но будут реальны друг для друга, т. е. (собственно) воскреснут в некоторой телесности (*σῶμα πνευματικόν*), воскресение будет всеобщим, равным образом объективно всеобщим будет суд над ними, объективной будет парусия Христа... И так воскресение из мёртвых составляет самое основное христианское чаяние“.

Вот из этих *своих* слов я отвечаю за каждый звук, с *своими* словами я готов предстать на суд собора, ибо верую, что моё исповедование вполне *православно*.

Что же прот. Лаврский? Он находчив. Приведя выдержку из моей статьи, он продолжает: „что такое хочет г. Тареев сказать этим прибавленьем: если только этому слову придавать реальное значение? Вероятно, следующее“ (и т. д.). Прот. Лаврский находит возможным и в этом случае вложить в мои слова свой смысл, дать им своё толкование. Но зачем же? Ведь у меня же мои слова объяснены. Буквально я писал так: „Наша проблема не мате-физическая, а нравственная, и мы всего менее расположены вступать в состязание о словах. Нас не привлекает метафизическое исследование „духовного тела“, так как несомненно, что оно не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придавать реальное значение, — наша жизнь за гробом не будет иметь материального содержания, ибо в воскресении ни женятся, ни

выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах (Мф.22:30 пар.), так что плоть и кровь не переступят за пределы гроба, в котором будет уничтожено чрево (1Кор.6:13,15:50).“
Можно ли говорить яснее того, как

—349—

я говорю? Было ли достаточное основание прот. Лаврскому прервать мою выдержку именно там, где начинается объяснение, и спрашивать: что хочет сказать г. Тареев? Но этого мало. Вслед за приведёнными словами я делаю обширное подстрочное примечание в объяснение того же слова. В этом примечании я между прочим пишу (стр. 24): „Если материальность нашего загробного телесного существования утверждается лишь по сущности ограниченного бытия, т. е. не более для воскресших людей, чем для ангелов, которых мы не называем материальными существами, если загробная материальность не будет сопровождаться земной стихийностью, если там не будет ни физических отправлений тела, ни физического страха и удовольствия, если там не будет материальных ценностей, если наше тело будет одухотворено; то очевидно, это будет материальность духовная, нематериальная, т. е. нечто такое, что лишено всякого реального значения и даже логического смысла. Каждое метафизическое понятие только в том случае не бывает пустым звуком или простой логической формулой, если оно может быть в дальнейшем или ближайшем сведено к нашему субъективному опыту. Так. обр. понятие материальной жизни всецело образуется опытом нашей материальной жизни и, если устраняются все действительные черты этого опыта, то от материальной жизни останется один пустой звук“. В виду этих подробных объяснений зачем же понадобилось прот. Лаврскому давать собственное „вероятное“ объяснение моим словам? У меня мысль в высшей степени ясная. Кроме метафизического значения, слово материальный имеет значение жизненно-этическое. В этом последнем смысле жить материально-телесной жизнью значит пить, есть, жениться, торговать и пр. Так как в этом смысле наша загробная жизнь не будет

материальной, то я не интересуюсь тем, можно ли назвать наше тело по воскресении материальным в метафизическом смысле.

На стр. 774 критик пишет: „Итак, абсолютной бестелесности человека по воскресении допустить нельзя, а утверждать (абсолютную) нематериальность воскресшего тела возможно? Действительно, это было бы что-то похоже на состязание о словах“.

—350—

Вполне верю, что критик откровенно не понимает, как это греч. *σῶμα*, переводимое по-русски словом тело, и допускающее сочетание „духовное тело“, может быть нематериально.... Но что же я могу поделать с этим непониманием критика? Могу только искренно посоветовать ему подумать, поучиться, в частности справиться в комментариях и словарях с значением гр. *σῶμα*. Из русских книг могу назвать ему Прав. Соб. 1902 г., окт., стр. 514–516, где даётся объяснение гр. слова проф. Несмеловым.

По словам прот. Лаврского, я утверждаю, что Христос „воскрес *только* духовно“ (см. стр. 772, 773:776). Уже одно то, что критик несколько раз повторяет это изречение, показывает, что оно составляет гвоздь в резком обвинении прот. Лаврского. И вот представьте себе, читатель, во всей моей обширной статье о воскресении нет такого выражения: „Христос воскрес *только* духовно“. Я раскрываю „мысль о духовности, или духовной телесности, воскресшего Христа“; я писал: „Христос воскрес духовно“ (стр. 18). Критик, излагая мою статью, добавляет от себя в основную формулу лишь одно лишнее слово. Ужели это важно? Да, важно, одно такое слово может изменить весь смысл формулы. Мой критик, кроме доходов по церкви, вероятно получает ещё жалованье как законоучитель прогимназии и приходской школы. Что он почувствует, если ему скажут: „отныне вы будете получать жалованье *только* по школе“? Что может быть законнее требования, чтобы критик верно передавал слова автора? Но этого так трудно добиться. Всего лишь в последней книжке нашего журнала я писал: „самое величайшее затруднение в литературной полемике происходит от неточности критиков и референтов при передаче

авторских мыслей. Обычно критик сначала исказит авторскую мысль до пределов нелепости, и потом, подобно Дон Кихоту, сражается с мельницей, с искажённой мыслью, воображая, что одерживает победы. Приём самый употребительный, но неприглядный“ (стр. 141–142). И вот приходится повторять это снова и снова. Если сказать, что Христос воскрес духовно, то это значит лишь повторить слова апостола: Христос ожил духом (1Пет.3:18). А сказать: Христос воскрес только духовно, это значит высказать

–351–

мысль несостоятельную. Критик делает выгодную для себя, но недобросовестную подтасовку моих слов. Но дело не в одном лишь формальном нарушении законного требования быть точным при передаче чужих мыслей, но и по существу, критик, вставив это словечко в мою формулу, исказил мою мысль. Я именно не мог сказать, что Христос воскрес *только* духовно. Сказать так, значит подразумевать: а не телесно. Но я не только говорил „о духовности, или духовной телесности, Воскресшего“ (стр. 18), – я нарочито разъяснял, что „открывшийся в воскресении Христа дух есть божественный дух, божественное начало жизни, а не духовное в отличие от чувственного“ (стр. 19). Поэтому я дальше писал: „Факт воскресения Христова утверждает духовность Христа в противоположность непосредственно и прямо не душевно-телесной жизни, тем менее в сообразность с ней, а в прямую противоположность плотскому, человеческому направлению жизни... Наша душевно-телесная условность не затрагивается непосредственно идеей воскресения Христова“ (стр. 21) и т. д. Очевидно, протоиерей В. Лаврский решительно не понимает, о чём я говорю. Я верю в искренность его негодования, но не желаю, чтобы моя репутация страдала от его недомыслия.

Изложив таким-то образом мою статью, прот. Лаврский приступает к её критике. Он приводит мои слова: „повествования четырёх евангелистов о воскресении Христа принадлежат к числу тех евангельских сказаний, которые почти невозможно привести к единству в подробностях“. Прот. Лаврский на десяти страницах делает опыт „сведения к

единству“ евангельских сказаний. И вот его последний результат: легко привести к единству евангельские сказания, если опустить одно из явлений Господа по воскресении (783–784)...

На такое возражение я могу только пожалть плечами...

На стр. 771 прот. Лаврский пишет: „там, где дело идёт о выводах из понятия о воскресении Христовом, г. Тареев указывает много цитат и приводит дословные выписки из современных богословских писателей, чтобы его не могли обвинить в переиначивании чужих мыслей. К сожалению, он не сделал того же при изложении самого основания этих выводов“.

–352–

Это – клевета.

Анализ евангельских повествований о воскресении у меня изложен на стр. 27–45=18½ стр. Из них представляют из себя буквальные выдержки стр. 31, 32, 33 и половина 34-й из М. Филарета, Феофилакта, проф. Муретова; большая половина 35-й стр. из Златоустого; почти вся 36 из Феофилакта, 37 и 38 громадная выдержка из проф. Муретова (и В. Соловьева); на 40 стр. большая цитата из Златоустого. Итого, не менее ⅓ буквальных выдержек из авторитетов.

Только необычайная важность предмета и необходимость соблюдать наивозможную осторожность в выражениях заставили меня быть столь внимательным к авторитетам. Я смело могу сказать, что в моей статье нет ни одного характерного выражения, которое не было бы повторением или слова Божия (таковы: Христос воскрес духовно 1Пет.3:18, или в духовном теле 1Кор.15:44) или святоотеческого языка (таковы: тело Воскресшего было чуждо всякой материальности, или вещественной грубости, дебелости стр. 34:35)... Поэтому, кто не соглашается с моим изложением новозаветного учения, тому необходимо столкнуться с теми авторитетами, на которые я опираюсь. Любопытно, что прот. Лаврский не останавливается перед этим. Я объясняю Ин.20:20 („увидел и уверовал“) словами М.М. Филарета. Прот. Лаврский, не соглашаясь с моим объяснением, полемизирует с М. Филаретом. Не обходится при этом без курьёзов. Пред тем, в оправдание своего

предположения о необходимости исключить из числа явлений воскресшего Господа явление Его женам, возвращавшимся от гроба, прот. Лаврский сослался на „благоговейнейшего истолкователя Писаний, преосвященного Феофана“, многозначительно добавив: „его никто уже без сомнения, не заподозрит и не завинит в недостатке веры“ (784 стр.). Но пять страниц ниже, прот. Лаврский полемизирует и с „синодальным переводом“ и с объяснением М. Филарета (стр. 789–790), очевидно допуская возможность завинить автора катехизиса в недостатке веры.

Ну, разумеется, с такими приёмами можно писать, что угодно (только цена таким писаниям медный грош).

–353–

Но дело не в этих частностях, а в общем духе статьи. Протоиерей Лаврский обвиняет меня в том, что я отрицаю *„действительность Христова воскресения“* и *„представляю воскресение Христово и наше только кажущимся, мнимым“*.

На сие во всеуслышание отвечаю, что я *никогда и нигде не называл воскресения только кажущимся, мнимым. Это обвинение чистая клевета.*

Я представляю воскресение действительным и говорю, что Христос воскрес и мы воскреснем в духовном теле.

Чтобы оценить это учение с православной точки зрения, обратимся к православному учению.

В прав. катехизисе мы читаем: „Воскресение мёртвых есть действие всемогущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединясь опять с их душами, оживут и *будут духовны и бессмертны*“.

В прав. Исповедании каф. и ап. ц. восточной: „Тело будет прославленное, бессмертное, нетленное, не будет требовать пищи и питания; *будет подобно духу*“.

Пр. – догм. богословие М. Макария: „Воскресшие тела будут *духовны, в противоположность* нынешнему грубо *вещественному* телу, сделаются непричастными телесным потребностям, *подобно духам бесплотным – ангелам*“.

Вот учение, которому я буквально следую, а мнение протоиерея Лаврского о материальности воскресших тел, столь

сродное ново-путейским фантазиям, вменяю в ничто.
Проф. М. Тареев

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1879] // Богословский вестник
1904. Т. 2. № 6. С. 49–96 (4-я пагин.). (Продолжение.)

–49–

1879 г.

В 12 часов дня прибыл я в г. Ржев, где на станции встретили меня представители города, и мне предложено было враз два экипажа – один от супруги Тайного Советника Т. И. Филиппова, Марьи Ивановны Филипповой, запряжённый парой лошадей; другой от помещика Есипова, заложенный шестернёй. Я недоумевал, которым из двух экипажей воспользоваться, но предводитель дворянства Сосип. Евгр. Ланской почти силой посадил меня в экипаж Есипова и привёз к собору.

В соборе встречен был я всем градским духовенством, при многочисленном стечении народа. При вступлении моём в храм настоятель собора, Протоиерей Николай Лавров¹³⁰⁵ обратился ко мне с следующей речью:

„Преосвященнейший Владыко!

Кратким Ты воспользовался отдыхом, после дальнего Твоего путешествия от паствы Харьковской до паствы Тверской. И вот, уже, как благопопечительный Архипастырь, заботясь выполнить одну из возложенных на Тебя Господом Богом обязанностей – „посещение епархии“, предпринял новое трудное путешествие. Ты желаешь зреть новую Твою паству лицом к лицу, желаешь узнать, како пребывают Богом вручённые Тебе чада в вере и благочестии, Ты желаешь, так сказать, осязать Твою паству, чтобы начатое Твоё служение для чести и славы её было более благотворно и целесообразно с её нуждами. Высоко ценя Твой святой подвиг, с сердечной радостью встречаем Тебя, благодарованный нам Архипастырь, и умоляем Архиерея Великого, прошедшего небеса, Господа

Иисуса Христа, да хранит Он Тебя, как зеницу ока на всех путях многотрудного Твоего служения и да сотворит Тебя Отца о чадах веселящегося.

Вниди же, святитель Божий, под сень св. храма сего, – здесь в этом святилище Твои богомудрые предшественники входили в первое с нами общение. Уповаем, что и Ты, благостнейший наш Архипастырь, здесь вознесёшь о нас и о граде нашем благоприятные свои молитвы Господу Богу и святительским своим благословением низведёшь на нас благословение небесное“.

–50–

1879 г.

Из собора привезли меня в дом братьев купцов Александра и Акима Алексеевичей Берсеновых, где я нашёл весьма удобное и спокойное помещение.

Ржев отличается очень красивым местоположением: он расположен по обоим берегам р. Волги. Левый берег реки значительно возвышается над правым, и самый высший пункт занимает городской собор. Притом Ржев один из населённых городов Тверской губернии; в нём более 26,000 жителей, в том числе около 800 душ раскольников поповщинской секты. Церквей всех 14, в том числе 2 единоверческих, две кладбищенских и 2 домовых.

После обеда и краткого отдохновения, в 6-ть часов вечера слушал я всенощную в своей квартире.

После всенощной имел беседу с градским головой, купцом Берсеновым бывшим раскольников, но принявшим единоверие. Он уверял меня, что если бы Император Николай, принявший в последний год своего царствования некоторые репрессивные меры против раскольников, прожил ещё полгода, раскол в России сократился бы, по крайней мере, на половину. Подобную мысль не раз слышал я от разных лиц и прежде.

17-го ч. в 9 часов литургия в Успенском Соборе, которая совершена была мной при многолюдном собрании молящихся.

После литургии, в доме Протоиерея Лаврова, предложен был чай и завтрак. Здесь я встретился с помянутой выше М.И. Филипповой, которая выражала огорчение за то, что я не

воспользовался предложенной ею каретой, о которой просил её Протоиерей Лавров.

Затем осмотрены были мной три приходских церкви: Николаевская, Христорождественская и Покровская. Из них при Христорождественской существует часовня, в которой находится древний очень больших размеров крест с живописным изображением на нём Распятия Господня. На нём сделана какая-то непонятная *надпись*, состоящая из монограмм.

В 2 часа предложен был обед в доме старосты Покровской Церкви, купца Новоторцева¹³⁰⁶ так как собор-

–51–

1879 г.

ный староста – содержатель гостиницы не мог принять меня у себя. К обеду приглашены были городские власти и старшее духовенство. В доме Новоторцева приятно удивил меня старинный головной убор его жены и других женщин, убор, сделанный из довольно крупного жемчуга, вроде чепца, и составляющий для головы ощутительную тяжесть.

Выслушавши с вечера опять в своей квартире всенощную, я на следующий день, 18-го числа, служил соборне литургию в приходской Спасопреображенской церкви, при которой, младший из братьев Берсеневых – моих странноприимцев, Аким Алексеевич состоит церковным старостой.

После обедни, напившись в своей квартире чаю, отправился обозревать церкви. Был, между прочим, в Благовещенской *единоверческой* церкви, где при встрече меня пели старинным напевом ирмос 9-й песни канона на праздник Успения Богоматери: „Побеждаются естества уставы“... Между поющими не без удивления заметил я девиц. На моё замечание о сём один из певцов, вероятно, начетчик указал на пример диаконисс в древней христианской церкви.

Из единоверческой церкви заехал я в домовую церковь, находящуюся при училище девиц духовного происхождения, основанного, как уже известно, в 1865 году Московской почётной гражданкой, девицей А.В. Мазуриной и вдовой Надворного Советника Н.А. Булах. Церковь показалась мне

очень красивой и благолепной. Из церкви зашёл я и в училище, где всё нашёл в добром порядке; произвёл воспитанницам испытание по всем предметам училищной программы. Ответы слышались не вполне удовлетворительные. Тут, между прочими служащими при училище, находилась и одна из учредительниц – Булах. Не видя другой, главной основательницы училища – Мазуриной, я пожелал видеть и её, но Булах мне сказала, что г-жа Мазурина, по причине болезни, не может ни сама выйти, ни у себя принять. – Пользуясь личным свиданием с г-жой Булах, я убедительно просил её, чтобы она или сама продолжала быть начальницей училища, взявши назад своё заявление от 27-го мая, или указала

–52–

1879 г.

бы на эту должность достойную кандидатку, но она на первое не согласилась, а от второго уклонилась. Такое упрямство в Булах мне очень не понравилось. Я спрашивал у некоторых Ржевских граждан, что значит такое решительное упорство со стороны Булах, мне отвечали, что она оскорблена какой-то газетной статьёй, и потому решила отказаться от заведывания училищем, не отказываясь от права властвовать над служащими при училище. Между тем, в Ржеве ходили неясные толки о каких-то странных непонятных ни для кого отношениях Булах к Мазуриной и о совершенном затворничестве последней.

Не в далёком расстоянии от этого училища находится другое подобное же училище для бедных девиц, дочерей ржевских граждан, учреждённое также на средства девицы А.В. Мазуриной, и при нём также благолепная церковь. Я посетил и это училище с церковью.

После обеда в своей квартире, я отправился в приходскую Спасо-Преображенскую церковь, в которой утром совершал литургию, ко всенощной, которую отправлял приходский священник.

На другой день, 19-го ч. в воскресенье, служил я, по убедительной просьбе старосты, купца Соколовского¹³⁰⁷, в Богородице-Рождественской (Ильинской) церкви; но эта

церковь, по причине очень малых размеров в ширину, для архиерейского служения оказалась очень неудобной, тем более, что стечение богомольцев было весьма значительное.

После литургии, напившись в доме церковного старосты чаю, я отправился в Смоленскую кладбищенскую церковь. Здесь встретил я заштатного священника, слишком 80-ти летнего старца, рукоположенного в 1825-м году в Москве пребывавшим там на покое Грузинским архиепископом Досифеем.

На обратном пути от Смоленской церкви я посетил Марью Ивановну Филиппову на даче, принадлежащей её мужу Тertiю Ивановичу. Местность дачи на высоком берегу Волги превосходная. Обрадованная моим посещением, почтенная хозяйка радушно предложила мне чашку кофе.

—53—

1879 г.

К сожалению, я не застал уже в Ржеве самого владельца дачи. Он незадолго до моего приезда должен был возвратиться в СПб., куда призывали его служебные дела.

В 2 часа обед в доме церковного старосты Соколовского.

Во время пребывания своего в Ржеве я читал, в свободные часы, поучения некоторых городских священников, между прочим, поучения Покровской церкви священника Д. Образцова¹³⁰⁸, которые оказались очень дельными.

Но в Ржеве сохраняется в продолжение многих лет самое живое воспоминание, как об отличном и замечательном импровизаторе, о соборном протоиерее Матфее Александровиче Константиновском, скончавшемся в 1857 году.

Это была личность и в других отношениях очень примечательная. Скажу о ней несколько подробнее.

Протоиерей М. А. Константиновский, сын диакона села Константиновского, Новоторжского уезда, родился 6 ноября 1791 года. С самых ранних лет он стал проявлять охоту к учению и любил посещать храм Божий. Обучаясь в Новоторжском духовном училище, он отличался сколько успехами в науках, столько же доброй нравственностью и благочестием; каждый день ходил он в монастырь

Борисоглебский, где почивают мощи преп. архимандрита Ефрема. Квартирова на постоялом дворе, куда нередко собирался простой народ для ночлега, он, выучив свой урок, приходил к ночлежникам с евангелием или с катехизисом и читал им... Так ещё в годы детства обнаруживалось в нём то направление, которым отличался он потом в течении всей своей жизни.

По переходе из училища в Семинарию, Константиновский, кроме тщательного и прилежного изучения преподаваемых в ней наук, любил заниматься чтением назидательных книг, в особенности творений св. Василия Великого и Иоанна Златоустого. Часто посещая находящийся близ Твери Желтиков монастырь, где почивают мощи святителя Арсения, епископа Тверского, он избрал в Желтиковской роще, на берегу реки Тьмаки, уединённое место, куда нередко уходил для молитвы и оплакивания своих грехов. По окончании курса Семинарии, он ре-

—54—

1879 г.

шилсь было постричься в монашество, но слёзы матери удержали его от приведения в исполнение этой решимости. Он женился и 10-го февраля 1814 г. рукоположен был во диакона в погост Осечно Вышневолоцкого уезда. Через 7 почти лет, ему предложено было бывшим тогда архиепископом Тверским Филаретом священническое место в селе Диеве Бежецкого уезда, и он рукоположен был во священника 30-го октября 1820 г. преемником Филарета архиеп. Симеоном. В 1833 г. он переведён был из Диева в село Эско того же уезда.

В г. Ржеве начал усиливаться раскол. Ревнитель православия, всегда много заботившийся об искоренении раскола, преосвященный Григорий, архиепископ Тверский, нашёл о. Матфея способным состязаться с отпавшими от православной церкви и решился перевести его в Ржев для действия на раскольников; 17-го июня 1836 г. он переместил его туда к градской Спасо-Преображенской церкви, к крайнему огорчению прихожан Эсьской церкви. В 1849 г. 1-го мая, о. Матфей переведён был преосвященным архиепископом

Гавриилом в Ржевский Успенский собор штатным протоиереем, где он и скончался 14-го апр. 1857 года.

О. Матфей обладал счастливым и, можно сказать, необыкновенным даром слова. Этот дар слова и вместе дар проповедничества составляли характеристическую черту его. Когда он говорил, речь его лилась рекой... На церковной кафедре он был неистощим и в высшей степени назидателен... Это был редкий импровизатор. Таков он был на всех местах своего служения; но в г. Ржеве главной его заботой, соответствовавшей и самому его назначению, было искоренение особенно усилившегося здесь в то время раскола, и распространение православной веры между заблуждающимися или удаляющимися от единения с св. церковью. В течение первых двух лет он ежедневно ходил по домам раскольников; весьма сильно и убедительно доказывал им несправедливость их верования... Но, к сожалению, этот проповедник истины не мог иметь больших успехов¹³⁰⁹.

—55—

1879 г.

Между тем, по излишней ревности к делу Божию, он допустил себя ввести в такое искушение, которое причинило ему и его семье великую скорбь, а именно: 1-го мая 1853 г. он принял от неизвестного человека ящик с какими-то мощами, будто бы главой преп. Саввы, похищенной в 1812 г. из Московского Андроньевского монастыря, и внёс эту мнимую святыню в собор, где пред оной совершил соборне молебное пение. Об этом произведено было, по распоряжению Св. Синода, строгое секретное дознание и требовалось заключение от Московского Митрополита Филарета. Дело кончилось тем что предписано было хранить эти мнимые мощи в ризнице Тверского Кафедрального собора под печатью, где они и до сего времени хранятся¹³¹⁰.

Возвращаюсь назад.

20-го ч. отправился я, по убедительной просьбе помещика Влад. Петр. Есипова, — в имение его, село Борисоглеб на Ржище, отстоящее от города в 8-ми верстах. Церковь в этом селе, при которой Есипов состоял старостой, по своему

архитектурному стилю, по обширности и благолепию, можно сказать, единственная во всей епархии. Она сооружена родителем Есипова по образцу Конногвардейской церкви, в Петербурге.

После осмотра церкви, я приглашён был в дом помещика, находящийся в версте от церкви и расположенный на живописной местности, при Волге. Здесь мне предложен был роскошный завтрак, который разделяли со мной предводитель дворянства и Благочинный протоиерей Лавров.

По возвращении в Ржев, я немедленно собрался в обратный путь: в 4 ч. пополудни оставил город и через два часа был уже в г. Старице.

Город Старица, расположенный также, как и Ржев по обоим берегам Волги, основан, по сказанию летописи, в 1297 г. В нём жителей не более 5,500 душ обоего

–56–

1879 г.

пола, а между тем приходских церквей 9-ть и одна церковь кладбищенская, безприходная. Не смотря на такую несоразмерность церквей с количеством городского населения все церкви содержатся в приличном виде, а иные из них, как увидим далее, весьма даже благолепны.

В Старице, кроме того, находится мужской монастырь, в котором я имел пребывание.

Монастырь этот, с главным храмом в нём во имя Успения Пресв. Богородицы, существует с начала XVI столетия и расположен на левом берегу Волги. С этой древней обителью соединены важные исторические воспоминания.

Так помянутая сейчас церковь Успения Божией Матери построена удельным Старицким Князем Андреем Иоанновичем, умерщвлённым в 1537 г. в Москве, по повелению правительницы Елены¹³¹¹, матери Иоанна Грозного.

Другая церковь во имя Введения во храм Пресв. Богородицы – строение Царя и В. Князя Иоанна Васильевича¹³¹².

Между настоятелями монастыря достойны особенного внимания следующие.

1, Герман Садырев и Полев – 1552–1556, впоследствии архиепископ Казанский; с 1595 г. – в лике святых.

2, Иов – уроженец г. Старицы; он в этом же монастыре принял монашество и затем был настоятелем оногo. Отсюда 1581 апр. 16 дня хиротонисан был во епископа Коломенского: 1586 г. янв. 9 д. – архиепископ Ростовский, а 11-го декабря того же года возведён на всероссийскую митрополию; с 1589 г. патриарх; но в июне 1605 г., по повелению Лжедмитрия, низложен был с патриаршего престола и послан в заточение в Старицкий монастырь, где через два года скончался и погребён Крутицким Митрополитом Пафнутием и Тверским архиепископом Феокистом.

3, Дионисий (в мире Давид) родился в г. Ржеве; был священником. Овдовевши, поступил в Старицкий монастырь и здесь принял монашество. В 1606 г. возведён в

–57–

1879 г.

сан архимандрита, а в 1610 г. переведён в Троицкий Сергиев монастырь.

4, Иннокентий (Александров) – с 13 авг. 1821 г. архимандрит Старицкого монастыря, а 2-го авг. 1823 г. переведён в Смоленский Авраамиев монастырь. Оттуда 19-го мая 1832 г. рукоположен во епископа Слободско-Украинского (Харьковского).

Из сохранившихся в монастыре после разорения Литовского в 1609 г., или вновь устроенных священных предметов и письменных памятников достойны внимания следующие:

1. Напрестольный серебро-позлащённый крест 7107 (1599) года – вклад диакона Боголепа.

2. и 3. Крест и серебряное золочёное кадило – вклад архимандрита Троицкого Сергиева монастыря Дионисия.

4. Две священнических ризы с оплечьями, украшенные жемчугом и драгоценными камнями, с царскими наверху коронами.

5. Пролог с марта по сентябрь, рукописный, пожертвованный в декабре 7130 (1621) года Троицким

архимандритом Дионисием в поминок по отце своём иноке Феодоре и матери своей инокине Улее и по инокине Ефросинии.

Сверх сего, в монастырской ризнице хранится много старинных царских и княжеских грамот, описных книг и других актов.

Между описными книгами церковного и монастырского имущества особенного внимания заслуживают: „Переписные книги 7115 (1607) года“. Книги эти, как заключающие в себе немало интересных материалов для истории не только Тверской епархии, но и всей отечественной церкви, я поручил редактору Тверских Епархиальных Ведомостей напечатать в особом приложении, под заглавием: „Историческая библиотека Тверской епархии“.

По приезде в Старицу мне подана была телеграмма от Предводителя Старицкого дворянства Сергея Валентиновича Де-Роберти, следующего содержания:

„Искони преданнейшее церкви Старицкое дворянство душевно приветствует своего архипастыря; глубоко сожалею, что болезнь лишает меня сегодня высокой чести встретить Ваше Высокопреосвященство“.

—58—

1879 г.

По выслушании с вечера в своих покоях всенощной, я совершил 21-го в 8 часов утра литургию в городском соборе, при значительном стечении богомольцев.

Соборная церковь во имя благоверных князей Бориса и Глеба сооружена в 1820 г. на Высочайше пожалованную сумму из материалов прежнего Борисоглебского собора, построенного при Царе Иоанне Васильевиче Грозном и разрушившегося в начале текущего столетия.

После литургии я возвратился в монастырь и, напившись здесь чаю, отправился, в сопровождении Благодчинного, обозреть городские церкви. Из них преимущественного внимания заслуживают:

1. Церковь Преображенская. Это — одна из лучших городских церквей по своему благолепию. Настоятель этой церкви, священник Иаков Преображенский за самовольное

устройство придела над папертью, совершенно ненужного при трёхпрестольном храме и неуместного, присуждён к денежному штрафу со внесением в его послужной список.

2. Вознесенская – двухэтажная. – При этой церкви существовал до конца прошедшего столетия женский монастырь, основанный в XVI веке, а в половине XVII возобновлённый и благоукрашенный игуменьей Мариной Исидоровой Лукьяновичевой (ум. 1668 апр. 9 д.) – От этой обители сохранились до настоящего времени оловянные сосуды и напрестольное Евангелие 1638 г.

По осмотре церквей, приехали в дом градского головы, купеческого сына Ив. Матв. Веревкина, где приготовлен был обеденный стол, к которому были приглашены все городские власти и старшее духовенство. –

В 5-ти верстах от Старицы, вниз по течению Волги, на красивой местности, основана в марте 1879 года вдовой помещицей Марией Николаевной Шишмаревой женская община. Начальницей этой Общины назначена сама Шишмарева, принявшая пострижение в монашество с именем также Марии. При ней сестёр на первый раз было 27. Я посетил после обеда эту Общину и при ней домовую церковь не обширную, но очень благовидную.

В Старице существует духовное училище. Оно помещается в стенах монастыря. Предположено устроить для

–59–

1879 г.

него особое помещение вне монастыря, но скоро ли это предположение осуществится, неизвестно.

22-го ч., после ранней литургии, напившись чаю, я оставил Старицу и отправился обратно в Торжок, куда и прибыл в 12 часов дня.

Послеобеденные часы 22-го числа и весь день 23-го числа, употреблены были мной на обозрение многочисленных храмов г. Торжка. Вот что особенного замечено было мной в некоторых из сих храмов.

1) В Вознесенской ближайшей к монастырю церкви всё блестит золотом, но библиотека церковная весьма скудна.

Близ этой церкви находится другая – деревянная церковь, построенная в 1653 г. В стенах тверда, но содержится, по небрежению причта и старосты, в крайнем запустении; стёкла в окнах выбиты, и птицы свободно влетают в церковь, оставляя в ней следы своего пребывания, между тем на престоле, ничем непокрытом, лежит свящ. антиминс, без всякой надобности. За такую небрежность о святыне мной сделано местному священнику строгое замечание и антиминс велено перенести в ту церковь, где совершается богослужение.

2) Благовещенская – стоит на высоком холме; церковь очень красивая по архитектуре и благолепная по внутреннему украшению. Настоятель, священник Н. Михайловский¹³¹³, кандидат С.-Петербургской дух. академии, он же и смотритель Новоторжского дух. училища.

3) Николаевская. Церковь благолепная, но в иконостасе усмотрены мной некоторые странные изображения. Так, на северной алтарной двери изображена лествица с означением по ступеням разных добродетелей и святых Иоанна Лествичника, Ефрема Новоторжского и других. Это, как мне объяснил свящ. Аниханов, выдумка предшественника его, умершего священника Ник. Рязанцева.

4) Власьевская. В ней существуют два престола в честь одного и того же священномученика Власия; непонятная странность!..

5) Дмитриевская. В ней сохранились от прежних времён два сосуда, звездица, лжица, ковш и дарохранитель-

–60–

1879 г.

ница – *оловянные*. Священнику А. Соколову сделано замечание за то, что не все частицы запасных св. Даров напаяны св. Кровью.

6) Васильевская. Настоятель протоиерей А. Митропольский¹³¹⁴ глубокий старец, 81 года, но ещё довольно бодр. В алтаре, между церковными документами, хранятся открыто банковые билеты, принадлежащие причту; крайняя неосторожность!..

7) Ильинская. При сей церкви имеется довольно значительная библиотека, состоящая более, нежели из 200 томов сочинений разного, преимущественно духовно-нравственного содержания. Такой библиотекой церковь обязана заботливости настоятеля, священника Дм. Соколова¹³¹⁵, который состоит законоучителем при Учительской Семинарии.

8) Климентовская, богато украшенная сплошь золотом, хотя и не с особенным эстетическим вкусом; снабжена также дорогими священными утварями, по усердию богатого старосты, купца Штанковского¹³¹⁶.

При этой церкви состоит сверх штата диакон, получающий для своего содержания 303 р. с капитала в 5050 р., вложенного в Банк церковным старостой Штанковским. Так как диакон в зависимости более состоит от старосты, чем от настоятеля церкви, то он не всегда участвует в богослужении даже в праздничные дни, отлучаясь, с согласия старосты и без ведома настоятеля, для служения в другие церкви, куда его приглашают, особенно в храмовые праздники. Отсюда взаимные неудовольствия священника на диакона и церковного старосты на священника. Таковы последствия новой реформы по сокращению церковных причтов.

9) Покровская единоверческая церковь. Здесь антиминс 7073 (1565) г.; напрестольное евангелие – апракос, рукопись XVI в., древний резной крест.

Из церкви пригласил меня в свой дом на завтрак попечитель церкви, купец Пётр Сем. Овчинников. Здесь встретился я с единоверцем Ефр. Ив. Цвилевым, собирателем древностей. Он показывал мне замечательное

–61–

1879 г.

собрание церковных крестов, панагий и монет, большей частью, медных.

После осмотра церквей я посетил духовное училище и учительскую семинарию. В первом я произвёл краткий экзамен по всем предметам, а в последней испытывал только по Закону Божию.

24 ч., после ранней литургии, оставил я Торжок и отправился в экипаже по шоссейной Петербургско-Московской дороге в Тверь. На пути посетил я помещика, помянутого выше Тайного Советника Александра Абрамовича Воскресенского, бывшего Попечителя Харьковского учебного Округа. Как старый знакомый, он с искренним радушием принял меня и предложил мне завтрак.

Далее на пути я осмотрел церковь в большом селении Медном.

Около 4-х часов пополудни благополучно возвратился в Тверь и поселился в настоятельских покоях Успенского Отроча монастыря по случаю продолжавшихся ещё переделок в моём архиерейском доме.

26-го ч., в день священного Коронования Государя Императора, я служил литургию и молебен в Кафедральном соборе. После служения заезжал к Начальнику губернии, А.Н. Сомову.

По возвращении домой, я нашёл письмо из СПб. от Товарища Государственного Контролёра, Т.И. Филиппова. Вот что он писал мне от 25-го числа:

„Получив от жены извещение о Вашем пребывании в моём родном городе и о Вашем посещении нашего скромного домика, чувствую сердечную потребность принести Вашему Преосвященству мою искреннейшую признательность. Очень жаль, что это случилось в моё отсутствие; я бы конечно с большой готовностью и радостью заехал к Вам в Тверь, но времени было слишком мало, да и во Ржев я ездил, не испрашивая на то особого Высочайшего разрешения, так что разъезжать не приходилось. А поговорить было бы о чём. Впрочем, аще Бог восхощет и живи будем, сотворим сие. Благодарю Вас и за дарованную мне книгу¹³¹⁷, напомнившую мне многих дорогих лиц и

—62—

1879 г.

памятные события. Переходят мало-помалу на тот берег наши спутники; какое огромное кладбище раскинулось пред моим мысленным взором за то время как мы виделись с Вами в

последний раз, – 5-го августа 1867 года. А как бы казалось нужны были многие из отшедших для помощи родине, изнемогающей от изобилия нужд и от скудости в помогающих! Лишение сих есть явная кара Божия, и кара праведная, как и всё, от Бога находящее на нас.

О еже разрушиться сатане под стопами нашими вскоре Господу помолимся.

С отличным уважением и совершенной преданностью имею честь пребыть

Вашего Преосвященства,

Милостивого Архипастыря и Отца, недостойный по духу сын, требующий Вашего Святительского благословения и богоприятных молитв“.

В ответ на это писал я от 3-го сентября:

„С своей стороны и я крайне сожалею, что не имел чести и удовольствия видеться и побеседовать с Вами усты ко устам. Нет сомнения, что я мог бы услышать от Вас много важного и интересного о современных церковных и общественных обстоятельствах. Скоро ли может представиться благоприятный случай к нашему взаимному свиданию, Бог весть.

Но я очень рад, что имел, по крайней мере, возможность видеться и познакомиться с Вашей достойнейшей супругой. Посещая Ваш родительский дом, я очень любовался красивой его местностью.

Поездку по епархии я совершил на первый раз, по милости Божией, благополучно. Много вынес я из этой поездки разнообразных впечатлений, впрочем, большей частью, приятных. Особенно утешило меня благолепие храмов Божиих; это свидетельствует о добром христианском расположении населения тех местностей, которые мной были посещены.

Пишу Вашему Превосходительству эти строки из Отроча монастыря, где я живу, по возвращении из своего путешествия, по случаю переделок в моём доме.

Призывая на Вас и на Ваши служебные труды Божие

–63–

1879 г.

благословение, с истинным почтением и преданностью имею честь быть“.

27-го ч. был у меня сын Калязинского священника Белюстина, Товарищ Председателя С.-Петербургского Окружного Суда, Ник. Ив. Белюстин и просил снисхождения к своему отцу по делу об известных статьях, напечатанных в Церковно-Общественном Вестнике. На мой вопрос, зачем его отец занимается неуместными и неприличными для служителя алтаря корреспонденциями в светские газеты, большей частью лживыми и весьма оскорбительными для чести других, – он отвечал, что к этому побуждает его недостаток средств для воспитания детей и что такие корреспонденции хорошо оплачиваются редакциями. Ответ, достойный современного учёного юриста!..

29-го ч., в день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, служил я, по случаю храмового праздника, в Кладбищенской Предтеченской церкви, литургию и вслед за ней панихиду. После литургии обедал в доме старосты, купца Боброва. К обеду приглашён был начальник губернии и некоторые другие власти.

30-го ч., в день тезоименитства Государя Императора и Его Высочества Цесаревича, служил литургию и молебен в Кафедральном соборе.

31-го ч. утром отправился я в Вознесенский Оршин монастырь, приписанный к архиерейскому дому.

На пути в монастырь встретил я в 12-ти верстах от Твери село Саватьево, расположенное по обоим берегам р. Орши.

Здесь некогда существовала Савватиева пустынь, основанная в XVI столетии; 13-го июля 1693 г. приписана была к Воскресенскому (Новоиерусалимскому) монастырю; в 1764 г. упразднена и обращена в приходскую церковь.

До настоящего времени в селе Саватьево существуют два оставшихся от упразднённой пустыни каменных храма. В главном из них во имя Сретения Господня, построенном в 1693 г., хранятся оловянные сосуды и дароносица, два древних креста, старинный служебник, и древний синодик, в котором записано имя Игумена Галактиона, с означением года; 1654.

В другой церкви, во имя Знамения Пресв. Богородицы,

—64—

1879 г.

построенной в 1754 г., при северной стене за клиросом почитает основатель Обители преподобный Савватий. Над могилой устроено деревянное надгробие, покрытое покровом с вышитым на нём изображением преп. Савватия, а поверх сего изображения Нерукотворенный образ Спасителя. По сторонам лика вышиты слова: „Преподобный Савватий Воршенский Тферский Чудотворец“. – От образа Спасова идёт кругом по полям покрова следующая надпись: „Сей святой покров в честь и славу Единому Премудрому Богу и преподобному отцу Савватию Игумену Воршинскому и Тферскому Чудотворцу. От града Тфери 12 поприщ. Лета от рождества Христова 1794 году“.

Над гробницей на стене изображён монастырь, где видно изображение Преподобного Савватия в венце.

При гробнице хранились до 40-х годов настоящего столетия железные вериги Преподобного, но они взяты, по распоряжению Преосв. Григория, Архиепископа Тверского, и переданы для хранения в Кафедральную ризницу.

В два часа пополудни приехал я в Оршин монастырь.

Об Оршине монастыре было уже говорено в своём месте. Здесь скажу только несколько слов о древностях, хранящихся в монастырской ризнице.

Вот эти древности:

1) Три святых антиминса холщёвые; один 7076 (1567 г.) 2-го ноября освящён Тверским епископом Варсонофием (святым); другой 7118 (1610 года), апреля 3 дня; третий 7121 (1613 г.) марта 15 д.

Все эти антиминсы найдены в 1846 году под срачицей, в сделанном на надпрестольной доске углублении, при упразднении престола.

2) Кадило серебряное 1603 г., весом 2 ф.

3) Оклады с икон серебряные, ярко-вызолоченные. Филигранной, весьма изящной работы.

Проведши в принадлежащей моему управлению обители несколько часов, я возвратился вечером в Тверь.

1-го сентября, в субботу, посетил я Тверское дух. училище. Здание не обширно, но содержится чисто и опрятно. Ученики отвечали по всем предметам бойко и толково.

—65—

1879 г.

Смотритель Данаев¹³¹⁸, кандидат С.-Петербургской дух. академии, очень внимателен к своим обязанностям.

4-го ч., в 4 ч. пополудни, посетил я существующий при Тверской классической гимназии Музей, где собрано довольно значительное количество предметов, как по части археологии, так и по этнографии и местной промышленности. Там встретили меня, кроме Директора Музея Авг. Казим. Жизневского¹³¹⁹, начальник губернии и председатель Губернской Земской Управы Н.П. Оленин.

8-го ч. получил я письмо от Н.П. Киреевской¹³²⁰; от 7-го числа она писала мне:

„Усердно благодарю Вас за приятную мне память. Нередко переношусь к Вам и мыслью и чувством. Особенно же, слышавши от некоторых знакомых мне, что нелегко Вам будет на Тверской епархии, — я очень смущаюсь, но, зная Ваш разум духовный, терпение и доброту сердца, водворяю в моём сердце твёрдое упование, что милосердие Божие во всём поможет Вашему Преосвященству.

С удовольствием прочли мы в „Современных Известиях“ о поездке Вашей в тарантасе, к сельскому священнику, у которого Вам угодно было иметь ночлег, что результатом посещения Вашего было совершенное исправление священника с его прихожанами. Вы себя не пощадили, Владыко Святой, по христианской любви Вашей к ближнему. В наше время — действие редкое и отрадное!

О себе позвольте помолчать; не имею сказать ничего порядочного, болезнь расшатывает силы и гасит жизнь; не в силах составить некоторые весьма интересные записки о замечательных лицах, и начатое уничтожаю.

С чувством совершенного почтения и душевной неизменной преданности остаюсь“...

Нелепая выдумка какого-то праздного Старицкого корреспондента – пролетария о моём будто бы посещении какого-то сельского священника, помещённая первоначально в

–66–

1879 г.

СПб. Ведомостях и перепечатанная затем в других газетах, ввела в заблуждение не только почтенную и умную Наталью Петровну, но и некоторых других моих знакомых.

Вот сущность этого рассказа о небывалом происшествии, перепечатанного в № 163 газеты „Новости“ за 1879 год:

„На место умершего в феврале месяце настоящего года Преосвященного Евсевия, в нашу епархию, – пишут в „СПб. Вед.“ из Старицы, – назначен архиепископ Харьковский преосвященный Савва. Для характеристики нового архиепископа может служить следующий рассказ, слышанный нами недавно в уезде. В одном из сёл, расположенном недалеко от губернского города, живёт священник, уже давно славившийся своим невниманием к делам прихода и, вообще, службы, особенно же в то время, когда он находится под влиянием весёлого бога Бахуса. В один вечер попросился к священнику на ночь какой-то проезжий монах. Священник уже второй день справлявший какой-то ему одному известный праздник и поэтому бывший в весёлом расположении духа не прекословил и просил только монаха разделить с ним кампанию „по единой“... Монах согласился, и начали они выпивать „по единой“... В самый разгар откровенной беседы к священнику постучался мужик – прихожанин с просьбой о панихиде по умершем только – что сыне. Но батюшка заартачился.

– У меня гость, дорогой гость! – кричал он, – а ты лезешь с панихидой. И завтра можно... ступай, ступай!..

Так и не пошёл, несмотря на все просьбы своего прихожанина. Гость – монах сидел, молчал и только слушал всё это; ни словом, ни движением не выразил он своих тайных мыслей. По уходе мужика, беседа продолжалась своим порядком; священник всё более и более откровенничал, монах

всё внимательнее слушал. На другой день, рано утром, монах уехал в губернский город, а через сутки наш священник получает приказ явиться немедленно к архиерею для личных объяснений. Струсил и перепугался священник, но всё-таки поехал. Каково же было его удивление и ужас, когда в вышедшем к нему преосвященном он узнал своего

—67—

1879 г.

знакомца — монаха, ночевавшего у него и бывшего свидетелем, как он обошёлся с своим прихожанином! Ни жив, ни мёртв, грохнулся священник на пол. Преосвященный строго выразил ему своё порицание за его невнимательность и грубость с своими прихожанами и пригрозил кой-чем, если он на будущее время не исправится“.

„Как вам нравится, — прибавляет уже от себя велемудрая, но легковверная редакция жидовской газеты, как называют “Новости“, — этот преосвященный Гарун-эль Рашид? Мы находим его неподобным и заслуживающим глубочайшего уважения!..“

12 ч. получил я письмо от ректора Моск. Д. Академии Протоиерея С.К. Смирнова, который от 9 числа писал мне следующее:

„Премного благодарен Вам за любезное послание Ваше и прошу прощения, что замедлил ответом. Со второй половины августа начались обычные в академии труды. Приёмные экзамены окончились 3-го сентября, потом были собрания Совета, и только ныне молебн пред учением. Из 66 юношей, явившихся на экзамен, приняты в число студентов 64, Тверских принято на казённый-кошт четверо. Число казённых вакансий увеличено в нашей академии на 60 человек, и это благодеяние подоспело вовремя: вместо 30 казённых мы приняли на новый учебной курс 45 студентов.

Радуюсь, слыша, что Вы довольны новым местом служения. После предшествующей встречи с Польским и Малорусским элементами Вам, действительно, должно быть приятно видеть в Вашей епархии элемент исключительно

великорусский. Да дарует Вам Господь в мире и довольстве совершить Ваше служение на новом месте.

О гостях, бывших в Лавре нынешним летом, вероятно Вам известно из газет. Недавно был у меня Ф.В. Омиров¹³²¹, председатель Казённой Палаты в Каменце. Был ли он у Вас, как предполагал?

По поводу увеличения число казённых студентов, у нас начались уже постройки. В старой библиотеке готовят столовую. Предположение о надстройке третьих этажей над

—68—

1879 г.

инспекторским и классным корпусами утверждено, равно как и о устройстве корпуса над церковью и второго этажа над больницей.

Письма Ваши ко мне и к А.В. Горскому продолжаю подыскивать. Мои-то отыскиались гораздо легче, а письма к А. В. извлекать из огромной массы писем к нему разных лиц весьма затруднительно.

Е.Е. Голубинский печатает домонгольский период истории русской церкви, имея в виду представить это сочинение на степень доктора¹³²².

На письмо это я отвечал от 19-го числа:

„Позвольте Вам представить молодого кандидата СПб. Д. академии Владимира Колосова¹³²³ и предстательствовать о нём. Он готовит магистерскую диссертацию о патриархе Никоне, и ему необходимо для сего посмотреть в Вашей академической и Лаврской библиотеках. Прошу Вас покорнейше доставить ему возможность проникнуть в ту и другую библиотеку. Между тем, мне известно, что в академическую библиотеку некогда передано было А.Н. Муравьевым множество материалов, относящихся к личности Патр. Никона. Нельзя ли открыть доступ г. Колосову и к этим материалам?

Омиров у меня не был. Между тем, у меня немало уже перебывало гостей из Москвы и Петербурга. А теперь, целый уже месяц, я сам в гостях, по случаю капитальных переделок в моём доме. С 24-го авг., по возвращении из путешествия по епархии, живу в Отроче монастыре, на берегу знаменитой

Волги. На сих днях, впрочем, надеюсь переселиться под свой кров, хотя работы и не совершенно ещё окончены.

С 5-го сентября я принялся за свою литературную работу и переживаю уже 1854-й год. В 1852 г. мне встретилось Ваше первое письмо¹³²⁴ от 18 сент., коим Вы просили меня наведаться от М.П. Погодина¹³²⁵ о его статье

—69—

1879 г.

об открытии гробницы Пожарского. Я отвечал Вам от 29-го того же месяца, как это помечено мной на Вашем письме; но что я писал Вам, решительно не помню. Поэтому прошу убедительно поспешить высылкой мне моих к Вам писем. Письма к А.В. Горскому могут быть высланы после. —

Вчера получил я от Вашего молодого приват-доцента Воскресенского¹³²⁶ его диссертацию; „Древний Слав. перевод Апостола“ и пр. Прошу передать ему мою искреннюю благодарность за этот дар. Не из Тверских ли студентов этот почтенный автор; тем приятнее для меня его подарок. —

Позвольте заранее поздравить Вас с приближающимся днём Вашего ангела; да хранит Вас и любезное семейство Ваше Угодник Б. Сергей под своим благодатным кровом!“

15-го числа получено мной письмо из Владимира от Преосв. Иакова от 14-го ч. Он писал мне:

„Желаю Вам много лет здравствовать.

Наш Владыка¹³²⁷ всё суется. Спешит открыть Александро-Невское Братство с целью распространения здравых понятий о вере и нравственности и против раскола. Много было толков о расколе, наконец уладили. Переписывается проект устава в последней редакции. Откроется Братство в октябре.

Написал правила для выбора благочинных. По переписке, обещал мне показать, не подскажу ли чего. Существующими недоволен.

Один из раскольничьих Архиереев, Конон лет 80 старик, давно заключённый в Суздальской крепости, объявляет своим, в Австрии и России, что не желает более называться епископом, считая недостойным носить высокое звание; но не

присоединяется к православию. Человек очень разумный и нечуждающийся нас. Читает всё. Владыка говорил с ним, но ничего не успел. Я советую Владыке повторить своё ему увещание на письме.

—70—

1879 г.

Я печатаю поучения Протоиерея Белоцветова¹³²⁸ в пользу детей умершего и частью в пользу нашей епархиальной библиотеки. Поучения очень хорошие. Не прикажете ли выслать экз. сотню или более в пользу Вашей епархии? Деньги не даром пойдут“.

10-го ч. в воскресенье, на литургии, которую я совершил в Отроческом монастыре, возведена была мной в сан Игуменья Настоятельница Бежецкого Благовещенского монастыря, монахиня София¹³²⁹. При вручении ей жезла сказана была мной следующая краткая речь:

„Возлюбленная о Господе Игуменья София!

Приими жезл сей в знамение духовного правления и путеводительства.

Держа его, продолжай пасти вручённое тебе Пастыреначальником Господом духовное стадо с материнской любовью, утешая малодушных, утверждая и врачую немощных, исправляя духом кротости согрешающих.

Путеводи и словом назидания, а наипаче примером чистого и доброго жития Богодарованных тебе сестёр по стезям Христовых заповедей, памятуя, что за всякую душу вверенной тебе паствы, уклонившуюся, по твоему невниманию или небрежению, от спасительного пути Христовых заповедей и уставов монашества, имеешь дать ответ на последнем и страшном суде Христовом. Аминь“.

20-го ч. вечером переселился я из Отроча монастыря в свой архиерейский дом, хотя ещё не окончательно отделанный.

30-го ч. получено было мной, с разных сторон, 8 писем и 2 телеграммы, в коих заключались поздравления с предстоящим днём моего ангела.

В тот же день, т. е. 30-го числа, приехали ко мне, для личного поздравления со днём ангела, добрые знакомые — из

Москвы А.В. Краснопевков (брат покойного Архиепископа Леонида) и из СПб. И.Г. Слиборский (бывший профессор Витебской Семинарии).

1-го октября Праздник Покрова Божией Матери и память

–71–

1879 г.

преп. Саввы Вишерского – день моего пострижения в монашество (в 1848 г.) и день моего ангела по монашеству. Совершивши в храме Богослужение с обычной торжественностью, я и в доме отпраздновал этот день по примеру прежних годов, т. е. принимал поздравителей и затем некоторым избранным лицам, в числе сорока пяти человек, предложил праздничную трапезу.

Между поздравителями был и знаменитый в своё время поэт, девяностолетний старец Феодор Николаевич Глинка¹³³⁰, давний обитатель г. Твери. Он удивил не только меня, но и всех бывших у меня поздравителей, своим неожиданным появлением тем более, что он пред обедней присылал ко мне своего слугу с поздравлением и визитной карточкой. Но этого мало: маститый старец не ограничился словесным только приветствием; он принёс даже мне подарок – шерстяную салфетку.

Кроме личных поздравлений, в этот день мной получено, с разных сторон, множество приветственных телеграмм.

Всех телеграмм получено 39-ть, в том числе 20-ть из Харькова, 6-ть из Витебска, 5-ть из Москвы и 8-м из разных мест Тверской губернии.

Сверх 39-ти телеграмм, получено мною 14-ть писем.

Вот содержание некоторых из них:

Из Киева от 28-го ч. писал мне профессоре академии, В.Ф. Певницкий¹³³¹:

„Приношу Вам усерднейшее поздравление со днём Вашего Ангела, и молитвенно желаю, чтобы небесное покровительство осеняло и поддерживало Вас на путях Вашего многотрудного служения.

По желанию Преосвященного Митрополита¹³³² мы возобновили издание „Воскресного Чтения“ по прежней

программе и приняли на себя издание „Епархиальных Ведомостей“, так что академия с нынешнего года издаёт три журнала. Ведение „Трудов Академии“ возложено на Дм. В. Поспехова¹³³³, Епар-

–72–

1879 г.

хиальных Ведомостей на Ив. Игн. Малышевского¹³³⁴, а Воскресного Чтения на меня. Пр. Михаил¹³³⁵, сосредоточивая в себе редакцию всех трёх изданий, не принимает непосредственного участия в редакционной работе, а просматривает листы изданий уже в корректуре, и тогда узнаёт, что печатается в том или другом № Воскресного Чтения или Епархиальных Ведомостей, или в той или другой книжке Трудов.

В сентябре месяце нынешнего года исполнилось пятьдесят лет со времени вступления на службу Пр. Порфирия¹³³⁶, бывшего Викария Киевского. Совет академии хотел по этому поводу почтить его возведением в звание почётного члена академии; некоторые предлагали даже поднести ему докторский диплом. Но нам дано знать, что свыше на это посмотрят не очень хорошо. Преосв. Порфирий любит выставлять часто свои оригинальные мнения. Будучи в Киеве, он представил Обер-Прокурору Синода записку о штундистах, в которой чуть ли не доказывал, что штундисты-то и есть настоящие христиане. Переданная в Синод записка Преосв. Порфирия привела в недоумение Членов Синода, и на первых порах они думали послать его не в Новоспасский монастырь, а в другое место...

Вы спрашивали меня, кто такой Арсений¹³³⁷, служащий помощником настоятеля русской церкви при миссии в Константинополе. Я думаю, что он известен Вам, так как он долгое время жил в Москве в Новоспасском монастыре и исполнял там должность ризничего. Он старше меня курсом по семинарии и был одним из первых студентов семинарии. При окончании курса он не попал в академию, между прочим, потому, что Пр. Сергей¹³³⁸, бывший ревизором нашей семинарии, наметил для отправления в академию не тех, кого предназначала молва семинарская, а кто обратил на себя его

внимание на экзаменах. Он хотел поступить в священники в село недалеко от

–73–

1879 г.

Мурома и жениться на одной моей родственнице. Но когда он с своим названным тестем явился к Преосв. Иустину для подачи прошения, Преосв. Иустин принял их очень сурово и отказал в том, чего они просили.

Но через месяц Преосв. Иустин место, которого искал нынешний о. Арсений, бывший Николай¹³³⁹ Орлов, предоставил другому, менее его достойному. Он увидел в этом указание на то, что он должен избрать другой род жизни и стал готовиться в Академию, но остановился на пути к ней в Москве, и о. Агапит¹³⁴⁰ дал ему место у себя в монастыре. Ещё при жизни о. Агапита он переселился в Александро-Невскую лавру и обратил на себя внимание Высокопреосв. Исидора несколько раз исповедовал его за болезнью его духовника. Преосв. Исидор сам предложил ему место в Константинополе, и он принял его с охотой, ещё года за два до войны.

Испрашивая Вашего Архипастырского благословения, и поручая себя и семейство моё молитвам Вашим, с чувством глубочайшего уважения, и совершенной преданности долг имею пребыть Вашим покорнейшим слугой“.

От 29-го ч. писали мне из Владимира преосвящ. Иаков и из Сергиева посада Ректор Моск. академии протоиерей С. К. Смирнов.

Преосвященный писал:

„Кланяюсь Вашему Преосвященству как имениннику и желаю Вам много лет здравствовать и о Господе радоваться.

Многое имел бы сказать, но не совсем досужно, а Вас прошу ответить, посвящали ль Вы или другие архиереи в стихарь, не служа литургии? Вчера я посвятил одного. Мой владыка удивлялся, сказав, что он этого никогда не делал. – Ещё. При рукоположении во диакона и священника, я полагаю на главу ставленника правый конец омофора и затем крещу 3 раза; Владыка наперёд покрестит, потом покрывает омофором и

обеими концами. Как делал это Митр. Филарет? Когда служат два архиерея, что действует второй?

—74—

1879 г.

Московский владыка¹³⁴¹ тяготится частыми служениями в Москве и особенно обедами. Много времени отнимается. Ждёт разрешения ехать в СПб., чтоб поскорей убраться в уединение. В Питере он живёт взаперти...

Наш 23 сентября освящал Сергиевский престол в Переяславском Данииловом монастыре. Ездил туда и оттуда через Лавру, но с Митр. Макарием не видался и к Преподобному на поклонение не заходил, хотя часа полтора на обратном пути 24 ч. ожидал поезда. Сколько я ни убеждал его повидаться, не согласился. Мы, говорит, и в Питере только встречаемся друг с другом в Синоде. Можно ли после сего говорить о сближении духовенства с светскими, когда мы друг друга как бы избегаем? Не от того ли и враждуют против нас? — Правда, что у архиереев всегда много дела: не до визитов им; но нельзя же всё сидеть за делом. Визиты могут служить вместо отдыха. Преосвящ. Леонид, можно сказать, не жил дома, и через то не терял времени, а нёс своего рода службу, будучи всем вся... Так-ли? Митр. Филарет не раз выражал скорбь на необщительность архиереев, и сам находил время для письменных сношений и личных свиданий со многими.

Простите. Не лишайте меня и молитвенного и письменного общения“.

О. Ректор академии приветствовал меня в следующих выражениях:

„Непременным и приятнейшим долгом поставляю приветствовать Вас со днём Ангела Вашего и от души желаю Вам множайших милостей от Господа, а паче всего здравия. Прошу принять от меня троицкую просфору, над которой совершено было моление о Вашем здравии.

При сём препровождаю Вам и часть писем Ваших ко мне, какую успел отыскать в их массе. После 1-го октября пришлю Вам ещё партию их.

Сентября 24 Митрополит был в классах на трёх лекциях, впрочем, сидел не по долгу, потом посетил меня. Описание его пребывания в Лавре скоро прочтаете Вы в газетах. Владыка относится к академии ласково и милостиво“.

–75–

1879 г.

На это дружественное послание отвечал я от 15-го 1879 г. октября:

„За благожелательное приветствие и молебную просфору, достаточную для питания многих душ, приношу Вам искреннейшую сердечную благодарность.

День ангела своего праздновал я на первый раз довольно торжественно, вопреки обычая своих досточтимых предшественников, которые уклонялись от празднования своих именин. – Вместе с своими именинами я праздновал и обновление своего жилища.

Описание вашего академического праздника я с удовольствием прочитал в Московских Ведомостях (№ 254). Да процветает наша общая alma mater!..

Письма, кои Вам угодно было прислать мне, не те, какие желательно мне иметь под руками. Я просил Вас доставить мне письма, писанные мной Вам, равно и Александру Васильевичу, до 1866 г., т. е. до моего поступления на Полоцкую кафедру, так как с этого времени у меня сохранились черновые письма. Если можно, благоволите поспешить высылкой этих, потребных для меня епистолий. Присланные же Вами возвращаю Вам при сём в целости“.

Вечером 6-го ч. прочитал я в газетах прискорбное известие о кончине знаменитого автора „Истории России“ Сергея Михайловича Соловьева, последовавшей после тяжелой и продолжительной болезни в 4-й день октября.

Девятого числа писал я во Владимир преосвященному Иакову, в ответ на два его письма – от 14-го и 29-го сентября:

„Воздаю Вашему Преосвященству взаимное поклонение с благодарением за поздравление.

Ответствовать повинен я на два братских послания ваши. – Ответ буду держать по порядку.

Прочитал я присланный Вами проект Устава Братства, который и возвращаю Вам при сём.

Что касается выбора благочинных, то, какие правила не напишите, сущность дела от этого ничего не выиграет. Для страстей и пристрастий закон не писан. При нынешней поездке моей по епархии, некоторые благочинные горько жаловались мне на непокорность и нравственный гнёт со стороны избирателей.

—76—

1879 г.

Когда будут напечатаны поучения протоиерея Белоцветова, прошу доставить мне на первый раз экземпляров 10-ть. На большой расход их в своей епархии я не рассчитываю. Здешнее духовенство для приобретения книг не имеет достаточных собственных средств, а на церковные суммы выписывать препятствуют старосты. При обозрении церквей с прискорбием видел я крайнюю скудость церковных библиотек; между тем немало удивлялся благолепию храмов: везде блестит золото, инде даже до излишества.

Перехожу к последнему вашему письму от 29-го сентября.

В этом письме предлагаются мне на разрешение следующие вопросы:

1) Можно ли посвящать в стихарь, не служа литургии? Мне самому не случалось этого делать, но я знаю, что некоторые из Московских Викариев (напр. Игнатий) посвящали в стихарь даже на первом часе, после всенощной. — Но вопрос этот ясно разрешается в самом „Чине на поставление чтеца и певца“. Там после первой молитвы киноварью напечатано: „Ведательно же, *яко егда не есть литургия*, творит архиерей начало — *такое-то...* Аще же есть литургия — *иное...*“

2) Относительно *благословения главы* хиротонисаемых во диакона и пресвитера наставление преподаётся также в самых „Чинах“ той и другой хиротонии. „Архиерей, — пишется там, — *полагает край омофора* на главу хиротонисаемого и *благословляет* его по главе“. В Москве, у покойного Владыки, при хиротонии диакона и пресвитера, допускалось такое различие: на главу хиротонисаемого во диакона он полагал

один край омофора и одну руку, разумеется – правую; – а на возводимого в сан пресвитера полагал оба края омофора и обе руки – в знамение сугубой благодати, даруемой пресвитеру. Так делали и мы – викарии. – В Петербурге, как я раз видел, делают иначе: там и на диакона, и на пресвитера, возлагаются оба края омофора и обе руки. – Где больше правды и смысла, судите сами.

3) Что действует при литургии *второй* архиерей?

На великом входе, при проскомидии второй архиерей вы-
–77–

1879 г.

нимает после первенствующего из просфор частицы о живых и умерших; затем после первого, принимает в царских вратах св. чашу и поминает Синод, епархиального архиерея и проч..., а возвращаясь к престолу, обращается к старшему архиерею и говорит; „архиерейство твоё да помянет Господь Бог и пр...“ После сего осенение народа трикирием и дикирием предоставляется также второму архиерею. Во время причащения, первенствующий архиерей преподаёт священникам и диаконам Тело Христово, а второй – Кровь Христову.

Вы легко можете сделать нечто желательное для меня. Мне сказывали, что Вашему Преосвященству с достоверностью известно, кто главный виновник моего перемещения из Харькова в Тверь, т. е. кто первый подал мысль о сём Петербургскому Владыке. Прошу открыть мне эту тайну. Это очень меня интересует“.

12 числа писал я в Киев профессору д. академии В.Ф. Певницкому:

„Примите от меня искреннейшую благодарность за память о дне моего ангела и за ваши молитвенные благожелания.

Киевская академия, совместно издающая три журнала, как бы восполняет, в этом отношении, лишение академии Московской. Последняя обещает возобновить издание своего прежнего журнала, но не знаю, будет ли иметь в этом надлежащий успех, при разобщённости рабочих сил. Притом, в настоящее время, не видится там центра, около которого могли

бы группироваться интеллигентные академические силы. Впрочем, посмотрим, что будет.

Мимоездом через Москву я виделся с преосвященным Порфирием и получил от него в дар несколько брошюр учёного содержания. Он жаловался мне, что ему в Москве, при отдалённости Новоспасского монастыря от центра города, где сосредоточены все почти типографии, труднее издавать свои учёные произведения, чем в Киеве.

Теперь я припоминаю о. Арсения, о котором Вы пишете. Я часто видал его у о. архимандрита Агапита, и он казался мне всегда очень развитым и деликатным молодым монахом. Можно надеяться, что и в Константинополе он не посрамит себя“;

—78—

1879 г.

19-го ч. получено было мной письмо из Москвы от протоиерея Ст. Ив. Зернова¹³⁴².

Отец протоиерей писал мне:

„Мы понемногу привыкаем к новому своему Архипастырю. Говорят о нём, а на сколько верно, не знаю, что он человек вообще не тёплой души и держит себя от всех на известном расстоянии. Говорят, что и с Викариями своими не близок, и более холоден с Преосвященным Амвросием. Мне как-то Преосвящ. Амвросий рассказывал один случай, где Владыка дал ему заметить своё неудовольствие. Речь зашла, или вернее заведена преосвящ. Амвросием о затратах денег на похороны Преосвященнейшего Митрополита Иннокентия, которая оказалась очень значительной (кажется свыше 3 т. рублей). Каковая сумма и была удержана из хранившихся в Лавре его денег, по распоряжению Наместника. Преосвящ. Амвросий находил это распоряжение неправильным, особенно в том отношении, что Наместник даже и не спрашивал о. Гавриила (сына покойного Владыки) о согласии на такой расход. Владыка принял заявление преосвящ. Амвросия весьма неблагоприятно. Но теперь (а упомянутый разговор был 1 сентября, на обеде в Данилове монастыре) стоят между ними, по-видимому, хорошие отношения — чего и дай Бог.

Я у Владыки до сего месяца был только один раз. Принял меня он ласково. Знак особого внимания его ко мне вижу я в том, что он благоволил включить меня в число кандидатов на протопресвитерство в Успенском Соборе, а потом предложил мне место кафедрального протоиерея, после Ивана Николаевича¹³⁴³, по примеру которого я отказался принять сие звание. Теперь сделалось известным, что в звании кафедрального протоиерея утверждён протоиерей Симеон-Стопнической на Поварской церкви Алексей Ив. Соколов. С перемещением его в Архангельский собор открывается в нашем Пречистенском сороке благочинническая вакансия, а с тем вместе и первый случай применения выборного начала, предоста-

—79—

1879 г.

вленного Владыкой духовенству на нынешнем Епархиальном съезде. У нас теперь будут и благочинные, и Члены Попечительства – выборные. Большинство духовенства кажется очень довольным этим распоряжением Владыки. О себе не скажу, чтобы я принадлежал на этот раз к большинству. Впрочем, от души желаю новому у нас началу успеха. Решено также на Съезде быть Епархиальному свечному заводу. Нельзя не пожелать и этому предприятию успеха, хотя новость дела и обширный размер, в котором повести его предполагается, в виду ожидаемой борьбы, внушает людям слишком может быть мнительным и недоверчивым опасения. Деятельно также под руководством преосвящ. Амвросия трудится предварительная Комиссия по разверстанию приходов в видах улучшения быта духовенства.

В субботу на прошлой неделе ездил я к Владыке просить его в наш Николоявленский храм на служение по случаю совершившегося XIV-летия Братства, открытого Вашим Святительским служением. При этом пришло мне на мысль смелое предположение, почему бы не пригласить к принятию участия в нашем Братстве и Ваше Преосвященство, в память Святительства Вашего в Москве и в знак общения в нуждах духовенства Московской Епархии, из среды которого многие и

многие молятся за Ваше Преосвященство. Преосвященный Леонид почему-то не имел расположения к нашему Братству. Не знаю, какие он имел причины. Вам без сомнения они известны, если когда-нибудь была с ним речь у Вас об нём. Может быть и я чем-нибудь додал ему повод к этому нерасположению. Но Братство несомненно есть полезное для нашего духовенства учреждение. Число воспитанников, получающих от него помощь, – в Училищах и Семинариях Москов. Епархии и даже в Академии (с прошлого года) – простирается до 155 человек. Взнос полагается от 3 до 5 р. – а больше 3-рублевый. С утешением бы имя Ваше, напечатлённое у меня в душе, напечатал я в отчёте Братства за XIV год между участвующими в нём Святителями! Простите мне, Милостивейший Владыка, помышление моё, если оно почему-либо неблагоугодным явится пред Вами“.

–80–

1879 г.

20-го ч. получены мной письма из Костромы и Сергиева Посада.

Из Костромы писал мне от 16–17-го ч. преосв. Игнатий: „Приветствую с приближающимся днём Архиерейской Хиротонии¹³⁴⁴, днём, который я чествую паче именин. Ныне сей великий для Вашего Преосвященства день приходится в воскресенье.

И с обновлением жилища Вашего приветствую. Для нас жилище – не последнее дело по самому положению нашей жизни.

В Прав. Обозрении за сентябрь помещена статья – Семинарист – из записок Петра Сим. Казанского¹³⁴⁵. Жаль, что напечатана без всяких сокращений. Выведены два Виф. Ректора: Евлампий¹³⁴⁶ и о. Агапит Новоспасский¹³⁴⁷. Последний представляется в невыгодном положении. Статья даёт пищу либеральным газетам.

В Тамб. Семинарии по случаю юбилея, говорят, был в заключение домашний вечер, на котором ученики танцевали с воспитанницами Епарх. Училища. Что если бы жив был Святитель Филарет! Сказал бы сильное слово.

На свободе прошу написать, введены ли у Вас новые штаты, и как отражается сие на Епархии Тверской или прежней.

У нас ещё штатов нет, и окончившие богословский курс скоро расходятся по местам. Ныне окончили 33 человека, и уже половина из них на местах.

Места причетнические здесь очень бедны и нет охотников для них из окончивших курс.

Прошу извинения, что не мог отыскать известного № 18 Восток, от 28-го авг., и потому вынужденным нахожусь отложить присылку его до того времени, когда найду. – Сущность статьи, помещённой в Востоке, недавно изложена в передовой статье Церковно-общественного (№ 118) либерального вестника, где автор не постыдился говорить против Митроп. Филарета, думая через то возвысить на-

–81–

1879 г.

стоящего¹³⁴⁸, хотя слава Филарета несколько не может служить к унижению другого. – В Востоке особенно обвиняли М. М.¹³⁴⁹ в том, что он вместо Успенских Соб. Сакеллариев начал делать распоряжение о служениях через Чудовского Ризничего, который и обязуется присутствовать при каждом Архиер. служении для наблюдения за порядком. В том же № Востока, владыка Казанский¹³⁵⁰ очень возвышен над другими. Высказана мысль, что ревнители Православия ждут не дождутся, пока сей великий светильник поставлен будет на высшем священнике, хотя, замечает газета, чиновники духов, ведомства действуют против него“.

Из Сергиева Посада писал мне от 19-го числа Ректор Московской академии, Протоиерей С.К. Смирнов:

„Препровождаю при сём Вам четыре письма, писанные до 1866-го года. Только и нашёл в своём собрании.

Занимаюсь теперь по редакции. Кирилл Александрийский тяжёл будет для чтения; по крайней мере такова первая статья о поклонении Богу духом и истиной, не знаю, каковы будут *υλαφνρᾱ*.

У меня на руках церковно-библейский славянско-греческий словарь Прот. А.И. Невоструева¹³⁵¹. Может быть Вы его видели

когда-нибудь. Работы бездна, труд 20-летний. Не знаю, как пустить эту вещь в ход. Думаю спросить А.Ф. Бычкова¹³⁵², не возьмётся ли напечатать Академия Наук.

В Вашу Семинарию на Греческий язык назначен кандидат нашей Академии, Литовец Пашкевич¹³⁵³, человек весьма развитой, цивилизованный и вместе с тем скромный. Окажите ему Ваше милостивое внимание“.

21-го ч. был у меня по делам службы Смотритель Старицкого дух. училища Ив. Вас. Васильев¹³⁵⁴. Я пригласил его к обеду. За обедом, между прочим, он рассказал о себе, что он, по окончании в СПб. академии курса, с 1861–1865 г. был псаломщиком при церкви Русской Мис-

–82–

1879 г.

сии в Вене. Положение его там было не очень завидное и спокойное, при властолюбивом до деспотизма характере Настоятеля церкви, Протоиерея М.Ф. Раевского¹³⁵⁵. Об о. Раевском сообщил, что он доставлял Русскому Правительству секретные сведения о делах политических, что перевод славянского Требника на немецкий язык, сделанный, как известно, по желанию покойной В. Княгини Елены Павловны, принадлежит не ему, а одному Протестантскому Супер-Интенденту, и что он желал бы поступить на настоятельское место к храму Христа Спасителя в Москве. – 29-го ч. писал я в СПб. Сенатору и Директору Археологического Института, Тайному Советнику Николаю Васильевичу Калачову¹³⁵⁶, от которого получил я в дар через А.К. Жизневского¹³⁵⁷ книгу: „Сборник Археологического Института“:

„Полученная мной с Вашим надписанием книга свидетельствует о доброй памяти и расположении ко мне Вашего Превосходительства. Примите же за этот приятный для меня дар мою искреннейшую благодарность.

Печатные известия об учреждении Вашим Превосходительством Археологического Института читал я в своё время с особенным удовольствием.

Вполне сочувствуя этому полезному и в известном отношении необходимому учреждению, приятным долгом

поставляю препроводить для библиотеки Вашего Института некоторые из моих прежних археологических и археографических изданий.

К ним прилагаю два листа начатой, по моей мысли, „Исторической библиотеки Тверской Епархии“, издаваемой при Епархиальных Ведомостях. Последующие листы будут высылаемы по мере выхода.

Изданную же мной и при сём прилагаемую книгу: „Воспоминания о высокопреосвященном Леониде, архиеп. Ярославском“ покорнейше прошу принять для Вашей собственной библиотеки.

Призывая на Вас и на Ваши многообразные труды Бо-
—83—

1879 г.

жие благословение, с глубоким почтением и душевной преданностью имею честь быть“.

1-го ноября получено мной письмо из Москвы от преосв. Алексия:

„Господь привёл мне совершить вторую поездку по Подольскому уезду с 9-го по 13 октября¹³⁵⁸. Мой путь, слава Богу, был вполне благополучен, мне не пришлось даже нигде пройти пешком в местах опасных, и путь творил я в открытой коляске. Ночлег имел в Екатерининской пустыне и у благочинных; немало отрадного встречал, но было хотя и немного и неприятного. Отрадно было видеть усердие народа и духовенства, но больно было видеть бедность духовенства, затруднения многосемейных священников с дочерьми и, хотя редко, наш бич и язву-нетрезвость. Но общее впечатление обзора доброе. Какие прекрасные церкви встречаются и какое великое усердие к храмам Божиим в нашем народе! Нередко воспоминалось при этом о безумии наших нигилистов, детскими руками стремящихся поколебать каменную скалу. Верно слово и всякого приятия достойно: „на сем камени созижду церковь мою и врата адова не одолеют ей“ (Мф.16:18).

Отношения Владыки¹³⁵⁹ ко мне, по милости Божией, доселе наилучшие. Полагаю, что впечатления отзывов о проекте

реформы¹³⁶⁰ не воспоминаются, как давно прошедшие. И дай Боже, чтобы и никогда не были воспоминаемы.

Бывши у Троицы в последний раз, я узнал от Д.Ф. Голубинского¹³⁶¹, что один из протоиереев уездных Вашей Епархии, именно Вышне-Волоцкий, наш товарищ по Академии магистр Александр Иванович Яшин подвергся великому несчастию – потерял единственную и великую красавицу, по имени Зою, дочь 20-ти лет. Жены он лишился очень давно и жил единственно для дочери. Те-

–84–

1879 г.

перь и её нет. Это – человек прекрасной души, весьма основательный и рассудительный, и мог бы быть прекрасным архимандритом, а может быть и архиереем. Преосвященнейший Владыко, благоволите обратить на него Ваше милостивое внимание и не признаете ли для церкви полезным расположить его к монашеству.

Письмо сие вручит Вашему Преосвященству О. Димитрий Димитриевич. Благово, уже лет десять пребывающий в Угрешском монастыре в качестве послушника, но не могущий ещё получить монашества, потому что имеет жену, по закону принадлежащую ему, а живущую с другим. Теперь он ищет с ней развода и поэтому делу имеет нужду в содействии Тверских светских властей, которые понудили бы его жену явиться в Консисторию Московскую. Преосвященнейший Владыко, не откажите ему в Вашем милостивом содействии.

Письмо это пролежало неделю в ожидании, что явится человек, о котором писано в конце предыдущей страницы; но он не являлся и совсем не хочет ехать в Тверь, а посылает по почте прошение к Тверским властям“.

2-го числа получено мною письмо из Новочеркасска от Инспектора Народных Училищ А. Л. Крылова¹³⁶²:

„Завидую Вашему Преосвященству, что Вам суждено жить в старинном граде, среди памятников старины родной земли. А мы, должно быть, и кости сложим среди чуждых нам людей и мест. Пребывание минувшим летом в Москве, вид родных лесов

заставили меня подумать о том, что не худо бы переселиться в родные места; со временем, быть может, это и случится.

За Вашу книгу¹³⁶³ ещё раз приношу Вам мою искреннюю и сердечную благодарность. Я не забуду тех хороших минут наслаждения, которые доставила мне книга. Буквально, я её читал, не отрываясь от неё“.

При этом письме любезный земляк прислал мне № 61 Донских Областных Ведомостей за 1879 г. (от 18-го ав-

—85—

1879 г.

густа), где помещена его „Библиографическая заметка о моей книге: „Воспоминания об архиепископе Леониде“¹³⁶⁴.

5-го ч. имел я честь получить знак „Красного Креста“ при Свидетельстве от 30-го июня 1879 г., в коем изображено:

„Главное Управление Общества попечения о раненых и больных воинах удостоверяет, что согласно постановления 14-го июня 1879 года, Высочайше установленный 13-го марта 1879 г. знак красного креста выдан Епископу Харьковскому и Ахтырскому Савве.

С.-Петербург. Июня 30 дня 1879 г.“

7-го ч. получено было мной три письма, одно из Полоцка и два из СПб.

Из Полоцка, от 3-го ч., писал мне законоучитель военной Гимназии, протоиерей А.М. Добрадин¹³⁶⁵:

„Прошу, Ваше Преосвященство, принять благодарность за присланную мне книгу: „Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде, Архиепископе Ярославском и Ростовском“. Чувствую потребность высказать Вашему Преосвященству мысли и чувства, которые родились во мне при чтении этой книги.

Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде я начал читать в свободные от служебных занятий минуты с 26-го октября и кончил в 8½ часов вечера 1-го ноября и должен сказать Вашему Преосвященству, с откровенностью сына, что эта книга доставила мне величайшее наслаждение.

Прежде всего узнав из ней, что 4-го ноября 1862 г. Ваше Преосвященство получили хиротонию от незабвенного и вечной памяти достойного Первосвятителя приснопамятного

Митрополита Филарета, считаю долгом приветствовать Ваше Преосвященство с совершившимся семнадцатилетнем епископского служения и сердечно пожелать, чтобы это служение для пользы церкви и для блага вверяемых Вашему Преосвященству Епархий продолжалось по меньшей мере до лет хиротонисавшего Ваше Преосвященство Первосвятителя.

—86—

1879 г.

Далее, Ваши „Воспоминания“ возбудили во мне много приятных воспоминаний о лицах, мне дорогих и известных, если не лично, то по их литературным трудам или особенной деятельности в том или другом роде. Мне весьма приятно было вспомнить Преосвященного Евфимия¹³⁶⁶, В.Н. Карпова¹³⁶⁷, А.Н. Муравьева¹³⁶⁸, преосвящ. Игнатия (Брянчанинова)¹³⁶⁹, Высокопреосв. Никандра¹³⁷⁰, А.В. Горского. Особенно дороги воспоминания о Высокопреосвящ. Филарете, к которому я питал благоговейное почтение по семинарии.

Наконец, личный предмет книги – Высокопреосвящ. Леонид – какая это живая, симпатичная, светлая, умная, энергичная, истинно-монашеская, искренно-благочестивая, так увлекавшая светских, неустанно-работавшая личность! С каким удовольствием читаются его, как и Вашего Преосвященства, письма! С какой отрадой останавливаешься на его откровенных отзывах о нынешних реформах, напр., в быте духовенства! Как жаль, что не кончено драгоценное „приложение“ к книге! Признаюсь, эта книга значительно рассеивает тот туман, который нагоняет современная наша светская литература, мечтающая перестроить всё, не исключая неизменных учреждений Церкви.

Мне особенно было приятно читать те страницы, на которых Высокопреосв. Леонид говорит о посещении им Лавры по случаю погребения А.В. Горского, потом – Гефсиманского Скита и Вифании. И знаете, Ваше Преосвященство, почему? – потому что в минувшее лето мне Бог судил побывать в Москве и видеть эти святые места. Да, благодарение Богу, я наконец был в Белокаменной; посетил Соборы Кремля – Успенский, Архангельский, Благовещенский, Чудов монастырь; стоял

раннюю обедню в церкви 12 апостолов; бегло осмотрел Патриаршую ризницу, Синодальную библиотеку, Грановитую и Оружейную Палату, дворец; был на колокольне Ивана Великого и любовался прелестным видом Москвы; посетил Заиконоспасский и Богоявленский

–87–

1879 г.

монастыри; осматривал Храм Спасителя, съездил в Новый Иерусалим, в Троице-Сергиеву Лавру, где стоял обедню, слушал молебен при мощах препод. и богоносного Сергия, панихиду на могиле незабвенного Первосвятителя Филарета; виделся там с о. ректором академии С.К. Смирновым, который показал мне академию и в ректорских покоях, между прочим, портрет Вашего Преосвященства, – потом с Н.И. Субботиным¹³⁷¹; отсюда ездил в Гефсиманский скит, был в келиях приснопамятного Филарета и подивился необычайной их простоте, поклонился Чудотворной иконе Черниговской Божией Матери; посетил также Вифанию и осмотрел её святыни и замечательности – в покоях Митр. Платона¹³⁷².

Много отрадного, много утешительного для души встретил я в Москве; там же при мощах препод. Сергия, во время молебствия Св. и Живоначальной Троице, я искал для себя решения вопроса: что мне делать? – вопроса, который беспокоил меня во время каникул. Вашему Преосвященству угодно знать, какой вопрос занимал меня? Это – вопрос о том, оставаться ли мне дальше в Полоцке (хотя мне здесь в настоящее время хорошо) или заявить желание, вместе с другими, баллотироваться на вакантную должность ректора Витебской семинарии. Ещё при Вашем Преосвященстве прислан мне был этот вопрос; но я тогда отмолчался. После того были мне предложения от преосвящ. Павла¹³⁷³ и Феогноста¹³⁷⁴, дальше – от Новгородской Дух. семинарии всё на ректорство; но я отказался, хотя по поводу последнего отказа выслушал отеческий выговор от Высокопр. Исидора¹³⁷⁵. В настоящий раз убеждает меня не отказываться от кандидатуры Преосвящ. Викторин¹³⁷⁶, – и вот я после поездки в Москву решил отдаться в волю Божию и потому на запрос Витебского

Семинарского Правления отвечал (5 окт.), что с моей стороны препятствий к бал-

—88—

1879 г.

отированию меня вместе с другими кандидатами на должность ректора нет.

И так делается новый шаг вперёд: благословите, Преосвященнейший Владыко, и помолитесь, да будет этот новый шаг на пользу другим и во спасение мне недостойному“.

Из СПб. писали Сенатор и Директор Археологического Института Н.В. Калачов и протоиерей Знаменской церкви Арсений Двукраев.

Вот что писал мне от 6-го ч. о. Двукраев:

„В Тверской Духовной Консистоии недавно рассматривалось и решено дело об устройстве придела в честь Иверской иконы Божией Матери в Старицкой Преображенской церкви. Позвольте мне, как уроженцу Старицы, сказать по этому поводу несколько слов.

Икона Пресвятой Богородицы Иверской, находящаяся в Преображенской церкви, особенно чтится всеми жителями г. Старицы: каждый из них, и в радости, и горе, прибегает именно к этой иконе и считает за особенное счастье принять её в свой дом. Давно чувствовалась всеми потребность устроить придел в честь этой с 1847-го года в особенности чтимой иконы. Когда, с разрешения Епархиального Начальства, стали поправлять хоры на паперти Преображенской церкви, старосте Чернятину пришла мысль исполнить давнишний свой обет Богу – устроить придел над прахом родителей, погребённых в церковной паперти. Священник Преображенский, вследствие своей пламенной любви к благолепию храма Божия, весь отдавшись мысли, как лучше устроить придел, несколько замедлил испросить на устройство его разрешение Начальства. Этим промедлением воспользовались и поспешили донести, что в Старицкой Преображенской церкви строят не хоры, а придел. После доноса испрашивать разрешения было уже поздно. Староста, между тем, не покинул своего благочестивого намерения и на собственные средства устроил давно желанный

всеми придел: но, вместо освящения его, Консistorия предписывает – нарушить придел... а иконостас разобрать и продать.

Не находите ли Ваше Преосвященство, что подобным распоряжением Консistorии глубоко оскорбляется религиозное

–89–

1879 г.

чувство всех Старичан и подрывается в корне всякое желание жертвовать что-нибудь на храм Божий? Чем реже становятся жертвователи, тем более, казалось бы, следует дорожить ими, особенно такими, как Чернятин, двенадцать лет служащий церковным старостой и постоянно и много жертвующий даже и не на один только свой приходский храм. Считаю лишним говорить что-нибудь о распоряжении Консistorии продать иконостас – притом чужую собственность: оно говорит само за себя. Но Вы позвольте мне остановить Ваше отеческое внимание на 2-м пункте указа Консistorии: ... „Преображенского за допущение им устройства придела, без надлежащего разрешения, на основании 1409 ст. XV т. Св. Зак. (изд. 1857 г.) оштрафовать 25 р..., со внесением сего штрафа в послужной его список“. Во 1-х, указанная статья, в издании свода законов 1866 г, отменена и, значит, в настоящее время не имеет никакой силы. 1409 ст. заменена следующей 65 статьёй устава о наказаниях, налагаемых мировыми судьями: „за постройку или наружную перестройку зданий без надлежащего дозволения, когда оно требуется законом, виновный подвергается взысканию не свыше 50 рублей. Во 2-х, и отменённая и заменившая её статьи закона карают не того, кто допустил, а кто „предпримет, произведёт постройку“. Наконец, в 3-х, ни в указанной Консistorией статье, ни в заменившей её и ныне действующей, нет и помину о внесении штрафа в формулярный список даже виновного лица.

Преосвященнейший Владыко! потрудитесь отечески решить, справедливо ли наказывать, притом тяжело наказывать священника – пятнать его навсегда – на основании отменённой статьи закона, которая и до 1866 г., пока ещё имела силу закона, карала не допустителя, а предпринимателя постройки

или починки церкви, без дозволения Начальства – карала денежным штрафом, но ни слова не говорила о внесении этого штрафа в послужной список его? А мне позвольте сказать два–три слова о священнике Преображенском. Я знаю его слишком 30 лет; он зять мне, потому-то и знаю его, как нельзя лучше, и, как честный человек, считаю святым долгом засвидетельствовать пред Вашим Преосвященством, что Преображенский –

–90–

1879 г.

образцовый священник и прекрасный человек. Что отзыв мой беспристрастен и не преувеличен, это подтвердит всякий старичанин, если обратиться к нему с вопросом, а устройство, порядок и благолепие Преображенской церкви, при грошовых средствах, послужат несомненным доказательством справедливости людских отзывов о священнике Преображенском.

Позвольте же мне, как уроженцу г. Старицы, как сыну священника, служившего 45 лет при Преображенской церкви, и как шурина настоящего священника, усерднейше и почтительнейше просить Ваше Преосвященство, будьте так милостивы, разрешите освятить устроенный придел; этим Вы доставите высокую духовную радость целой Старице и отечески простите медлительного, но не преступного священника Преображенского; оставьте ему незапятнанное имя, о чём он, через меня, слёзно умоляет Ваше Преосвященство.

Испрашиваю Вашего Архипастырского благословения и прошу позволить мне засвидетельствовать Вашему Преосвященству глубокое уважение.

Духовник Ея Императорского Высочества Великой Княгини Александры Иосифовны, законоучитель и духовник Их Высочеств Константина и Димитрия Константиновичей, Протоиерей С.-Петербургской Знаменской церкви Арсений Двукраев“.

Как ни громок титул о. Двукраева, коим он, по-видимому, хотел поразить меня, как ни близки его отношения ко Двору, но поскольку требование его, изложенное в письме,

неосновательно, то я письмо это оставил без действия и не почёл нужным даже отвечать на оное.

От 6-го также числа писал мне Н.В. Калачов, в ответ на моё письмо от 29-го октября:

„Высланные Вашим Преосвященством в дар Археологическому Институту Ваши столь полезные ему издания и мне лично Ваши „Воспоминания о высокопреосв. Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском“ я имел тем большее удовольствие получить, что из приложенного к ним письма Вашего ко мне убедился, что Вы не забыли обо мне, не смотря на то, что прошло много-много лет с тех пор, как мы видались в столь дорогой для нас

—91—

1879 г.

обоих Москве. Не смотря, однако на всё желание моё передать Вам немедленно глубокую благодарность Института и лично мою за Ваше внимание, я позволил себе употребить два дня на прочтение Ваших „Воспоминаний“ и на получение из типографии только что отпечатанной второй книги „Сборника А. Института“, который и имею честь представить при сём Вашему Преосвященству. Что же касается первых, то сознаюсь откровенно, что читал их не только с таким наслаждением, с каким давно не читал ни одной из наиболее интересовавших меня книг, но и с большой пользой для себя. Причина та, что при старости лет (мне стукнуло 60)¹³⁷⁷ и, по случаю предстоящего выхода замуж последней из моих дочерей, оставаясь один с женой, я естественно стал думать, что мог бы я, столь щедро награждённый Всевышним во всех отношениях, сделать с пользой для души, пока ещё жив. Мне предстоит в нынешнее лето, если Богу будет угодно, освятить выстроенную мной вновь прекрасную каменную церковь в Саратовской губернии. Но в имении, где находится эта церковь, я не бываю уже с тех пор, как купил подмосковную (в Подольском уезде) в местности, близ которой любили быть и Вы и Высокопреосвящ. Леонид. Местность эта чрезвычайно живописная, но церковь, прилегающая к моему парку, бедная, приход малый и состоящий из народа весьма плохой нравственности, не

имеющего никакого понятия о христианском значении религии и праздников. За то священник у нас такой, каких я ещё не знаю более. До крайности бедный и обременённый семейством, он бодр, деятелен и своей прекрасной жизнью служит образцом для всех его окружающих. И вот на мне, как на владельце имения, которому принадлежит его церковь, лежит очевидно обязанность принять ближайшее участие в улучшении всего, что касается её внешности и прихожан. Мне пришло на мысль устроить при этой церкви Попечительный Совет, который принял бы на себя все необходимые для того меры и труды, и я уже говорил об этом с преосвящ. Алексием¹³⁷⁸, ве-

—92—

1879 г.

дению которого подлежит церковь. Но как положить этому начало и притом начало официальное? — вот что затрудняет не только меня, но и Преосвященного. Поэтому решаюсь просить Вашего Архипастырского благословения на настоящее дело и совета, как его устроить. По Вашей опытности, Вы, конечно, можете преподать лучшие наставления и указания, к которым и позволяю себе обратиться, в полной уверенности, что в деле, столь богоугодном, Вы не откажетесь помочь нам, хотя и знаю, как много Ваше Преосвященство обременены другими заботами.

Поручая себя Вашим святым молитвам, с глубоким уважением и таковой же преданностью имею честь быть...”

На это почтенное письмо я отвечал от 12-го числа: „С душевной признательностью получил я вторую книжку Вашего Сборника. С любопытством успел прочитать в ней некоторые статьи; в особенности заинтересовало меня дело о Могилёвском Архиепископе Варлааме¹³⁷⁹, о котором доходили до меня только какие-то смутные легенды.

Душевно радуюсь, что чтение моей книги о преосвящ. Леониде доставило Вам не только удовольствие, но и пользу.

Утешительно слышать о вашем благочестивом попечении о благоустройении храма Божия и о благосостоянии служителей алтаря Господня.

Вы изволите спрашивать моего совета относительно учреждения при церкви в вашем имении Попечительного Совета. Ещё в 1864 г. Высочайше утверждено „Положение о приходских попечительствах при православных церквях“. По силе этого положения, инициатива учреждения попечительства принадлежит каждому приходу, при обязательном участии членов причта. Особого разрешения для сего от Епархиального Начальства не требуется, а только сообщается оному, в случае открытия Попечительства, к сведению.

Высочайше утверждённое 2-го авг. 1864 г. Положение о приходских попечительствах в своё время было напеча-

—93—

1879 г.

тано конечно в Правительственном Вестнике, а затем 1879 г. перепечатано, думаю, во всех дух. журналах и теперь повторяется в некоторых изданиях, как напр. в книге: „Новые Духовные Законы“, А.Е. Никольского, М. 1879 г.

Извольте отыскать означенное положение и, с Божией помощью, приступайте к доброму делу, которому желаю полного успеха.

Р. S. Позвольте мне рекомендовать себя Вашему Превосходительству в качестве сверстника по летам: в марте и мне стукнуло также 60 лет. Да дарует нам Владеющий временами и годами вместе и окончить земное поприще и сподобиться, по Его милосердию, части спасаемых!..“

8-го ч. скончался в Казани преосвященный Архиепископ Антоний (Амфитеатров). Вечная ему память!..

14-го ч. посетил меня, мимоездом из СПб., родственник мой, муромский протоиерей Гавр. Вас. Ястребов¹³⁸⁰. — В откровенной между собой беседе вспоминали мы старое, бывшее; касались и современности. Речь, между прочим, была о разных учёных мужах, бывших некогда во Владимире на покое и на службе, о иеромонахе Рафаиле и Ив. Тихонов. Остроумове¹³⁸¹, и др.

О Рафаиле о. Ястребов сообщал, что он удалён от должности бакалавра Киевской академии вследствие грубого

спора на экзамене с митрополитом Евгением¹³⁸² о значении еврейского слова, переведённого по-русски: *Дева*.

Об Остроумове сказывал, что он, бывши в числе первых студентов СПб. дух. академии, лишён был по окончании курса степени учёной за нетрезвость и буйство.

О протоиерее Мих. Изм. Богословском¹³⁸³ передавал, со слов свояка его прот. И.В. Рождественского¹³⁸⁴, что он с риторического класса ведёт подробный и обстоятельный *Дневник*.

Наконец о. Гавриил сказывал мне, что в СПб. распространён слух, что моё перемещение с Харьковской

—94—

1879 г.

кафедры на Тверскую состоялось под влиянием преосвящ. Макария¹³⁸⁵.

При прощании с о. Ястребовым, подарены были ему мной ряса, несколько книг и 25 р. деньгами.

16-го ч. получено было мной письмо из Москвы; от 14-го ч. писал мне старый знакомый, граф Мих. Влад. Толстой¹³⁸⁶:

„Преосвященнейший Владыко! Милостивейший Архипастырь и Отец!

Особенный случай доставляет мне возможность писать к Вашему Преосвященству, на что я не мог бы решиться без неотложной причины, чтобы своим письмом не отвлекать Вас от других более важных занятий.

Помещица Зубцовского уезда, села Архангельского-Чашникова, Надежда Владимировна Бырдина, рождённая Чашникова, лично ходатайствовала пред Вами о семействе отрешённого от места, священника того села Иоанна Архангельского. По доброте и чувствительности сердца, она принимает живое участие в бедственном положении семьи, невинно страдающей за вину своего отца. Ей хотелось бы, чтобы к старшей дочери его принят был жених для поступления на то же священническое место, и она неотступно просит меня подкрепить это желание моим ходатайством пред Вами. По уверенности в отеческом милосердии Вашем, Преосвященнейший Владыко, я не мог отказать ей и

усерднейше прошу Вас явить милость несчастному семейству, каким возможно способом. Мне кажется, что предоставление сказанного места окончившему курс в семинарии, при женитьбе его на дочери отрешённого священника, не противоречит новым постановлениям. Впрочем, не моё дело судить о том, я могу только прибегать к милости Архипастыря и Отца.

Недавно случилось мне прочесть несколько слов о будущем Вашем издании, в котором должны появиться акты Старицкого монастыря и сведения о пребывании там изгнанника – патриарха Иова. Желал бы я иметь это издание, но где и на каких условиях можно приобрести его – не знаю.

–95–

1879 г.

Испрашивая святительского благословения Вашего себе и семейству своему, с искренним, глубоким почтением имею честь быть“...

В ответ на это писал я от 18-го ч.:

„Спешу уведомить Вас, что семейству, о котором Вы пишете, оказано немалое снисхождение в том, что отрешённому от места священнику предоставлено право искать другое место, тогда как он за свои непристойные поступки заслуживал бы низведения в причетники. Что касается до предоставления места дочери отрешённого священника, то это неудобноисполнимо при множестве соискателей вакантного места. Итак простите, граф, что не могу удовлетворить в этом случае Вашему ходатайству.

За то тем удобнее и охотнее исполняю Вашу другую просьбу – относительно предпринятого, по моей мысли, редакцией Епарх. Ведомостей издания, под названием: „Историческая библиотека Тверской епархии“.

Посылаемые вместе с сим первые четыре листа этого издания прошу принять от меня в дар. Последующие листы будут Вам доставляемы по мере выхода из типографии. Позвольте ожидать от Вас о нашем издании справедливого и беспристрастного отзыва“.

18-го ч. писал я в Сергиев Посад Ректору Московской дух. академии, протоиерею С.К. Смирнову, в ответ на его письмо от

19-го октября:

„Простите, что поздно отвечаю на Ваше краткое, но очень интересное послание от 10-го октября.

Господь да поможет Вам с вашей учёной братией преодолеть все трудности при переложении с Эллинского на русский язык творений Св. Кирилла александрийского. Но мне кажется, что творения, как этого отца св., так и других светил древней церкви, едва ли найдут многих читателей в современной б. ч. легкомысленной интеллигенции, любящей и чтение только лишь лёгкое. Что касается „Прибавлений к творениям отеческим“, то они, по всей вероятности, охотнее будут читаться читающей публикой.

Словарь покойного протоиерея Невоструева – труд, без сомнения, важный и полезный. Вам надлежит употребить все меры к его изданию. Ваш учёнейший Вла-

–96–

1879 г.

дыка¹³⁸⁷ конечно не откажет Вам на этот раз в своём содействии. Если Академия наук не примет на себя издание этого словаря, почему бы Вам не печатать его в особом приложении к своему академич. журналу? Это, по-моему, немало прибавило бы Вам подписчиков, по крайней мере, между образованным духовенством. Во всяком случае я один из первых подписчиков на словарь прот. Невоструева.

Рекомендуемого Вами эллиниста Пашкевича я видел; он и мне понравился.

Посылаю Вам первых четыре листа предпринятого, по моей мысли, редакцией здешних Епархиальных Ведомостей издания, под заглавием: „Историческая библиотека Тверской епархии“. Последующие листы будут доставляемы Вам по мере напечатания.

Одобрите ли Вы такое предприятие?

Что скажу Вам о себе? – Привыкаю мало по малу к своему новому положению и осваиваюсь со своею новой паствой, в которой вижу много доброго, утешительного, но в которой есть, как и везде, немало и тёмных пятен. Один Белюстин немалое пятно. Завтра посылаю в Св. Синод мной комфирмованное

решение о нём Епархиального суда. Это, впрочем, пока, между нами.

В настоящую пору я переживаю в своей хронике 1861-й г., встречаю при этом немало писем Ваших и покойного А. В-ча¹³⁸⁸, но ответов моих на эти письма, к сожалению, не имею под руками“.

19-го ч., при возвращении Государя Императора¹³⁸⁹ из Крыма, сделано злодейское покушение, близ Москвы, на Его драгоценную жизнь, через взрыв рельсов. Виновником сего впоследствии оказался некто Гартман.

22-го ч. – день памяти св. Благоверного В. Князя Михаила Тверского, почивающего в кафедральном соборе. Накануне молебен и всенощную, а в день праздника литургию совершал я в Соборе.

От 29-го ч. писал мне из Владимира преосвящ. Иаков:
h6C (Продолжение следует).

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 6. С.
193–240 (5-я пагин.)**

–193–

29) Заслуженного ординарного профессора Василия Ключевского о сочинении студента *Пушкина Бориса* на тему: „Вопрос о ереси жидовствующих в русской церковно-исторической литературе“:

„Автору предстояло разрешить сложную задачу – пересмотреть вопрос о ереси жидовствующих, имея в виду недавно изданные новые материалы, касающиеся этого движения. Он излагает свою работу в таком порядке. Очертив в первой главе сочинения „содержание и направление русской мысли в XIV и XV в. в связи с состоянием просвещения“, он во второй главе обзревает высказанные в нашей исторической литературе взгляды на ересь жидовствующих, в третьей, самой обширной и важной, после критического пересмотра истории ереси излагает свой собственный взгляд на её происхождение и сущность и наконец в четвёртой главе ищет подкрепления своему взгляду в религиозных вопросах, занимавших русское общество в XVI в., считая их отголоском религиозного движения, возбуждённого ересью жидовствующих. Основательно ознакомившись с памятниками, относящимися к теме, и её обширной литературой предмета, автор обнаружил в своём труде умение разбираться в сложном историческом вопросе, различать составные элементы и разнородные мотивы изучаемого движения. В основе ереси он видит „недоумение из области ветхозаветной экзегетики“ или „неумение разграничить область Ветхого и Нового Заветов“ и признаёт еретиков „русскими рационализирующими богословами“, притом не составлявшими плотного однородного общества, стоявшими „на разнообразных по силе отрицания ступенях“, так что лишь к самым крайним из них приложим термин „жидовствующих“ в прямом смысле слова. Убедительность соображений автора несколько ослабляется одним заметным пробелом в его труде, –

отсутствием подробного критического разбора недавно изданных материалов о ереси, которыми он пользовался при пересмотре вопроса о ней, что помешало ему достаточно полно исчерпать эти новые источники. Впрочем, нахожу возможным признать труд ст. Пушкина очень хорошим“.

–194–

30) Исправляющего должность доцента Ильи Громогласова о сочинении студента *Пятницкого Ивана* на тему: „Раскол, как доктрина, в эпоху его возникновения“:

„Сочинение состоит из введения (стр. 1–26), очень подробно обосновывающего взгляд на старообрядческий раскол, как на явление церковно-религиозного характера, и двух неравных частей. Первая, состоящая из одной главы (стр. 27–61), должна, по мысли автора, представить доктрину раскола до собора 1667 г. Здесь, после довольно беглого обзора суждений первых расколо-учителей о неизменяемости до-никоновских богослужебных книг и обрядов, излагаются известные еретические мнения некоторых из этих расколо-учителей и делается попытка логически связать их с доктриной раскола, понимаемого как „букво-обрядо-верное направление религиозной жизни, исчерпываемое учением об известного рода церковно-богослужебных книгах и определённой совокупности обрядов“. В дальнейших четырёх главах второй части, имея в виду изложить доктрину раскола после собора 1667 г., автор последовательно излагает воззрения первоучителей раскола на этот собор, их учение об антихристе, и отстаивает взгляд на самоистребления в расколе, как на следствие этого учения (стр. 62–120); указывает главнейшие моменты в решении иерархического вопроса раскольниками XVII в. и причину образования в расколе поповщинского и безпоповщинского толков (стр. 121–177); даёт свод суждений и мнений первых расколо-учителей о таинствах, в особенности о браке (стр. 178–215); наконец, излагает споры в расколе по обрядовым вопросам – о старопечатных книгах и форме креста (стр. 216–232).

Из представленного перечня содержания отдельных глав сочинения видно, что г. Пятницкий без нужды расширяет рамки

своего исследования, понимая под эпохой возникновения раскола всю вторую половину XVII века и пытаясь довольно натянуто установить связь между общими основоположениями раскола и частными еретическими мнениями некоторых его первоучителей. В то же самое время настоящая задача автора – выяснение характера и состава тех основоположений, в какие замыкал своё исповедание так называемый старообрядческий раскол и какими отли-

–195–

чал он себя от православной церкви в момент отпадения от неё – остаётся недостаточно разработанной. Причина указанного недостатка заключается, по-видимому, в том, что автор не дал себе труда самостоятельно вдуматься в свою тему, подавленный влиянием одного из лучших своих пособий – книги проф. Смирнова о внутренних вопросах в расколе XVII в., которой видимо следует в содержании и плане своей работы, упуская из виду, что названное исследование, как видно из самого заглавия его, имеет иной, более широкий предмет. Тем не менее, рассматриваемое сочинение не лишено и некоторых достоинств. Автору его нельзя отказать в умении, оставаясь в намеченных рамках своей работы, подобрать нужный для неё материал из существующей учёной литературы, которой он пользуется в общем довольно умело и всегда добросовестно. Изложение мыслей, при похвальной краткости и стройности, на всём протяжении сочинения вполне гладкое, без заметных стилистических дефектов. Для присуждения кандидатской степени признаю работу г. Пятницкого достаточной“.

31) Инспектора Академии Архимандрита Евдокима о сочинении студента *Рижского Константина* на тему: „Родион Путятин, как проповедник“:

„Поучения протоиерея Родиона Путятина выдержали уже 22 издания. Такой успех не выпадает иногда и на долю произведений, вышедших из-под пера даже самых известных писателей. Очевидно, проповеди рассматриваемого автора отличаются большими, так сказать, нестареющими достоинствами. Обозреть проповедническую деятельность

выдающегося русского проповедника, уяснить причины столь глубокого влияния его на людей и взял на себя труд наш автор.

Труд г. Рязского состоит из введения (1–10 стр.) и пяти глав (10–544 стр.). Мы не будем излагать содержание сочинения автора хотя бы даже бегло и кратко, потому что автором сделано всё, что нужно и можно было сделать в данном случае. Им не пропущены почти ни одна мелочь, ни одна подробность. Вместо этого лучше обратим внимание на нечто другое, более важное и ценное.

Среди источников, которыми пользовался автор при составлении своего труда, заслуживает особенного внимания

–196–

один, это „Дневник“ протоиерея Родиона Путятина, впервые открытый автором, а потому совершенно не использованный в литературе. Благодаря этому „Дневнику“ автор проливает новый свет на многие стороны жизни и деятельности проповедника, начиная с годов образования и кончая последними годами его жизни. Многие из этих страниц весьма оригинальны и ценны. Так о семинарском образовании он пишет: „Да, нас не только не учили мыслить, но, напротив, отучали, не давали, запрещали мысль. Не смей своего суждения иметь, вот главное правило, которого мы в Семинарии должны были держаться“ (11–12). Об академическом: „нас не приучали мыслить, а учили сочинять, составлять из чужих мыслей целое, что-нибудь. Как, обыкновенно, мы писали? Тут считаешь, в другом месте, в третьем; подумаешь, посообразишь немного, а иногда и много, долго, и думая, не о том заботишься, чтобы дело сказать, правду, а о том, чтобы правильно сказать, т. е., по правилам риторики сказать. Приучая нас сочинять, отучали мыслить. Не то, что мы боимся высказывать свои мысли, а мы не умеем их высказать, выразить, и не только мыслей своих не умеем высказать, но и мыслить по-своему, так сказать, не умеем, не привыкли“ (27–28). Не на этой мудрости останавливается его духовный взор. Читая живые, проникающие в душу и затрагивающие сердце беседы Спасителя, Путятин говаривал: „что может быть лучше, проще и назидательнее этих бесед; хорошо бы так говорить

каждому проповеднику“ (29). В другом месте Родион Путятин пишет: „читал послания Ап. Павла. Как хорошо, как всё просто, искренно, откровенно, безыскусственно. Вот бы как надо нам писать“ (30). Во время пребывания в Академии у него уже отчасти сложилась та оригинальная гомилетическая теория, которой он держался впоследствии всё время. „Когда я был, – учился в Академии, и тогда ещё я замышлял держаться, главным образом, исторических фактов, примеров, опытов, поучений важных лиц. При окончании курса, поступая на должность, я не оставлял своей мысли. Помню, как читал я Прологи, Четьи-Минеи, отмечал в них, выписывал из них интересное. И на должности то же занимало меня преимущественно. Покупал книги такие,

–197–

в которых описываются опыты, примеры благочестия. Наконец, я положил написать краткие поучения о истинах веры и деятельности из этих исторических опытов“ (30–31). На служение слова он смотрел необыкновенно высоко: „сейчас, пишет он, хотел было я петь Лазаря – приготовить к печати такое поучение, ради которого можно барыш получить... Нет не хочу! Свободна убо тварь познаваюсь. Нет не стоит игра свеч. Если не грех, то всё-таки правды нет. Надобно печатать то, что само за себя постоит, само по себе печати стоит“ (74). Он сам о себе говорит: „Бог сроднил меня с вами (с прихожанами); во всём мире теперь нет людей, которые бы по духу были так близки ко мне, как близки вы; вы теперь для моего духа всё – и предмет забот, и источник утешений; вашим спасением я спасаюсь, ваша погибель и мне грозит гибелью. Моему сану надлежит слово Божие проповедати не точию языком, но пишущей рукою. То моё дело, то моё звание, то моя должность“ (114). Поэтому весьма часто выступал с словом назидания о. протоиерей. „Замечает ли он пороки в обществе, обиды, злоупотребления, неправедный суд, нарушение прав ближнего – это даёт ему повод запретить, обличить, умолить; устрояется ли церковь в приходе, производятся ли выборы на общественные должности, появляется ли эпидемия, распространяется ли раскол, обнаруживаются ли факты невежества,

необразованности – всё он обсуждает просто, с христианской точки зрения. Нет такого маленького события, на которое не обратил бы внимания о. Родион. Покойный преосвященный Муромский Андрей, бывший инспектор Ярославской семинарии, рассказывал, что одно время в Рыбинске было несколько случаев отравления рыбой. Желая предохранить свою паству от несчастных случаев, о. Родион произнёс поучение „о солёной рыбе“, начавши его так: „сегодня, слушатели, я буду говорить о солёной рыбе“. Он сеял семя слова Божия везде и всегда, и в храме, и на стогнах, и в домах, и при божественной литургии, и при браке, и при погребении, и в столах, и после оных. В те дни, когда он служил сам, он почти всегда произносил поучение. „Надобно непрестанно говорить, писал он, непрестанно говорить в Церкви проповеди, всякий праздник. Давно я чувствовал, со-

–198–

знавал эту необходимость. Теперь ещё больше нахожу это необходимым. Люди нынешние забылись, не помнят своих существенных обязанностей. Надобно непременно говорить, говорить. Не знаю, как сказать, как это необходимо, нужно, полезно. И говорить надобно как можно чаще, всегда, при всяком случае, по крайней мере, при больших всех собраниях“. Когда о. Родиону почему либо не удавалось говорить поучение в Церкви, то он искренно об этом скорбел; по крайней мере, в тот период своей жизни, когда он обладал достаточным запасом физических сил и болезнь не сломила его здоровья, он сожалел и скорбел, если в праздник идёт в Церковь без поучения. В своём дневнике в 1861 году он писал: „было время, когда я скорбел, если в праздник иду, бывало, к обедни без поучения. Ныне нет. Отчего? От слабости сил, частью же потому, что не считают нужным эти поучения наши“. Когда ему почему-либо не приходилось долго писать поучения, то это его беспокоило. В дневнике своём он писал: „ныне с беспокойством думаю о том, что я давно не пишу. А как давно? месяца полтора, чуть не два. Правда я думал, затевал, но этим всё и оканчивалось“. Он постоянно думал о планах для поучений; постоянно строил планы для новых поучений. В своём дневнике он почти

ежедневно даёт отчёт о том, что он сделал, что написал, о чём думал. „Всё планы строю, писал он, а построить ещё ничего не построил. И как же что-нибудь построю, когда планы строю. Время всё уходит в черчении то того, то другого плана, а на постройку ничего не остаётся. Хоть что-нибудь маленькое да целое. Думал сейчас о проповеди. Всё не клеится у меня. Отчего? Оттого, что берусь за многое и за разное. Нет одним надобно заняться, одному надобно себя посвятить. Я всё думаю, размышляю, планы строю, хочу, т. е., что-нибудь сделать, и не то, что хочу, а хочется мне что-нибудь сделать, т. е. написать, сочинить. За чем же дело? Мне хочется сделать больше с небольшими трудами. Да, так. И потому не знаю, что мне делать. Большое маленькими силами не делается. И вот я досажую, скорблю, что силы у меня мало. Я готов, рад сделать и маленькое, только хорошенькое: но и это не даётся, не делается“. Или вот ещё пример

—199—

того, какими планами задавался о. Родион. „Нынешний день, пишет он 10 октября 1859 года, я брался говорить о многом: дневное Евангелие готовился изъяснить, или что-нибудь из него; „Отче наш“ хотел начать изъяснять; о необходимости для каждого христианина иметь у себя дома Евангелие и другие Божественные книги; о необходимости для каждого из нас трудиться, делать что-нибудь такое, что могло бы приносить пользу нам и другим. Чем же кончится? Да ничем“. Иногда планы о. Родиона были очень обширны. Он задавался целью написать изъяснение символа веры, молитвы Господней, изъяснить литургию, богослужение, написать общедоступно систему христианского учения. „Чего-чего я в свой век не затевал, писал он, символ веры хотел объяснить, потом литургию, прочие службы и уже написал проповеди две три, после хотел писать беседы на разные манеры. В Рыбинске было много покушений. Кажется всё перепробовал. Чем же всё это кончится? Ужели ничем? Нет, во чтобы то ни стало буду заниматься тем, для чего переплетены начатки христианского учения“ (115–116, 120, 121–124). Не легко давались о. протоиерею поучения, которыми все так увлекались. При

писании поучений ему приходилось много мучиться и страдать. „И самое краткое поучение, говорит он, не малого труда мне стоит; вчера я часа три, четыре всё рождал и десять строк, не больше, написал. Чем же кончилось? Ничем. Да, я всю ночь мучился, не спал по милости приготовления поучения и доходил вчера ночью до совершенного изнеможения. Дорого бы я дал, если бы кто меня избавил от моего труда. Просто я страдал, мучился ужасно. Тяжёлое дело, скорбное дело сочинительство. Сколько одних тревог, сомнений, недоумений, опасений! Вот искушение: 1-й час за полночь, а я не сплю, потому не спится, часа полтора лежал на постели и никак уснуть не могу. Думал о поучении к завтраму: ничего не мог придумать. Отчего эти поучения не даются нам так, без труда? Мало того, что труд для них необходим, нет, надобно... уж не знаю, как сказать, что надобно: измучиться, из сил выбиться, после больших усилий, после долгого напряжения, и всё-таки этого мало. Не напрасно говорят, что для всякого писателя вдохновение необходимо: т. е. необходимо,

–200–

чтобы свыше что-нибудь пришло к тебе, чтобы что-нибудь натолкнуло тебя на мысль. Что меня заставляет заниматься или, вернее сказать, мучиться над поучениями?.. А я в собственном смысле мучусь или мучился над некоторыми“. В тех случаях, когда поучение почему-либо не давалось о. Родиону, он обращался с молитвой к Богу. Вот как он молился после неудачной попытки написать поучение: „всё не то, всё не так. Так что же, так как же? Господи! Вразуми меня, вразуми меня, что я должен говорить. Мне хочется говорить, мне больно, что не умею, не могу говорить, как мне хочется. Ты, Господи, Сам скажи мне, что и как я должен говорить“. Вот ещё: „пошли, Господи, мне мысль какую-нибудь святую, которой бы освятилась и оживилась холодная моя душа и которую я мог бы завтра передать другим, подобным мне“ (126–128). Не легко давались поучения о. протоиерею потому, что он не хотел говорить ничего чужого, ничего шаблонного, ничего непродуманного, невыношенного в своей груди. „Для поучения, пишет он, довольно одной минуты или даже секунды довольно.

Но этой секунды приходится долго ждать, иногда несколько часов, целые сутки и дни. Иногда так ждёшь, ждёшь этой секунды, да и бросишь все и ничего не сделаешь“ (129). После продолжительных забот о проповеди, иногда его осеняло то давно ожидаемое им вдохновение. „Вчера очень довольно писал, говорит он, и ныне после утрени писал, наконец, бросил всё. Так и решил было ничего не говорить. Вдруг пришла одна мысль, давно бывшая в голове, определённая, хоть и весьма неважная, самая простая, обыкновенная; я за перо, и поучение через час готово. Странно, многим очень оно понравилось, А всё-то оно не более четвертинки листа. Ныне я говорил поучение, пишет о. Родион, в котором касался современных военных дел. Поучение не было задумано вчера, а было написано утром, с одного маху; не успел даже прочитать написанное“ (130–131). Прежде чем отдать в печать поучение, он тщательно исправлял его; если же оно оказывалось очень неудачным, то уничтожал его, „Просматривал, пишет он, старый хлам свой. Некоторые, впрочем, одно только, до того приторно, что тотчас разодрал. Препорядочно мучусь я за поучениями. Доселе испра-

–201–

вил их немного. Четыре почти совершенно вновь переделал. Впрочем, придётся, кажется, всякое – вновь почти. Должно быть с первого числа я начал их поправлять. Следовательно, ныне три недели... Доселе занимался рассматриванием своих катехизических бесед – с тем, чтобы послать их в Епархиальные Ведомости. Нет, не стоят того. И потому досаду одну на себя принесло мне это рассматривание. Нет, не годятся. Почему нет в них, почти нет ни одного живого слова? Только живое слово живо и действенно. Одно живое слово лучше тысячи. Да, досаду навели на меня эти беседы. Я продолжаю себя разбирать, разлагать, и хочу всё или все оставить, потому что в них во всех дела мало сказано, а неделя, не к делу очень много, много для одной круглоты речи, для складу, для того только, чтобы читать или слушать было приятно... Нет, видно я не в духе, оттого и своё мне ничто не нравится“ (132). И не один год так трудился выдающийся

проповедник. Последние два года Родион Путятин не мог даже неопустительно посещать богослужение. Но дома у себя он, хотя и больной, продолжал трудиться над своими поучениями. За несколько дней до смерти его видели работающим за письменным столом (144). Не привожу других многочисленных подобных мест из сочинения автора, одинаково интересных по своему содержанию и новизне (172–195 и др.).

Существенных недостатков нельзя указать в сочинении г. Рязского. Автор сделал всё, что можно и нужно было сделать. За немногое лишь можно упрекнуть его. Есть кое-что в его сочинении лишнее (48 стр. 57–80 и др.), по местам наблюдается внешняя, случайная связь между целыми отделами (258–267 и др.). Не всегда и не всюду выдержан у него план, вследствие чего встречаются повторения, изложение однородного материала в различных частях сочинения, смешение разнородного материала в одном отделе (340 сл. 440 сл. 455, 462 сл. и др.). Обзор проповедей со стороны содержания нельзя назвать вполне удачным и полным. Его метод в данной части сочинения нуждается в значительной поправке. В сочинении г. Рязского встречаются досадные описки (1, 8, 37, 40, 41, 48, 63, 66, 69, 74, 90, 95, 125, 138, 146, 149, 164, 282,

–202–

340, 409, 458, 462, 531 и др.), иностранные слова (43, 58, 271 и др.), по местам и стиль нуждается в поправке (50, 52, 158, 163:188). Наконец скорбно, что автор не воспользовался „Дневником“ как должно, просмотрев в нём много весьма ценных страниц и отдельных замечаний.

Г. Рязского за его сочинение признаю заслуживающим степени кандидата богословия вполне. Мало того, настоятельно советую ему немедленно напечатать те части сочинения, которые написаны им на основании новооткрытого „Дневника“. Гомилетический и пасторологический материал, собранный здесь автором, будет весьма ценной новинкой в нашей литературе“.

32) Экстраординарного профессора Алексея Введенского о сочинении студента *Славгородского Николая* на тему: „Учение о прогрессе с христианско-философской точки зрения“:

„Необширное по объёму, сочинение г. Славгородского производит, однако, довольно удовлетворительное впечатление. Исторические справки, хотя и не обильны, но достаточно определённы и приводятся обыкновенно целесообразно. Решение вопроса, хотя и не везде раскрыто с надлежащей убедительностью и одинаково доказательно, однако, в общем проведено в направлении правильном. „Центр тяжести при решении вопроса о прогрессе“, – пишет автор (стр. 170–1), – „нужно перенести с общества на личность. Личность и она только одна стоит в центре истории и движет прогресс. Если в известной части человечества нельзя не отметить прогрессивных успехов культуры, создания общественных идеалов, то это плод деятельности не общества в его целом, а отдельных личностей. Само понятие общества не конкретное, а дискретное. Как таковое, общество состоит из отдельных индивидов, живых личностей. Личность и есть единственно реальное существо, с которым считаются жизнь и наука“. Чтобы жизнь прогрессировала, – рассуждает автор, – индивидуумы должны быть одушевлены лучшими стремлениями и идеалами, а таковы только христианские. Так он подходит к богословскому освещению вопроса и на этом пути вырабатывает формулу прогресса, правда несколько громоздкую, но за то достаточно определённую и

–203–

решительную, а именно (стр. 245–6): „Прогресс есть активный процесс всестороннего духовного совершенствования индивидуума, постепенного приближения конечного к Бесконечному, – процесс, осуществляющийся в определённых материально-социальных условиях, которые, в свою очередь, по мере развития индивидуума и в зависимости от этого развития, подвергаются соответствующим изменениям“. Мысль автора логична, язык выработан, изложение правильно. – Для получения степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно“.

33) Ординарного профессора Николая Заозерского о сочинении студента *Соболева Александра* на тему: „О

церковных наказаниях для лиц духовного и монашеского чина за XVIII век“:

„Основательно выяснив в предисловии (I–XIII), что избранный для сочинения предмет, хотя и был затронут в нашей церковно-исторической и канонической литературе, однако ж заслуживает специального исследования, автор и ставит своей задачей представить таковое.

Для выполнения этой задачи ему предстояло преодолеть затруднения двоякого рода: во 1-х – найтись в обширной массе материала: нужно было время и усердие собрать и изучить его; во 2-х – нужно было суметь расположить его в системе. И должно признать, что автор с полным успехом преодолел оба затруднения. В своём предисловии он говорит между прочим: „мы старались собрать всё, что заключается по данному вопросу в *литературных памятниках описываемого времени*, чтобы по возможности нарисовать полную картину того, что было“ (стр. VIII). Если вместо неудачно употреблённого здесь выражения: „литературные памятники“ поставить более соответственное „законодательные памятники и изданные архивные материалы“, то это заявление автора должно будет признать совершенно верным. Этот юридический и изданный материал автором собран полно и изучен тщательно.

Заслуживает полного одобрения и план, придуманный автором для изложения разнообразного материала, им изученного. План этот прост, целесообразен и придуман самим автором, как об этом свидетельствует следующее его признание:

–204–

„Главную и основную часть сочинения составляет система церковных наказаний XVIII века. Она подразделяется на две главы, из которых первая занимается наказаниями, имеющими для себя оправдание или основу в церковных канонах, а вторая – не имеющими оной. Причина такого несколько необычного деления заключается в самом существе церковных наказаний описываемого времени. Первоначально предполагалось разделить церковные наказания на меры дисциплины очистительной и на меры дисциплины исправительной.

Подобного деления в отношении наказаний держится проф. Суворов. Однако в приложении к XVIII веку это деление оказывается не совсем пригодным: многие из наказаний этого времени с удобством могут быть отнесены и к мерам исправительным, и к мерам очистительным. Отсюда в сочинении будет удержано первое деление. Каждая из этих двух глав в свою очередь содержит несколько отделов. В первой их три: 1) отлучение; 2) извержение; 3) запрещение. Во второй – десять: 1) ссылка в заточение, или в Сибирь; 2) монастырское подначальство; 3) содержание в колодничьей избе; 4) отрешение от должности; 5) перевод с одного места на другое; 6) телесные наказания; 7) штрафы; 8) поклоны; 9) выговоры и отдача под особенный надзор, и 10) наказания, употреблявшиеся в исключительных случаях... Но эти обе главы не исчерпывают всего предмета сочинения. Им предшествует особая часть, посвящённая изложению теоретических соображений автора о характере и целях церковных наказаний XVIII в., о влияниях, под действием коих наказания этого времени приняли одно направление, а не другое, и наконец – о тех основаниях, которыми духовная власть думала оправдать свою карательную систему“ (Предисл. IX–XIII).

По этому плану автор весьма удобно расположил свой разнообразный материал. Его сочинение читается легко и по временам с живым интересом, возбуждаемым яркими описаниями безмерной жестокости некоторых видов наказаний. Но в сочинении есть крупный недостаток, особенно неприятно поражающий читателя своим несоответствием указанным его достоинствам. Этот недостаток – грубый, почти необработанный стиль. Нередко встречаются

–205–

неправильные периоды, грубые, совсем нелитературные обороты речи и отдельные выражения, напр. „будучи считаем“ (стр. 343) „...стерегли целых два солдата“ (стр. 261): как будто могут стеречь 1½ солдата!

Если бы автор взял на себя труд снова тщательно пересмотреть своё сочинение с целью очистить его от подобной

шелухи, которой найдётся в нём не мало, то его сочинение можно бы рекомендовать для напечатания.

Почитаю его вполне удовлетворительным для присуждения автору кандидатской степени“.

34) Исправляющего должность доцента иеромонаха Иосифа о сочинении студента *Соловьева Николая* на тему: „Библейско-исторический пробел 440–175 г. г. до Р. Хр.“:

„Последовательное течение свящ. первоисточника Библейской Истории прерывается, между прочим, крупным пробелом в несколько столетий, границы которого определяются, с одной стороны, событиями конца книги Неемии (обыкновенно, относимыми к 440 г. до Хр.), и с другой – началом событий периода Маккавейского, точнее – выступлением Антиоха Епифана (175 г. до Хр.). Некоторые попытки восполнить этот пробел – употребил ещё Иосиф Флавий, который, впрочем, так же не идёт в данном случае далее воспроизведения пары легендарных событий (каковы – рассказ об Александре Великом и история перевода LXX), крайне слабых, в своих деталях, пред строго-исторической критикой, а главное – заполняющих только лишь ничтожную часть всего громадного пробела. Подобная же попытка в Маккавейских книгах также ограничивается лишь самыми незначительными и, при том, исторически-слабыми или слишком конспективными повествованиями (1Макк1:1–10).

Был ли причиной сказанного указываемый Wellhausen'ом характер времени, неблагоприятный для развития и выступления отдельных личностей, или – что не менее правдоподобно, – не нашлось лица, способного взглянуть на значение складывавшихся и протекавших событий глазами серьёзного историка и увековечить эти события для будущего, – только скудость политических событий и исторических картин за всё время означенного периода, действительно, неприятно бросается в глаза и вызывает немалые за-

–206–

труднения. То же самое заставляет сказать и внутренняя жизнь Иудейства, которая, под тёмным покровом истории, несомненно, шла своей дорогой, указанной Ездрой и Неемией, и так же не нашла себе способного и внимательного описателя.

Не смотря на все эти невыгоды в положении историка, лишённого возможности связать сколько-нибудь прочным звеном порванные нити Библейского повествования, дружная кропотливая работа целого ряда веков успела пролить немало света в эту „долгую тёмную ночь“ на историческом небе Иудейства, „среди которой не блесит ни одной звезды, не светит месяц“. Если внешне-политическая сторона исторической жизни за означенный период так и не обогатилась почти ни одним лишним штрихом, ни одной существенно-важной деталью, по сравнению с первобытной скудостью Флавия, зато по части разработки картины внутреннего состояния жизни Иудейства сделано немало, благодаря тому, что подробности этого состояния даётся возможность устанавливать самым прагматизмом истории, связью и взаимоотношением последующего к предшествующему, и наоборот, а также – и путём извлечения освещающего материала из сведений вообще по истории тогдашнего мира и его состояния.

Задачу – привести в известность существенное, что сделала в данном случае Библейско-Историческая наука, – и ставит себе сочинение г. Соловьева. Насколько не бесплодны были его труды и изыскания для своей области, здесь можно привести в подтверждение и то, что многовековой Библейско-Исторический „пробел“ он „заполняет“ 457-ю страницами достаточно удовлетворяющего, обстоятельного и содержательного материала, основанного на изучении изысканий авторитетнейших исследователей тогдашней жизни Иудейства. Если нельзя, по вышесказанному, вменять в недостаток г. Соловьеву того, что в первой части своего труда (Персидский период) он мало мог привести ценных подробностей внешне- исторического характера, сверх обычной скудости, зато нельзя не поставить ему в похвалу значительного собрания подобных подробностей во второй части (Греческий период). Внутреннее состояние Иудейства, как оно сложилось приблизительно в то время, осо-

–207–

бенно под влиянием реформ Неемии и Ездры, полно и содержательно представляется в I части труда, хотя и путём не

безыскусственного сближения отдельных подробностей, вследствие чего многие из этих подробностей более или менее значительно выходят из пределов отмежёванного периода. Впрочем, вообще при трудности разместить все эти подробности по одним определённым местам их, заключить в строго-определённых границах, – нельзя и этого ставить в особенную вину г. Соловьеву, тем более что воспользоваться ими он должен был в видах большей законченности и полноты своих „глав“.

Для получения степени кандидата богословия сочинение вполне достаточно“.

35) Заслуженного ординарного профессора Василия Соколова о сочинении студента Спасского Алексея на тему: „Анабаптисты. (К вопросу о значении религиозной реформации XVI в. в общем ходе истории западной Европы) “:

„Обширное (XII+516 стр. убористого письма) сочинение г. Спасского представляет собой полное и весьма обстоятельное исследование анабаптизма, т. е. одного из важных и интересных явлений религиозной истории христианского запада. Тем больший интерес представляет это явление, что оно тесно сплетается с одной стороны с историей немецкой религиозной реформации, а с другой – с теми социально- политическими движениями, которые навели ужас на всю Германию, наполнив целые области её огнём пожаров и потоками крови. Задача автора в том и состояла, чтобы определить истинный смысл этого явления, указав его отношение и к реформации, и к социальным движениям.

После краткого введения, состоящего из общих вступительных замечаний и перечня источников и пособий, само исследование г. Спасского распадается на части под следующими заглавиями: „происхождение анабаптизма; сущность, название и вопрос о начале секты анабаптистов: история анабаптистов, разделяющаяся на периоды саксонский, швейцарский и вестфальский или мюнстерский; последующая судьба анабаптистов и, наконец, реформация и анабаптизм в их взаимоотношении и их значение в истории западной Европы“.

Уже по одним этим заглавиям читатель может ви-

деть, что исследуемый автором вопрос взят во всей его полноте и рассматривается в сочинении со всех существенных сторон; знакомство же с самым исследованием убеждает его, что задуманный г. Спасским план выполнен так обстоятельно, что, в общем, труд автора даёт полное и ясное представление о рассматриваемом предмете.

Для осуществления своей задачи г. Спасский добросовестно воспользовался всем тем материалом, который был ему доступен, начиная с основных данных и документов, заключающихся в сочинениях Лютера и Цвингли и в приложениях к исследованиям некоторых позднейших авторов, и продолжая многочисленными трудами Арнольда, Келлера, Бецольда, Эрбкама, Гаста, Газе, Геберле, Готтингера, Ранке, Менделя, Штерна, Рёриха, Вишнякова, Дородницына, Циммермана, Михайлова, Песоцкого и многих других.

С наибольшим вниманием останавливается автор на *истории* анабаптистов, причём эта история подробно излагает все наиболее важные моменты в развитии рассматриваемого явления, старается надлежащим образом выяснить и осветить их в их взаимном отношении и в их зависимости от различных посторонних явлений, представляет иногда весьма удачные характеристики наиболее выдающихся деятелей секты, выясняет существенные особенности её воззрений и, по возможности, приводит эти воззрения в систему. Эта историческая часть исследования, составляющая бóльшую часть всего труда (стр. 55–460), имеет наибольшую ценность и по существу, хотя желательно было бы видеть в ней более цельности и проникновения одной основной идеей, которая менее заслонялась бы фактическими подробностями.

К предмету своего исследования автор относится с увлечением, которое побуждает его иногда доходить и до крайностей. Такую крайность нельзя не видеть напр. в стремлении автора преувеличить значение анабаптизма, поставляя его в прямую связь с некоторыми современными явлениями религиозной жизни (стр. V), а также в чрезмерных

иногда восхвалениях по его адресу (напр. стр. 197, 493 и др.), причём автор сосредоточивает своё внима-

–209–

ние лишь на светлых идеях секты, забывая о том, что эти светлые идеи, благодаря невежеству большинства сектантов и крайнему настроению их вождей, являются искажёнными и доведёнными до чудовищной нелепости.

В частностях исследования г. Спасского можно указать как на недостаток, напр., на то, что иногда автор называет невероятным и недостоверным то или другое историческое положение, не принимая на себя труда указать для того какие-либо основания (стр. 63, 78, 136:167).

Встречаются в сочинении, хотя очень редко, некоторые мелкие ошибки и неточности, напр. на стр. 24, 26, 76 и др., конечно, вполне понятные в обширном историческом исследовании и не умаляющие его достоинства.

Для присуждения автору степени кандидата богословия признаю сочинение г. Спасского, как труд добросовестный, серьёзный и научный, представляющий собой полное и обстоятельное исследование своего предмета, вполне удовлетворительным“.

36) Экстраординарного профессора Алексея Введенского о сочинении студента *Струминского Василия* на тему: „О познаваемости Божества“:

„Не часто, но всё же приходится иногда встречать и отмечать среди обычных студенческих сочинений и такие, в которых из-за философских формул ясно выступает живая личность автора. В большинстве случаев это – сочинения на тему общего характера, не связывающие, следовательно, выражение того, что передумано и пережито их юными авторами в течение долгих учебных годов.

Таково, во всяком случае, сочинение г. Струминского. И именно в этом, – в богатстве, глубине и тонкости *личных дум и религиозно-философских переживаний* автора, – его главное достоинство, сообщающее ему интерес далеко не обычный.

С большой чуткостью к современным запросам мысли, в которых автор обнаруживает далеко не заурядную, даже и для

не-студента, осведомлённость, он делает разведки в прошлом человеческой мысли, дабы оттуда вынести ответы настоящему. Вследствие этого, несмотря на то что тема сочинения никогда, в христианской истории, не переставала служить предметом больших и малых трак-

–210–

татов, он всё же сумел подойти к ней с очень интересных сторон, делающих чтение „диссертации“ очень лёгким.

К достоинствам сочинения нужно отнести также большую начитанность автора в философии, причём он далеко не всегда склонен подчиняться общепринятому и традиционному, но нередко пытается освещать и старые вопросы с новых точек зрения. В этом отношении заслуживает внимания его обширная глава о Канте, в которой он вносит значительные поправки в популярное представление, стремящееся сделать из Канта скептика на практической основе. К сожалению, глава эта, по обилию введённых в неё вопросов, вышла недостаточно отчётливой.

С формальной стороны, сочинение г. Струминского ярко выделяется отдельностью изложения: всё оно есть как бы одна распространённая схема, усвоение которой дело чрезвычайно лёгкое.

Стиль автора местами излишне растянут и словообилён. Ему недостаёт иногда сжатости и логической строгости. Личный элемент, в общем достойный похвалы, не всегда, однако, ставится автором в рамки изложения объективно-научного и нередко заставляет его переходить в тон проповедническо-публицистический. Всё это, конечно, минусы. Но затем всем следует сказать, что лучше иметь пред собой эти минусы, чем бесцветно-безличную, сухую и невыразительную, подбитую общими местами фразу, которую сплошь и рядом приходится встречать в так называемых „кандидатских“ сочинениях.

Степени кандидата богословия автор заслуживает вполне“.

37) Исправляющего должность доцента Сергея Смирнова о сочинении студента *Студенского Аркадия* на тему: „Церковные люди в древней Руси“:

„Сочинение написано по следующему плану: I гл. содержит рассуждение о происхождении института церковных людей; II гл., самая обширная, трактует о составе церковных людей, которых автор делит на четыре группы, и об изменении в составе церковных людей; в III гл. описывается отношение их к епископу.

К своей задаче – „представить полное по возможности
–211–

изображение всех жизненных отношений церковных людей“ автор отнёсся добросовестно. Перечитав главнейшие первоисточники для церковной истории древней Руси, он по крупинке собрал достаточный материал для своей интересной темы. А изучение (по хорошим пособиям) истории древнерусского права помогло автору толково и умело воспользоваться добытым материалом. С похвальной сжатостью, просто, но точно он ведёт своё изложение вопроса – внимательный анализ свидетельств о разных видах церковных людей, не пропуская главных данных, и в общем даёт дельный, иногда совершенно самостоятельный комментарий. В сочинении есть пропуски: не изложена история самого термина „церковные люди“, „церковный человек“, – как он употребляется в древней нашей письменности, опущен целый отдел о материальном положении церковных людей; есть неправильности в плане: при классификации церковных людей „задушные люди“ и „прощеники“ почему-то отнесены к хозяйственному разряду церковных людей, к группе разных епископских слуг; есть отделы, изложенные не достаточно критически и вызывающие не мало возражений, – об „изгоях“; в иных случаях автор только намечает конспект отдела, а не излагает его подробно, таков важный отдел – „изменения в составе церковных людей древней Руси“, другими словами – история церковного ведомства в древней Руси.

И однако, не смотря на всё это, сочинение студента А. Студенского следует признать дельной кандидатской работой“.

38) Ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Тсолакиса Саввы* на тему: „Нравственный

идеал Ап. Павла в сравнении с учением Филона о добродетели“:

„Автор превратил тему в „изложение учения Филона о зле“, причём натуралистическо (?) -пантеистический характер системы Филона хотя и дал полную противоположность теистическим воззрениям Ап. Павла, однако ж ближайшее выяснение этой противоположности не занимает автора. К этому главному недостатку присоединяется не всегда правильная русская речь. Но судя по обширным

–212–

приложениям, представляющим последовательные выписки из сочинений Филона всего, что автор считал относящимся к учению этого философа о добродетели, – г-н Цолакис, по моему мнению, потрудился над предметом в достаточной мере и с достаточной научностью для учёной степени кандидата богословия“.

39) Заслуженного ординарного профессора Григория Воскресенского о сочинении студента *Туницкого Николая* на тему: „Св. Климент Величкий. Его жизнь и литературная деятельность“:

„Обширное (VIII+548+XLI стр.) сочинение г. Туницкого состоит из предисловия, двух частей исследования (по три главы в каждой) и двух приложений.

В предисловии (I–VIII), указав на непосредственную близость и тесную связь жизни и деятельности св. Климента с просветительным делом свв. Кирилла и Мефодия и отметив необычайно широкий план исследования о Клименте, предносившийся Ундольскому, автор определяет задачу своего труда. „Задача настоящего труда – говорит автор – несравненно скромнее. Мы хотим на основании добытых из верных источников фактических данных, проверенных критическим путём, установить важнейшие моменты из жизни и деятельности Климента и представить посильную характеристику его литературных трудов. Разумеется, говоря о Клименте, нельзя не говорить о паннонских житиях, о происхождении славянских алфавитов, об истории просветительного дела первоучителей, равно как и об обстановке, в которой он жил и действовал, но

всего этого мы касаемся лишь настолько, насколько необходимо для цельности представления об избранном авторе и объёме его трудов, а не настолько, насколько того требует важность и сложность самых затрагиваемых вопросов. При такой постановке дела устанавливаемые нами факты и положения могут иметь значение лишь единичных доводов для решения таких более принципиальных вопросов в том или ином смысле (IV–V)“. Сообразно с двояким интересом, какой представляет собой личность Климента, как общественного деятеля и как писателя, труд г. Туницкого разделяется на две половины. „В первой – говорит автор – имеется в виду воз-

–213–

можно полно очертить жизнь и деятельность Климента в связи с всей совокупностью условий, в которых ему пришлось жить и действовать, определить принадлежавшую ему долю личного почина и усилий, приложенных к проведению в жизнь идеи первоучителей, наконец, с подобающей правдой выяснить воздействие внешних влияний и препятствий, которые неизбежно отразились на практическом осуществлении его стремлений. Но так как достоверность наших сведений о Клименте стоит в зависимости от ценности исторического материала, имеющегося в нашем распоряжении, то биографии святителя мы предположим критику древних источников, которые к тому же имеют существенный интерес и для истории деятельности Кирилла и Мефодия. Предмет второй части составляет определение объёма литературной деятельности Климента, приведение в известность разнообразных списков его творений и их филологический и литературный анализ (V–VI)“.

В главе *первой* (1–98) автор даёт обозрение источников для жизнеописания Климента: болгарской и охридской легенд и служб святому. По отношению к болгарской легенде перечисляет издания, представляет историю критической оценки памятника, довольно подробно останавливается на вопросе о принадлежности наличной редакции пространного жития архиепископу Феофилакту, вскрывает лежащие в основе болгарской легенды монастырские летописные записи и делает выводы относительно ценности её фактического материала. По

отношению к охридской легенде отмечает издания, относящиеся к ней учёные труды и принадлежность её XII веку. В конце главы автор устанавливает незначительную ценность церковных служб св. Клименту, как исторического источника.

Глава *вторая* (99–168) посвящена обзору жизни и деятельности Климента до изгнания из Моравии, глава *третья* (169–256) – обзору болгарского периода жизни и деятельности Климента. В частности, в главе второй, сказав о происхождении Климента и посвящении его в священнический и епископский сан, автор даёт картину положения моравской церкви при первоучителях, останавливается на документах, подтверждающих сказания болгар-

–214–

ской легенды о преследовании Мефодия и его учеников и излагает борьбу Климента и его сотрудников с латино-немецким духовенством, борьбу, закончившуюся изгнанием учеников славянских первоучителей из Моравии. В главе третьей автор, после изложения вопроса о славянской письменности в Болгарии до прихода Климента, изображает деятельность его, как миссионера и учителя области Кутмичевицы при князе Борисе и как епископа Велицы при царе Симеоне. Даются сведения о географическом положении той и другой области. Глава оканчивается изложением известий о кончине Климента и его канонизации и о вещественных памятниках, относящихся к св. Клименту.

В главе *четвёртой* (257–361) автор представляет историю постепенного открытия и изучения сочинений Климента, причём подробнее останавливается на „Слове о св. Троице, о твари и о суде“ по рукописи Киевского Михайловского монастыря (№ 490), каковую рукопись автор имел случай видеть и рассматривать на месте. Затем автор останавливается на вопросе о принадлежности Клименту паннонских житий Кирилла и Мефодия, кратких проложных поучений и слов, усвояемых Клименту, по-видимому, без достаточных оснований некоторыми учёными. В заключении главы автор довольно подробно говорит об участии Климента в реформе славянского письма.

Глава *пятая* (363–442) посвящена обозрению списков и редакций поучений Климента. О каждом из пятнадцати поучений речь ведётся отдельно. Автор имел возможность непосредственно познакомиться с списками поучений Климента в московских и киевских библиотеках, остальные списки он вносит в свой перечень по описаниям рукописных собраний. Затем дано место замечаниям о языке произведений Климента со стороны звуков, форм грамматических и лексических особенностей.

В главе *шестой* (443–548) автор говорит о характере и источниках сочинений Климента: поучений и похвальных слов. Представив кратко состояние современной проповеди в Византии и степень её влияния на Климента, автор отмечает поучения, написанные по западным образцам, устанавливает связь их с Фрейзингенскими статьями и

–215–

западными гомилиями. По отношению к похвальным словам автор указывает составные части их и источники. Свои замечания об источниках и характере сочинений Климента автор резюмировал кратко в шести положениях. В заключение главы автор представил сличение некоторых текстов Св. Писания, встречающихся в проповедях Климента, с древнейшими славянскими списками библейских книг.

Из двух приложений в первом (I–XXXIII) дан текст сочинения Климента: „Глѣ ѿ сѣѣнѣ трѣци. и ѿ соудѣ. сотворено климентомъ“ (по рукописи Киевск. Михайл. мон. № 490, XVв., лл. 56–63) с разночтениями из четырёх списков, и во втором (XXXV–XLI) „Климента ѿппа похѣ сѣмѣ мѣнкѣ дмитрію“ (по рукописи Волокол. б. XV в. № 193, лл. 291–294).

Таково содержание рассматриваемого сочинения. В главе четвертой (273–274) автор вслед за проф. Лавровым приводит доказательства принадлежности Клименту похвалы 40 мученикам из словарного материала сохранившейся рукописи. Но, конечно, здесь имеют силу выражения характерные, наряду с которыми приводятся и слова так сказать безразличные. Притом сходства выражений не всегда могут иметь решающее

значение. Так и в характеристике редакций поучений Климента приводятся иногда примеры разностей языка неважные, – На стр. 434 и 437 автор говорит: „благодеть – более древнее, чем благодать“, „въскрешение – старше, чем въстание“ и т. д. На самом деле такие формы и слова всего более важны как показатели различных южнославянских и русских говоров, отразившихся в тех или иных списках поучений Климента. Сравнительная же древность этих и подобных слов и форм и относительна, и проблематична. – На стр. 385 автор отмечает в одной рукописи „употребление с вм. з: сдравъ.“ В интересах самого автора не лишне было бы заметить, что такое написание (собственно: съдравъ) и древнее и правильное, согласное с этимологией этого слова. – Не лишне было бы также приводить под строкой русский перевод иногда довольно пространных выдержек из греческих и латинских памятников.

Сочинение г. Туницкого отличается многими существенны-
–216–

ми достоинствами; полнотой, так как рассмотрены в большей или меньшей степени все намеченные стороны избранного им предмета, основательностью в пользовании источниками и в раскрытии мыслей, последовательностью, систематичностью и так сказать симметричностью исследования. Автор насколько мог обращался к рукописным материалам. Кроме рукописи Киевского Михайловского монастыря № 490, автор пользовался и многими другими рукописями доступных ему библиотек (академической, лаврской и московских), в которых хранятся многочисленные списки тех или иных сочинений Климента. Обширный материал сочинения автором хорошо усвоен и тщательно обработан. Автор обнаружил основательное знакомство как с источниками биографии Климента и его сочинениями, так и с различными взглядами и мнениями учёных, начиная от древних до новейших. В отношении к мнениям учёных, нередко взаимно противоречащим, автор проявил достаточно и находчивости, и оригинальности. Сочинение написано ясным правильным языком, от иностранных слов почти совсем свободно.

Для получения кандидатской степени признаю сочинение г. Туницкого вполне удовлетворительным“.

40) Экстраординарного профессора Василия Мышцына о сочинении студента *Успенского Константина* на тему: „Ascensio Isaiae Uatis. Историко-критический очерк“:

„В начале сочинения (стр. I–XLV) автор даёт русский перевод апокрифа, сделанный им с латинского текста издания Дилльманна. К переводу присоединены краткие критические примечания (стр. XLV–LXXXVI). В главе первой автор говорит об изданиях текстов, редакции, оригинале и названии памятника. Во второй главе, анализируя апокриф, автор в общем признаёт взгляд Дилльманна на происхождение апокрифа. В третьей главе, рассуждая о первой части памятника, об иудейском апокрифе („мученичество Исаии“), автор приводит свидетельство Оригена о нём, намечает процесс образования предания о мученичестве Исаии и указывает время происхождения иудейского апокрифа не позднее 2 века по Р. Хр. Язык оригинала по нему вероятнее всего арамейский. Обследуя в четвёртой главе вторую часть апокрифа – христианский апок-

–217–

риф (Видение Исаии), автор делает экскурсии в талмудическую и гностическую литературу. Находящиеся в этом апокрифе учение о семи небесах, хотя в основе имеет иудейское учение, встречающееся в Талмуде, книге Эноха и в Завещании 12 патриархов, однако одухотворено здесь христианским пониманием. Сравнивая его с гностическим учением, автор ставит в историческую связь с ним и само происхождение апокрифа. В пятой главе автор говорит об окончательной редакции всего апокрифа, а в шестой о дальнейшей судьбе его.

Предмет исследован автором весьма полно. Он воспользовался всем материалом, какой нашёл в нашей библиотеке, привлекая его из разных областей, талмудической, патристической и апокалипсической. Автор рассуждает дельно и здраво. В нём видна способность к исторической критике. Благодаря ей и изучению предмета по первоисточникам, автор судит самостоятельно, устанавливая иногда свои взгляды. Мы

от души желаем, чтобы этот серьёзный учёный труд, носящий на себе все признаки работы опытного, осторожного исследователя, появился в печати. Предварительно мы рекомендовали бы автору сравнить древние славянские рукописи, находящиеся в Москве с их печатными изданиями, отметить все варианты славянского текста в критических замечаниях и ознакомиться с изданием Charles R., вышедшем недавно и не бывшем у автора под руками. Для получения же кандидатской степени сочинение автора и в настоящем своём виде вполне достаточно“.

41) Ординарного профессора Николая Заозерского о сочинении студента Успенского Михаила на тему. „Организация епархиального суда в XVIII веке“:

„Небольшое (1–235) сочинение автора представляет собой цельную, тщательно обработанную монографию на данную тему.

Организация епархиального суда XVIII в. в нём изображена во всех деталях основательно, сжато и живо. Но не этот описательный элемент только делает привлекательным труд автора, не менее усилий автор употребил на то, чтобы осветить изображаемое им историческое явление, каковым выступает в церковной истории епархиальный

–218–

суд, прагматически – выяснить, каким образом этот суд являлся с такими именно, а не иными своими характерными чертами. Эту задачу своего труда автор сам поставил на вид, поместив в качестве эпиграфа к первой главе сочинения следующие слова Кавелина: „Изучить исторически какое-нибудь явление, значит выяснить – из каких явлений оно возникает, по каким законам изменяется, в каких формах совершается“ (стр. 12). И эту задачу свою автор исполнил безукоризненно. Из его сочинения можно не только узнать, каков был в XVIII в. епархиальный суд, но и понять, почему он был именно таков...

Содержание сочинения располагается по следующему плану:

Исходным пунктом для автора служит ясно, по крайней мере *de jure*, установленное различие ведомств суда

духовного и гражданского по предметам, а не по лицам. Это явление, по совершенно верному выражению автора, было „завершением длинной восьми-вековой эпопеи разграничения ведомств между государственным и духовным судом“ (стр. 1–2). Этот факт громадной по своим последствиям важности и служит побуждением исследовать вопрос: „что же после него судилось в епархиальном суде, какие дела каких лиц? – иначе – вопрос о компетенции его“ (стр. 4).

„Но перемены, свойственные этой эпохе (т. е. началу XVIII в.) отразились не на одной только указанной области епархиального суда, но коснулись судоустройства и даже судопроизводства“ (стр. 5): отсюда естественно намечается содержание 2-й главы: подробный обзор епархиального судоустройства, и 3-й – епархиального судопроизводства.

Глава 4-я, обозначенная не вполне ясной рубрикой: „Конкретный обзор епархиального суда по предметам епархиальной подсудности“ (см. оглавление), имеет своей задачей – как можно судить по её содержанию – представить фактическое оправдание теории епархиального суда, начертанной в предыдущих главах, заимствованное из судебной практики XVIII века. Точнее и проще эту главу можно обозначить так: образцы церковно-судебных процессов XVIII в. по различным предметам церковной подсудности.

Надобно признать, что эта последняя глава, при всех
–219–

усилиях автора, оказалась слабее предыдущих, но это произошло по обстоятельствам совершенно независимым от автора, именно по отсутствию достаточного изданного материала церковно-судебной епархиальной практики: что нашёл автор в доступных для него изданиях – тем он воспользовался. Дополнить же скудость изданного можно единственным путём – самостоятельным собиранием рукописных материалов, хранящихся в архивах наших духовных консисторий. Но это, конечно, уже выходит за пределы занятий студента IV-го курса в деле составления кандидатской диссертации. Признаю сочинение достойным высшего

кандидатского балла и нахожу возможным дальнейшую обработку его для соискания магистерской степени“.

42) Заслуженного ординарного профессора Александра Беляева о сочинении студента *Фигуровского Ивана* на тему: „Учение Святого Иоанна Златоуста об Иисусе Христе“:

„Святой Иоанн Златоуст знаменит, как величайший церковный проповедник, толкователь Писания и нравоучитель. Но догматических сочинений у него почти совсем нет. Этим отчасти объясняется отсутствие исследований о догматическом учении Златоуста не только в России, но и на Западе, изобилующем богословскими сочинениями всякого рода. Между тем в истолковательных и нравоучительных церковных беседах или гомилиях, равно как и в прочих сочинениях Златоуста рассеяно множество догматических мыслей и сделать свод его разъяснений о догматах представляет труд полезный и благодарный,, если принять во внимание, что мысль и слово этого вселенского учителя, какого бы предмета они не касались, изобильно изливались мёдоточными струями, по выражению церковной песни.

Само собой понятно, что Иоанн Златоуст своими вдохновенными речами тем чаще возводил умы и сердца слушателей к созерцанию истин христианской веры, чем важнее эти последние. А что же может быть важнее для христианина учения о самом Основателе христианства Иисусе Христе? Златоуст оставил нам беседы на Евангелия от Матфея и Иоанна, на книгу Деяний Апостолов и на послания Апостола Павла, т. е., на те книги, в которых описана жизнь Иисуса Христа и раскрыто учение о Христе как Его

–220–

Самого, так и апостолов. Поэтому Златоуст имел множество случаев говорить об Иисусе Христе.

Систематическое изложение его учения об этом важнейшем предмете богословия и составляет главную задачу труда Ивана Фигуровского. Эту задачу он выполнил прилежно и вполне удовлетворительно. Его обширное сочинение, кроме введения, распадается на шесть глав. В первой главе он дал краткий очерк истории христологии до Златоуста, руководствуясь

несколькими церковно-историческими и петрологическими трудами русских учёных. Во второй главе раскрыты мысли Златоуста о важности, необходимости, непостижимости и обстоятельствах воплощения Бога и о возможности спасения человека через воплощение Бога. В третьей главе пространно изложено учение Златоуста о Божестве Иисуса Христа, а в четвёртой столь же обстоятельно сообщено учение его о человечестве Иисуса Христа. В пятой главе предложено учение Златоуста об единстве лица воплотившегося Бога-Слова. В шестой главе дана оценка христологии Златоуста.

При выполнении основной своей задачи – систематического изложения учения Златоуста о Христе – г. Фигуровский не имел каких бы то ни было руководственных пособий; а, имея под руками сочинения Златоуста, сам извлёк из них материал, распределил его на отделы и изложил в системе. При изложении он большей частью приводит собственные слова Златоуста, разъясняя в потребных случаях смысл их, указывая, напр., ереси, против которых направлены слова Златоуста и т. п. Сочинениями Златоуста г. Фигуровский пользовался в русском переводе, но обращался также и к подлинному тексту их в Патрологии Миня. Как по полноте и обилию извлечённого им из сочинений Златоуста материала, так и по обработке его и систематизации сочинение заслуживает полного одобрения. Гораздо менее обстоятельна собственно критическая часть сочинения, заключающаяся в краткой последней главе его. Тема и не требовала оценки Златоуста как богослова, или как церковного оратора, или как толкователя Писания, или как нравоучителя и проч. Но достоинство и значение сочинения много повысилось бы, если бы автор его написал обстоятельную и подробную, а не общую, оценку того

–221–

самого учения Златоуста об Иисусе Христе, изложением которого наполнено почти всё его сочинение. Быть может, это и не особенно трудно было сделать, но для этого не достало времени. Изложено сочинение вполне научно и литературно. Мы заметили только немногие неточности, как напр. выражение „воплощение Христа“ (55 и 77 стр.).

Степени кандидата автор труда вполне достоин“.

43) Заслуженного ординарного профессора Александра Беляева о сочинении студента *Фиолетова Сергея* на тему: „Богословское учение и естественно-научные мнения о смерти человека, её происхождении и значении“:

„В первой главе своего сочинения г. Фиолетов из общераспространённого факта, что все люди боятся смерти, делает вывод, что смерть в человеческом роде есть явление не необходимое, случайное, неестественное и ненормальное. Во второй главе он рассуждает о происхождении смерти и раскрывает, каково было отношение к ней в Ветхом Завете, в язычестве и христианстве. Третья глава посвящена изъяснению значения смерти. Четвёртая глава содержит изложение и разбор естественнонаучных мнений о смерти человека.

При раскрытии богословского воззрения на смерть г. Фиолетов руководствовался преимущественно учением святых отцов. Но как в богословской, так и в естественно-научной части сочинение его не есть только сборник мнений, не есть только компиляция, а представляет попытку осмыслить и осветить вопросы о смерти, кстати сказать, очень трудные, если не довольствоваться готовыми ответами.

Степени кандидата автор сочинения достоин“.

44) Исправляющего должность доцента Ильи Громогласова о сочинении студента *Цветкова Сергея* на тему: „Влияние реформ Петра Великого на судьбу русского раскола“:

„Под вышеприведённым заглавием г. Цветков представил исследование, состоящее из небольшого, с обычным в подобного рода работах содержанием, введения и пяти глав. Из них первая (стр. 1–36) имеет характер подготовительный: в ней представлен краткий очерк состояния раскола „до того времени, когда Пётр Великий своими руками крепко захватил бразды правления полуазиат-

–222–

ской и полуюропейской русской державы“. Автор показывает здесь, как старообрядческий раскол в указанный период своего существования, не переставая быть в основе своей явлением церковно-религиозным, не восставая против

государственных учреждений и порядков, постепенно теряет, однако, „солидарность с правительством, доверие к нему, уважение к его авторитету“. Во второй главе (стр. 37–101), вместе с обзором петровских реформ и нововведений, автор старается выяснить то впечатление, какое должна была произвести на русский народ ускоренная ломка старых, веками выработанных порядков и отношений ради подражания иноземным образцам. В качестве показателей этого впечатления взяты народные легенды о царе Петре и толки о нём, как об антихристе, бывшие „крайним развитием отрицательных взглядов на петровские реформы, последним ответом на них“. Глава третья (стр. 102–133) выясняет те точки соприкосновения, которые сближали протест против петровских реформ с расколом и открывали возможность их объединения, следствием чего был усиленный рост раскола в царствование Петра В. и широкое распространение его последователей, колонизировавших окраины и даже уходивших за рубеж. В главе четвёртой (стр. 134–229) исследуется влияние петровских реформ на осложнение самой доктрины раскола и на изменение его основных начал. Сущность этой перемены указывается в том, что „начав с старой веры, он (раскол) отстаивает теперь старые порядки государственной и общественной жизни и вооружается против новых. Изменяется вследствие этого самый характер раскола, так как он из чисто церковной сферы переходит в гражданскую. Вместе с тем в нём развивается направление противо-правительственное и даже в известном смысле (?) противогосударственное“. Раскрывая эту мысль, автор останавливается, с одной стороны, на некоторых новых положениях раскольнической доктрины (учение о царе Петре, как антихристе, о немолении за царя), с другой – на фактических проявлениях раскольнического протеста против мероприятий власти государственной (поносные слова и подмётные письма, карикатуры на Петра, народно-раскольнические бунты, самоистребление в расколе

–223–

бегство и укрывательство) и в заключение приходит к выводу, что лишь благодаря реформам Петра Великого могли

образоваться в расколе толки, которые „ставили свои противогосударственные отношения на степень доктрины“. Последняя глава (стр. 230–271) говорит о влиянии реформ Петра Великого на „развитие внутренней жизни в расколе“. Автор понимает, во-первых, образование нескольких, централизовавших вокруг себя раскольническое население, старообрядческих общин с своеобразным укладом жизни в них; во-2-х, приведение самой раскольнической доктрины в систему, ставя то и другое в зависимость от новых условий жизни раскола, созданных реформами Петра и изменившимися отношениями правительства к раскольникам.

Как видно из представленного краткого очерка содержания рассматриваемой работы, автор очень обдуманно наметил путь для своего исследования, дающий возможность обнять его предмет с совершенно достаточной полнотой. Правда, ему не везде удалось строго выдержать свой хорошо задуманный план, и распределение материала в частностях, преимущественно во второй половине сочинения, может по местам давать повод к возражениям: при некоторых перестановках возможно было бы дать больше стройности изложению и избежать ненужных повторений. Думается, что сам автор, более свободно располагая временем, легко устранил бы недочёты подобного рода, неизбежные при срочной и спешной работе. То же самое нужно сказать относительно случая ошибочной цитации (стр. 5), а также и некоторой шероховатости слога, замеченной в двух-трёх местах. Не смотря, однако, на эти дефекты, сочинение в целом вполне убедительно свидетельствует о том, что г. Цветков, при серьёзном интересе к предмету своего исследования и внимательном изучении относящихся к нему материалов, владеет вполне удовлетворительной подготовкой к учёной работе и достаточно выработанным литературным языком. Степени кандидата богословия считаю его вполне достойным“.

45) Экстраординарного профессора Анатолия Спасского о сочинении студента *Чанишвили Георгия* на тему: „Отношение Грузинской церкви к Армянской“:

–224–

„В предисловии к сочинению (I–XXXVIII) автор даёт общую характеристику современного состояния изучения грузинской истории, указывает на скудость, неразработанность и противоречивость её источников, определяет задачу своей работы и рассматривает четыре наиболее важных для его вопроса древнегрузинских памятника, недавно изданные. Первая глава (1–96) ведёт речь об отношениях Грузии и Армении за IV–VI вв., – эпоху мира и согласия между обоими народами, основанного на географическом соседстве, единстве политических интересов и скреплённого, затем, принятием христианства. Здесь автор излагает историю распространения христианства в Грузии, доказывает независимость обращения грузин от армян и определяет время и обстоятельства учреждения в Грузии автокефальной церкви. Единство, проникавшее отношения грузинской и армянской церкви за эту эпоху, сказывалось в постоянном общении их членов, в почитании общих святых, в соборах и пр. Конец главы занимается вопросами о степени влияния армянства на происхождение грузинского алфавита и переводы Св. Писания, святоотеческой и вообще церковной письменности. Во второй главе обследуется история религиозных споров между Грузией и Арменией по поводу определения Халкидонского собора и вызванный ими окончательный разрыв грузинской и армянской церквей. Объясняя причины отпадения армян от союза с вселенской церковью, автор основательно видит их не столько в ложном истолковании ими терминологии Халкидонского определения, как это принято думать, сколько в политических условиях и национальных стремлениях Армении. Ту же точку зрения он применяет отчасти и к грузинской церкви. Третья глава (191–270) обзревает отношения грузинской и армянской Церквей, как они сложились после окончательного их разрыва; здесь же даётся очерк грузинской полемики против армян и перечисляются догматические и обрядовые заблуждения их. Сочинение заканчивается четвёртой главой (271–339), содержащей в себе изложение попыток грузинской церкви к присоединению армян к православию и причины их неуспешности.

Для своей работы автор воспользовался учёной литературой по истории Грузии и Армении, существующей на рус-

–225–

ском, грузинском и французском языках, поскольку она, вследствие дороговизны и редкости некоторых изданий, была доступна ему, и добытый отсюда материал дополнил данными, заимствованными отчасти из некоторых рукописей, хранящихся в Тифлисском церковном музее и лично рассмотренных автором, главным же образом из ново-изданных памятников грузинской письменности, но ещё не использованных в применении к изучаемому им вопросу. Его сочинение, не смотря на скудость и запутанность сохранившихся сведений, даёт довольно полный и последовательный очерк взаимных отношений грузинской и армянской церквей, причём изложение фактов в нужных случаях сопровождается надлежащим выяснением их причин и следствий. В особую заслугу можно поставить автору то, что он чужд той ложно-патриотической тенденции, – не редко наблюдаемой в трудах грузинских учёных, – которая во всех известиях армянской историографии касательно Грузии усматривает одну сознательную ложь. В этом пункте суждения автора сдержанны и осторожны. Язык сочинения, за малыми исключениями, вполне литературный.

Для получения степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно“.

46) Исправляющего должность доцента Ильи Громогласова о сочинении студента *Чернявского Александра* на тему: „Протопоп Иоанн Неронов. Его жизнь и деятельность“:

„Вышеприведённое заглавие даёт читателю право ожидать исторической монографии, написанной по плану, обычному для этого рода учёных работ. Такое ожидание не оправдывается, однако, действительным составом и содержанием рассматриваемого сочинения. Здесь мы напрасно стали бы искать, напр., вступительного очерка, знакомящего с источниками и пособиями для данной работы; само исследование, не смотря на его довольно значительный объём, не распределено на отделы или главы, соответственно

различным периодам жизни изучаемого лица или различными сторонам его деятельности, а представляет сплошное повествование, переходящее иногда в простой хронологический перечень фактов, прерываемый более или менее обширными отступлениями, имеющими не одинаково близкое

–226–

отношение к специальному предмету исследования. Одно из таких отступлений, выделенное, правда, в особое приложение, трактует на пространстве 124 страниц об актах собора 1654 г. и о предисловии к Служебнику 1655 г.; между тем о сочинениях самого Ивана Неронова автор ограничивается лишь немногими замечаниями, сделанными как бы мимоходом и во всяком случае недостаточными. Такой состав и внутренний распорядок сочинения нельзя, конечно, не признать крупным его недостатком, избежать которого можно было тем легче, что исследования с аналогичным предметом и содержанием уже имеются в нашей исторической литературе.

Но указанный формальный недостаток сочинения с избытком искупается его внутренними достоинствами, которые заставляют отозваться о работе г. Чернавского в целом с решительной и большой похвалой. Можно сказать с полной уверенностью, что в срочной студенческой работе не часто встречается такое серьёзное знание своего предмета, – знание не показное, выражающееся в громоздкой цитации, а настоящее, дающее себя чувствовать почти на каждой странице исследования самостоятельностью взглядов автора, вескостью и основательностью высказываемых им положений и мнений. Это не шаблонный продукт трудолюбивого компиляторства, с робкими и неуверенными попытками самостоятельных частичных изысканий; в данном сочинении мы имеем действительно учёную работу, хотя лишь в эскизе, не получившем законченности и соразмерности в отдельных своих частях. Но и сама эта формальная неупорядоченность сочинения, при ближайшем знакомстве с ним, говорит в пользу автора: чуждый наклонности к показной эрудиции, он сознательно уклоняется от подробного воспроизведения готовых результатов чужих работ (стр. 339), всё своё внимание

направляя на разработку тех вопросов, которые оставались ещё не выясненными или, по его мнению, нуждались в новом пересмотре. Вот почему всё исследование приняло вид неравномерно разработанных очерков о личности Неронова и современной ему эпохе, вставленных в рамки краткого хронологического перечня главнейших фактов жизни и деятельности названного лица. В этих очерках мы на-

–227–

ходим ряд смелых попыток произвести пересмотр некоторых ходячих, поддерживаемых весьма авторитетными именами, мнений и дать новое освещение некоторым тёмным сторонам никоновского исправления церковно-богослужебных обрядов и книг. Правда, далеко не все положения автора могут быть признаны вполне убедительно им обоснованными; но, независимо от их фактической достоверности, в самом способе их обоснования им обнаружено так много знакомства с историческими материалами и с истинно научными приёмами их исследования, что ради этих качеств можно без ущерба для справедливости не ставить в большую вину некоторой поспешности выводов в одних случаях (стр. 415–416) и излишней резкости отзывов об исторических деятелях г. современных учёных исследователях в других. Присоединив к вышеуказанным достоинствам данного труда яркость и живость изложения, а к недостаткам неприятную склонность автора к вульгарным выражениям и словам („напакостить“ – стр. 58, „якшаться“ – стр. 124 и т. п.), в окончательном выводе я нахожу возможным признать сочинение г. Чернявского очень хорошей диссертацией на кандидатскую степень, а его самого – вполне достойным этой степени и способным к дальнейшему научному труду“.

47) Исправляющего должность доцента Сергея Смирнова о сочинении студента *Чулкова Павла* на тему: „Гавриил Бужинский“:

„Сочинение распадается на четыре главы: I. содержит начальные биографические данные о Гаврииле, II. охватывает Петербургский период его деятельности, III. проповеднические труды, IV. деятельность Гавриила в сане епископа рязанского.

Изучив не только проповеди самого Гавриила Бужинского, недавно изданные проф. Петуховым, но и главнейшую литературу, относящуюся к его времени, автор составил обстоятельную монографию об избранном им для исследования сотруднике царя Преобразователя: его биографию, довольно полный очерк его литературных трудов и картину общественной деятельности трудолюбивого Гавриила. По всему видно, что положено не мало сил и труда для

–228–

написания этого обширного сочинения (974 стр.), что автор работал с любовью к взятому вопросу и в особенности к самому изучаемому лицу. Но, к сожалению, сочинение не свободно от серьёзных недостатков. Прежде всего автор пристрастен к Гавриилу: является не объективным исследователем его дел и писаний, а поклонником его, – отсюда панегиристом и апологетом. Это было бы и понятно, и простительно для молодого автора, но указанный недостаток присущ его работе в очень значительной, уже непростительной степени. Например, он называет Гавриила „великим“ как проповедника, как учёного и как общественного деятеля (664, 947:973). Описывая одну проповедь Гавриила, автор так представляет её убедительность: „от одной характеристики (развращённого петербургского общества) можно возненавидеть этот порок и чистому от него навсегда остаться чистым, а виновному исправиться“ (614). Возвышая нравственную личность изучаемого деятеля, он несправедливо осуждает других сотрудников Петра из духовенства, как интриганов и честолюбцев, и тем самым объясняет их известность в исторической науке (см. введение). Автор защищает Гавриила в его неумеренном панегиризме относительно Петра, хотя сам же однажды сознаётся, что в проповедях Гавриила встречаются „кощунственно преувеличенные восклицания“ (814). Далее, некоторые отделы сочинения страдают крайностями и преувеличениями. Такова характеристика религиозно-нравственного состояния русского общества времени преобразований. Автор договаривается до того, будто „от (русской) церкви в то время осталось только имя“, будто у неё

„было отнято даже каноническое право и право следить за исполнением догматов“ (sic! 407:414). Но главный недостаток сочинения в стороне литературной. Оно очень растянуто. Без малейшего ущерба для его содержания, а вероятнее – для положительной выгоды, можно было изложить его в два раза короче. Теперь же правильные мысли и дельные суждения приходится искать в потоке многословия. Пространно излагая, автор в то же время старается выразиться как можно помудрёнее и не замечает, когда его речь становится напыщенной и перестаёт быть складной. Эти стилистические недостатки, соединяясь вместе,

–229–

дают положительно литературные курьёзы, которых не мало в сочинении студента Чулкова. „Двадцатилетним юношей, в полном, высшем расцвете молодых умственных и физических сил, с жаждой деятельности, с неудержимым стремлением быть полезным церкви и обществу, вышел Гавриил победителем из гостеприимного храма высшей науки“ (72). „Цель задачи Гавриила была исправить или изменить кое-что в чине“ избрания и рукоположения епископа (266). „Проповедь эта ... обличает в проповеднике умение вовремя ударить по струнам внутренней лиры и получить желаемый мелодичный аккорд“ (642). Встречается выражение „триумфальное шествие к престолу Праведного Судии“ с „лучезарным венцом мученика“ (875). Следующими словами описывается преобразовательная деятельность Петра. „С лихорадочной поспешностью он торопится наверстать беспечно потерянное прошлое, встряхнуть дремавшую Русь, сообщить ей жизнь, силы, захватить в свои объятия и вместе с ней, помогая ей, бежать к свету, к жизни, к действительной жизни человечества, всё узнать, всему научиться, чувствовать себя равным с другими, по праву считать себя венцом творения, царём видимой природы“ (299).

С сожалением отмечаем литературные недостатки, испортившие работу студ. Чулкова. Недостатки эти не смотря на трудолюбие и полную добросовестность автора заставляют признать его сочинение только хорошим“.

48) Ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Шестова Александра* на тему. „Вторые узы Апостола Павла“:

„Небольшое, но содержательное сочинение г-на Шестова представляет основательно продуманный, обстоятельно составленный и отчётливо изложенный реферат о внимательно и всесторонне им изученной новейшей иностранной (немецкой) литературе касательно вторых уз Апостола Павла и тесно с этим вопросом связанных исследованиях исторической ценности, относящихся к данному предмету, новозаветных апокрифов. За исключением некоторых немногих частных, требующих исправления и проверки (Юст *Тиверий*? – цитации первоисточников по литературным пособиям, – отсылки читателя за нужными подробно-

–230–

стями к иностранным исследователям, напр. Цану и под.), прекрасная работа автора была бы весьма полезна для русской богословской литературы и, как кандидатская диссертация, заслуживает полного одобрения“.

Справка: 1) Устава духовных академий – а) § 132: „По окончании испытаний на каждом курсе составляется Советом список студентов по успехам и поведению. При составлении списка на четвёртом курсе принимаются во внимание успехи студентов за всё время академического образования“. б) § 135: „При окончании полного академического курса студенты академии удостоиваются степени кандидата богословия и звания действительного студента“, в) § 136: „Студенты академии, оказавшие за весь четырёхлетний курс отличные успехи и представившие сочинение, признанное Советом удовлетворительным для степени магистра, утверждаются в степени кандидата, с правом получения степени магистра богословия без нового устного испытания, но удостоиваются этой последней степени не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом сторонних лиц (коллоквиуме)“, г) § 137: „Студенты, оказавшие в течение четырёхлетнего курса очень хорошие и хорошие успехи и представившие при окончании

курса удовлетворительное для степени кандидата сочинение, утверждаются в этой степени. Но для получения степени магистра они должны выдержать новое устное испытание по тем предметам, по коим не оказали успехов, соответствующих сей степени, и представить новое сочинение“, д) § 138: „Студенты, оказавшие в течение академического курса посредственные успехи и не представившие сочинения на степень кандидата или представившие сочинение неудовлетворительное для сей степени, получают звание действительного студента“, ж) § 139: „Если получивший степень кандидата за весь четырёхлетний курс оказал отличные успехи в науках, но не удовлетворил требованиям относительно сочинения на степень магистра, или если представил сочинение, заслуживающее сей степени, но не оказал успехов, соответствующих оной, то, при искании такими лицами степени магистра, Совет не требует от первого из них нового устного испытания, а от последнего но-

–231–

вого сочинения“, з) § 140: „Применительно к сему Совет поступает и при искании действительными студентами степени кандидата“. 2) Правил касательно значения неудовлетворительных баллов по ответам и сочинениям студентов академии – а) § 1: „В случае получения студентом на каком-либо сочинении, за какую-либо из проповедей, или на устных испытаниях по какому-либо предмету балла ниже 3, но не ниже $2\frac{1}{2}$, считать этот балл удовлетворительным для степени кандидата лишь в том случае, когда средний балл по сочинениям и ответам будет равняться баллу не ниже 4“. б) § 2: „Получивший в течение академического курса по одному какому-либо предмету балл ниже $2\frac{1}{2}$, но не ниже 2, или по двум предметам – $2\frac{1}{2}$, по окончании полного курса удостоивается звания действительного студента с правом на получение степени кандидата богословия при окончании курса или в продолжение следующего учебного года под условием удовлетворительного ответа на новом устном испытании (причём балл должно получить не ниже 4), если неудовлетворительный балл поставлен за устный ответ, или по

представлении удовлетворительного сочинения (причём балл должен быть получен не ниже 3), если неудовлетворительный балл был поставлен за сочинение. *Примечание.* Право подвергаться испытанию предоставляется всего один раз“. 3) По § 81 лит. б п. 10 устава духовных академий „присуждение звания действительного студента и степени кандидата“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: I) Окончивших полный академический курс студентов:

- 1) Малевича Анатолия,
Туницкого Николая,
Зеленцова Ивана,
Струминского Василия,
5) Успенского Константина,
Шестова Александра,
Спасского Алексея,
Воскресенского Ивана,
Алмазова Михаила,
10) Головачева Потапа,

–232–

Фигуровского Ивана,
12) Муравьева Василия –
удостоить степени кандидата богословия с
предоставлением им права на получение степени магистра без
нового устного испытания.

- 13) Славгородского Николая,
Священника Купленского Владимира,
15) Соловьева Николая,
Иеромонаха Арсения (Жадановского),
Чернявского Александра,
Богоявленского Дмитрия,
Чулкова Павла,
20) Воронова Николая,
Кудинова Павла,
Студенского Аркадия,
Чанишвили Георгия,

Заозерского Александра,
25) Афанасьева (он же Анисимов) Петра,
Фиолетова Сергея,
Кесарийского Ивана,
Лучинина Льва,
Зеленина Николая,
30) Орлова Дмитрия,
Священника Никитина Тихона,
Рижского Константина,
Цветкова Сергея,
Арефьева Ивана,
35) Соболева Александра,
Пушкина Бориса,
Архим. Дионисия (Марангудакиса), грека,
Знаменского Василия,
Неклюкова Петра,
40) Тсолакиса Савву, грека,
41) Пятницкого Ивана –

удостоить степени кандидата богословия с правом на получение степени магистра по исполнению требований, означенных в § 137 академического устава.

42) Абурруса Илью, сирийца,
Иеродиак. Афанасия (Трифонова), болгар. уроженца,
Бунтовникова Стефана, болгар. уроженца,
–233–

45) Ващенко Григория,
Евладова Петра,
Иеродиак. Клариона (Николова), болгар. уроженца,
Нечаева Ксенофонта,
Покровского Дмитрия,
50) Попова Христо, болгарского уроженца,
Смирнова Александра,

52) Троицкого Дмитрия –

удостоить звания действительного студента Академии с предоставлением им права на получение степени кандидата богословия: Абуррусу – по представлении новых семестровых сочинений по Священному Писанию Нового Завета и церковной

археологии и литургике; *иеродиакону Афанасию* – по представлении новых семестровых сочинений по метафизике и церковной археологии и литургике; *Бунтовникову* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения; *Ващенко* – по представлении нового семестрового сочинения по Священному Писанию Нового Завета; *Евладову* – по представлении новых семестровых сочинений по метафизике и церковной археологии и литургике; *иеродиакону Илариону* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения, новых семестровых сочинений по словесности и церковной археологии и литургике и одной проповеди; *Нечаеву* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения; *Покровскому* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения, нового семестрового сочинения по церковной археологии и литургике и одной проповеди; *Попову* – по представлении новых семестровых сочинений по психологии и общей церковной истории; *Смирнову* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения и нового семестрового сочинения по метафизике и *Троицкому* – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения. – II). Студентам *Лепехину* Николаю, *Линькову* Александру и *Успенскому* Михаилу, в виду засвидетельствованного академическим врачом болезненного состояния их, дозволить сдать устные испытания по предметам IV курса в августе месяце текущего 1903 года, после чего и иметь суждение об удостоении их степени кандидата богословия. – III) *Высотского* Павла, в случае обратного принятия его Правлением Академии в число студентов, оставить в IV курсе

–234–

на второй год. – IV). Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

III. Предложение Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского:

„Долгом считаю предложить Совету Академии избрать кого-либо из ныне окончивших академический курс студентов для приготовления в будущем учебном году к замещению вакантных преподавательских кафедр в Академии“.

Справка: 1) § 54 устава духовных академий: „Для приготовления к занятию преподавательских вакансий в Академии, Совету предоставляется оставлять при оной на годичный срок наиболее даровитых студентов, кончивших курс с отличным успехом. *Примечание.* Лица сии получают содержание из особо назначенных для того сумм, в размере не свыше 700 рублей на каждого“. 2) По § 81 лит. б. п. 5 того же устава „оставление при Академии окончивших курс студентов, для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной, и назначение им содержания“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Оставить для приготовления в будущем учебном году к замещению вакантных преподавательских кафедр в Академии окончивших ныне академический курс воспитанников Николая *Туницкого* и Ивана *Зеленцова*, с производством им, с 16 августа текущего года, содержания по 700 рублей каждому, за вычетом 2% на пенсии. 2) Мнение сие представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

IV. Докладную записку временного преподавателя русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, заслуженного ординарного профессора Академии Григория *Воскресенского*:

„Честь имею доложить Совету Московской Духовной Академии, что я признаю студента IV курса Николая Тунпцкого достойным кандидатом на кафедру русского и церковнославянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, как оказавшего в кандидатской диссертации основательные филологические и литературные познания,

—235—

наклонность и способность к филолого-литературным занятиям. Вместе с тем полагаю, что для полного приготовления г. Туницкого к означенной кафедре весьма полезно было бы для него 1) прослушать в одном из столичных университетов курсы общего и сравнительного языкознания,

греко-славянской палеографии, славяно-русской филологии и литературы и 2) получить командировку за границу в славянские земли для ознакомления на месте с языком и литературными памятниками западных и южных славян“.

Справка: 1) По определению Совета Академии от 1 февраля 1902 года, утверждённому Его Высокопреосвященством, в виду отсутствия кандидата, вполне подготовленного к замещению вакантной кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, временное исполнение преподавательских обязанностей по означенной кафедре поручено, с 1 февраля 1902 года, бывшему преподавателю сих предметов – заслуженному ординарному профессору Академии Григорию Воскресенскому, изъявившему на то своё согласие, с производством ему, согласно § 60 академического устава, вознаграждения в размере 900 рублей в год. – 2) Определением от 4 июня того же 1902 года Совет Академии просил профессора Воскресенского „озаботиться приготовлением достойного преемника себе из настоящих или бывших учеников своих и свои предположения по этому делу представить на обсуждение Совета Академии“. 3) По § 81 лит. а п. 7 устава духовных академий „принятие мер к замещению профессорских и других преподавательских вакансий“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: 1) В случае утверждения Его Высокопреосвященством постановления Совета, изложенного в предшествующей (III) статье настоящего журнала, – окончившего в текущем году курс и оставленного при Академии на год для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр, кандидата богословия, Николая Туницкого иметь в виду для замещения вакантной ныне в Академии кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы. –

–236–

2) Предложить профессорскому стипендиату Туницкому для полной научной подготовки к занятию означенной кафедры прослушать в течении 1903–1904 учебного года курс лекций по

указанным в докладной записке профессора Воскресенского предметам на историко-филологическом факультете Императорского С.-Петербургского Университета, для чего и просить Его Высокопреосвященство возбудить, через Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, ходатайство пред Г. Министром Народного Просвещения о прикомандировании Туницкого к означенному факультету на 1903–1904 учебный год, с освобождением от платы за слушание лекций. – Окончательное же суждение об избрании профессорского стипендиата Туницкого на кафедру иметь после представления им отчёта о своих годичных занятиях и прочтения пробных лекций.

V. Заявления стипендиатов и своекоштных студентов, ныне окончивших курс в Академии: *Евладова Петра, Знаменского Василия, Кесарийского Ивана, Лучинина Льва, Неклюкова Петра*, священника *Никитина Тихона, Покровского Дмитрия, Пушкина Бориса, Пятницкого Ивана, Соболева Александра, Фиолетова Сергея, Цветкова Сергея и Чанишвили Георгия* о желании их служить по духовно-учебному ведомству.

Справка: Определением Святейшего Синода от 3 марта/11 апреля 1892 года за № 590 предписано Советам Академий, чтобы они не позже 15 июля доставляли в Святейший Синод сведения об окончивших курс студентах, имеющих священный сан, а в Учебный Комитет сообщали списки всех прочих студентов как казённокоштных, так и тех из своекоштных, которые изъявляют желание служить по духовно-учебному ведомству, с обозначением в том и другом случае: а) места их происхождения; б) отметок об их успехах и поведении; в) требуемых определениями Святейшего Синода от 25/27 апреля 1884 года и 27 января/17 февраля 1888 года сведений о том, кто из них на какую учительскую кафедру или должность в семинариях и училищах признаётся более способным, а относительно тех, которые не имеют полного балла по поведению, сведений, на основании инспекторских записей, о качестве совершенных ими во время пребывания в Академии проступ-

–237–

ков, и чтобы, по сообщению Святейшему Синоду и Учебному Комитету вышеупомянутых сведений, обращали всех казённокоштных студентов, а равно и тех своекоштных, которые по окончании академического курса заявили о своём желании служить по духовно-учебному ведомству, в епархии, по принадлежности, с выдачей им на проезд билетов, а казённокоштным и прогонных денег и с отсылкой документов таковых студентов в подлежащие духовные консистории.

Определили: 1) По утверждении окончивших курс в текущем году студентов Академии в степени кандидата богословия и звании действительного студента сообщить в Святейший Синод и в Учебный Комитет требуемые Синодальным определением от 3 марта / 11 апреля 1892 года за № 590 сведения о них. – 2) Всех казённокоштных студентов, а равно и тех из своекоштных и стипендиатов, которые заявили о своём желании служить по духовно-учебному ведомству, уволить в епархиальное ведомство с выдачей им на проезд билетов, а казённокоштным и прогонных денег, и препроводить их документы в подлежащие духовные, консистории.

VI. Рассуждали о назначении на 1903–1904 учебный год стипендий студентам Академии.

Справка: 1) В настоящее время, за окончанием полного академического курса и выбытием из Академии студентов бывшего IV курса, остаются свободными следующие стипендии: две имени А.И. Хлудова – по 265 рублей каждая, семь Троице-Сергиевой Лавры – по 220 рублей каждая, две Московской кафедры – по 110 руб. каждая, по одной имени: Митрополита Иоанникия в 217 руб., Архиепископа Макария в 220 руб., архимандрита Павла и профессора Н.И. Субботина в 220 р., протоиерея И.В. Рождественского в 194 р., протоиерея Ф.А. Голубинского и П.С. Делицына в 173 р., П.А. Мухановой в 220 р. и одна академическая в 210 р. – Кроме того подлежит назначению одному из студентов II курса стипендия имени покойного Митрополита Московского Сергия в 220 р., одному из студентов III курса – казённая стипендия (после умершего студента Ивана Дгебуадзе) и одна стипендия имени Г.И.

Хлудова в 80 р. (после уволенного по семейным обстоятельствам студента

–238–

II курса Ивана Станиславского). – 2) Утверждённых Его Высокопреосвященством „Правил относительно распределения казённых и частных стипендий между студентами Академии“ а) п. I: „По составлении, в конце учебного года, переводных списков студентов академии, но в том же заседании, Совет обсуждает каждый раз особо вопрос о распределении на предстоящий учебный год стипендий на трёх последних курсах“; б) п. II: „При распределении стипендий на трёх последних курсах Совет руководствуется, в качестве основного, тем же правилом, которым определяется назначение стипендий на первом курсе, а именно: все наличные казённые и те из частных стипендий, назначение и определение срока пользования которыми зависит всецело от Совета Академии, назначаются соответствующему числу студентов в порядке разрядного списка, начиная с первого“; в) п. III: „Исключения из этого правила допускаются Советом Академии лишь по тщательном исследовании причин понижения студентов в разрядном списке, причём в случае резкого понижения, происшедшего от невнимательного отношения к исполнению учебных обязанностей, студент может быть лишён стипендии на год, хотя бы по занимаемому им месту в списке он и сохранил право на пользование ею, и, наоборот, стипендия может быть сохранена за студентом, лишившимся её вследствие незначительного понижения в списке, происшедшего не от лени или рассеянности“; г) п. IV: „Студент, потерявший место вследствие продолжительной болезни, сохраняет за собой стипендию, которой пользовался“. 3) Положения о стипендии имени покойного Митрополита Московского Сергия: а) § 3: „Размер годичной стипендии определяется в двести двадцать (220) р., и она назначается Советом Академии одному из лучших и способнейших студентов I курса, причём преимущество отдаётся, согласно воле жертвователя, воспитанникам Тульской семинарии. *Примечание.* В виду того, что в начале первого курса нельзя с точностью определить сравнительное

достоинство вновь поступивших в Академию воспитанников, означенная стипендия, сделавшись свободной, причисляется к тридцати казённым вакансиям первого курса и только по истечении года – назначается в

–239–

частности тому или другому студенту, избранному Советом, согласно с условиями сего параграфа“; б) § 6: „Согласно воле жертвователя, воспитывающийся на означенной стипендии в течении всего академического курса студент получает право к своей фамилии прибавлять фамилию „Сергиев“, сохраняя эту прибавку и по выходе из Академии“.

Определили: 1) Принимая во внимание ведомости об успехах и поведении студентов Академии за минувший учебный год, лишить казённых стипендий на будущий 1903–1904 учебный год студентов: 3 курса – Александра *Петропавловского*, 2 курса – Харитона *Иванова*, Виктора *Соколова*, Сергея *Петрова* и Александра *Бартенева* и оставленных во 2-м курсе на второй год – Андрея *Белявского* и Михаила *Попцова*, а также частных стипендий: П.А. Мухановой в 220 рублей – студента 4 курса Александра *Минераллова* и В.М. *Ундольского* в 200 рублей – студента того же курса Сергея *Ильинского* и передать: казённые стипендии студентам: 3 курса – Александру *Грандилевскому* (пользовавшемуся стипендией протоиерея И.В. *Рождественского* в 194 рубля), Ивану *Стоянову* (пользовавшемуся стипендией Московской кафедры в 110 рублей) и Михаилу *Соловьеву* (пользовавшемуся стипендией М.А. *Хлудова* в 118 рублей); 2 курса – Николаю *Рождественскому* (пользовавшемуся стипендией Ю.Ф. *Самарина* в 173 рубля), Николаю *Краско*, Павлу *Лепехину* и Николаю *Писаревскому* (пользовавшимся стипендиями Г. П. *Хлудова* по 80 рублей); частную стипендию П.А. Мухановой – студенту 4 курса Константину *Денисову* (пользовавшемуся стипендией Епископа *Христофора* в 160 рублей); стипендию В.М. *Ундольского* – студенту 2 курса Виктору *Соколову*. – 2) Стипендии имени А.И. *Хлудова* назначить студентам 2 курса Николаю *Чернявскому* и Владимиру *Семидалову* (пользовавшимся казёнными стипендиями). – Семь стипендий

Троице-Сергиевой Лавры – студентам: 4 курса – *иеродиакону Алексию* (Симанскому), *Александру Моисееву* (пользовавшемуся стипендией Ломоносовского Комитета в 202 рубля) и *Ивану Недригайлову* (пользовавшемуся стипендией Архиепископа Алексия в 170 рублей), 3 курса – *Сергею Булыгину* (пользовавшемуся академической стипендией в 210 рублей) и *Александру Троицкому* (пользовавшемуся стипендией Епископа Никодима в 192 рубля), 2 курса – *Андрею Белявскому*
–240–

и *Михаилу Попцову*. – Две стипендии Московской кафедры – студенту 2 курса *Виктору Лебедеву* и имеющему в августе месяце держать переводные испытания во 2-й курс студенту *Всеволоду Меньшикову*. – Стипендию Архиепископа Макария – студенту 3 курса *Михаилу Смирнову* (пользовавшемуся стипендией прот. Невоструева в 142 рубля). – Стипендию архимандрита Павла и профессора Н.И. Субботина – студенту 4 курса *Владимиру Кирикову* (пользовавшемуся казённой стипендией). – Стипендию протоиерея И.В. Рождественского – студенту 3 курса *Александру Петропавловскому*. – Стипендию протоиереев Ф.А. Голубинского и П.С. Делицына – студенту 3 курса *Филиппу Ершову* (пользовавшемуся стипендией Московской кафедры в 110 руб.). – Стипендию П.А. Мухановой – студенту 3 курса *Василию Флорову* (пользовавшемуся стипендией Московской кафедры в 110 рублей). – Академическую стипендию – студенту 3 курса *Григорию Павскому* (пользовавшемуся стипендией Г.И. Хлудова в 80 р.). – Казённую стипендию на 3 курсе – студенту означенного курса *Николаю Ястребову* (пользовавшемуся стипендией Московской кафедры в 110 рублей). – 3) Стипендии: протоиерея И.В. Рождественского (после А. Грандильевского) передать студенту 3 курса *Всеволоду Соболеву*, Ю.Ф. Самарина (после Н. Рождественского) студенту 3 курса *Александру Батину* (пользовавшемуся стипендией М.А. Хлудова в 118 рублей); Епископа Христофора (после К. Денисова) – студенту 2 курса *Михаилу Веретенникову*, две казённые стипендии (после Н. Чернявского и В. Семидалова) – студентам 2 курса *Константину Владиславлеву* и *Нилу Пятницкому*, Ломоносовского Комитета

(после А. Моисеева) – студенту 3 курса Ивану *Неутриевскому*, Архиепископа Алексия (после И. Недригайлова) – студенту 4 курса Александру *Минераллову*, Епископа Никодима (после А. Троицкого) – студенту 2 курса священнику Иоанну *Звездкину*; казённую (после В. Кирикова) – студенту 4 курса Василию *Бензину*. – 4) Стипендиатом имени покойного Митрополита Московского Сергия назначить студента 2 курса Михаила *Беляева*. – 5) За прочими студентами оставить на будущий 1903–1904 год те стипендии, которыми они пользовались в минувшем году; двенадцать стипендий: академическую в 210 р., протоиерея А.И. Невоструева в 142 руб., две М.А. Хлудова по 118 р., четыре Москов-

h6C (Продолжение следует).

Июль-август

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 4 (Ин.8:24–28)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 273–288 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–273–

ности Бога и Отца, Истинный Бог от Бога по природе и Истинного, сопрестолен и соцарствует с Ним, всё имеет под Своими ногами, как Бог и от Отца, с Отцом и над всею тварью боголепно управляет. Посему справедливо слышал; „потому что все – рабы Твои“ (Пс.118:91). поскольку же, как истинный Бог, Он оказывается сущим повсюду, то очевидно никоим образом не может быть „от мира сего“, то есть тварным. Слово „мир“ здесь обозначает всю природу сотворённого, посредством части делая указание на всё то, что мыслится сотворённым, как и Бог у пророков, удаляя Себя от всякого тождества природы с тварью, сказал: „потому что Я – Бог, а не человек“ (Ос.11:9). И если потому, что Он сказал, что не есть Он подобный нам человек, мы конечно не поставим Его в ряд с ангелами или какими другими (высшими) тварями, но, идя от части к целому, должны признавать, что Бог есть нечто другое по природе сравнительно со всем тварным: то таким же образом, полагаю, благочестивцам надлежит понимать подобные толкуемой трудности, „ибо видим в зеркале посредством загадки“ (1Кор.13:12), как Павел говорит.

VIII. 24. Рех убо вам, яко умрете во гресех ваших.

В немногих словах опровергнув безрассудное предположение размышлявших вышеуказанным образом и избличив опять их пустословие о Себе, возвращается к предположенной как бы с самого начала цели речи, снова повторяет и выставляет на вид, в каких бедствиях будут они и чему подвергнутся, безумно отвергая веру в Него. Такое повторение одного и того же необходимо требуется от

–274–

мудрого и опытного учителя. Учащему, думаю, подобает не потакать невежеству слушателей и беззаботно относиться к ним, если бы они даже и не совсем охотно усваивали познание научений, но снова и часто повторяя, говорит одно и то же и в одинаковых словах. Так терпеливый пахарь, подняв пашню, положив на неё немалые труды и рассеяв зерна по бороздам, если посев окажется испорченным, снова обращается к плугу и немедленно делает подсев к испорченным уже семенам. Не достигши сначала цели, он не ожидает конечно потерпеть тоже самое и во второй раз. Действуя таким же образом, и божественный Павел говорит в одном месте: „тоже самое говорить вам для меня не лениво, для вас же назидательно“ (Флп.3:1). Видишь, как учитель оказывается свободным от лени и для слушателей частое повторение учения доставляет назидательность. Поэтому Господь наш Иисус Христос, снова повторив Свою речь к Иудеям, тем самым утверждает, что немалый какой-либо и случайный вред будет от неверия в Него, ибо неверующие, говорит, должны непременно умереть в грехах, умереть несомненно обременённые грехами, потому что предаст человеческую душу всепожирающему пламени.

*VIII. 24. Аще бо не имете веры, яко Аз есмь, умрете во гресех ваших*¹³⁹⁰.

Точнее изъясняет полезное, и, ясно представляя способ спасения, показывает потом, каким путём они могут возвыситься до жизни святых и достигнуть высшего града, небесного Иерусалима. Не только, го-

—275—

ворит, надлежит уверовать, но и утверждает, что уверовать надо именно в Него, ибо мы получаем оправдание верой в Него, как в Бога от Бога, как в Спасителя, Искупителя, Царя всяческих и Истинного Господа.

И так, вы погибнете, говорит, не веруя, „что Я (это) есмь.“ Это „Я“, о Коем, говорит, написано у пророков: „светись, светись, Иерусалим, ибо пришёл свет твой и слава Господня над тобой воссияла“ (Ис.40:1). „Я, говорит, есмь, и некогда повелевавший удалиться прочь болезням души и обещававший по

любви исцеление в словах: „обратитесь сыны, обратитесь, и исцелю сокрушения ваши“ (Иер.3:22). Это „Я есмь,“ говоривший, что даруется тебе божественная и исконная благодать и несравненное долготерпение, и потому восклицавший: „Я, Я Сам изглаживаю грехи твои, и не вспомяну“ (Ис.43:25). Это „Я есмь, и говорит, изрекающий чрез пророка Исаию: „омойтесь, чисты будьте, отнимите лукавства от сердец ваших пред очами Моими, отстаньте от лукавств ваших... и приходите (тогда) и рассудим, говорит Господь: и если будут грехи ваши как багряница, (то) как снег убелю (их), – и если будут как пурпур, (то) как руно убелю“ (Ис.1:16: 18). Это „Я есмь,“ говорит, о Коем опять сам пророк Исаия сказал в одном месте: „на гору высокую взойди, благовествующий Сион! возвысь с силой голос, благовествующий Иерусалим! возвысьте, не бойтесь! Вот Бог ваш, вот Господь с силой грядёт и мышца (Его) со властью! Вот награда Его с Ним, и дело (воздаяние Его) пред Ним! как пастырь будет пасти стадо Своё и мышцей Своей собирать агнцев и во чреве имущих утешать“ (Ис.40:9–11). И опять: „тогда отверзнутся очи сле-

–276–

пых, и уши глухих услышат, тогда вскочит как олень хромой, и ясен будет язык косноязычных“ (Ис.35:5–6). Это „Я есмь,“ говорит, о Коем также написано ещё, что „внезапно придёт в храм Свой Господь, Коего вы ищете, и Вестник Завета, Коего вы желаете: вот грядёт, говорит Господь, и кто выдержит день пришествия Его? ибо Он придёт как огонь в плавильнице и как щёлок моющих“ (Мал.3:1–2). Это, говорит, „Я есмь,“ чрез уста Псалмопевца дающий обещание Самому Богу и Отцу принести Себя Самого в жертву за спасение всех и восклицающий: „жертвы и приношения Ты не восхотел, тело же уготовал Мне, всесожжений и (жертвы) о грехе Ты не возблаговолил; тогда сказал Я: вот иду, во главе книги написано о Мне – (чтобы) сотворить волю Твою, Боже“ (Пс.39:7–9; Евр.10:5–7). Это, говорит, „Я есмь,“ о Коем и сам закон возвещал чрез Моисея в словах: „Пророка из братий твоих как меня восставит тебе Господь Бог твой, Его слушайте, – согласно всему тому, что

просил ты от Господа Бога твоего на горе Хориве в день (твоего) собрания“ (Втор.18:15–16).

Итак, вы справедливо, говорит, погибнете и получите вполне должное возмездие от Судьи за то, что по причине великого нечестия своих нравов не поняли Меня, столь многими святыми предвозвещённого вам и засвидетельствованного делами, какие Я совершаю. Ведь и в самом деле, по истине нет никакого основания для того, чтобы неверующие Ему должны были освобождаться от наказания, когда богодухновенное писание наполнено речами и свидетельствами о Нём, да и Сам Он, согласно древним предсказаниям, представляет блестящее доказательство от дел Своих.

–277–

*VIII. 25. глаголаху убо Ему: Ты кто еси?*¹³⁹¹

Эта грубая и соединённая с яростью речь исходит у них опять из надменности их. Ведь они любопытствуют не для того, чтобы, узнав, уверовать, но по великому безумию своему едва не бросаются на Христа. Совершенно просто говорит: „это Я Сам“, не прибавив, что Он есть Бог от Бога и ничего другого из того, что указывает на присущую Ему славу. Скромно опять и без всяких добавлений говорит только это „Я есмь“, предоставив любознательнейшим добавлять недостающее. Они же (вместо этого) предаются непристойному и необузданному неистовству и вследствие своего безмерного презрения как бы пресекают ещё не достигшее окончания слово Спасителя, бранят и, прервав на середине, спрашивают: „Ты кто?“ Яснее надо было высказать это так: так неужели же Ты дерзаешь думать о Себе что-либо больше того, что знаем мы (о Тебе)? Мы знаем Тебя сыном плотника, человека простого и бедного, незнатного среди нас и совершенно ничтожного. Таким образом осуждают Господа, как ничего не значащего, имея в виду только Его род по плоти, но никакого внимания не обращая ни на величие Его дел, ни на Его рождение свыше и от Бога, вследствие чего именно и можно было признавать Его Богом по природе. Кто бы в самом деле мог совершить подобающее одному только Богу? А Христос совершал, следовательно Он был и есть Бог, хотя и

явившись во плоти ради спасения и жизни всех. Но и не только увлекаясь одними своими безрассудствами, а

–278–

и не придавая никакого значения нашему божественному и богодухновенному писанию, они уничижают Его за то, за что напротив подобало благодарить, как не ведущие „ни того, что говорят, ни тех, о ком утверждают“ (1Тим.1:7).

И так, поставив над „Ты“, для указания выразительности, знак так называемого сильного (острого) удара, принимает это изречение в виде вопроса, соединённого с удивлением. Этим „Ты“, они высказывают следующее: о, совершенно ничтожный и таким у нас знаемый, простец и из простецов, что имеешь сказать о Себе славного, что есть у Тебя достойное слова? Ведь подобные дерзости отнюдь не чужды Иудейскому безумию.

*VIII. 25. Рече им Иисус: начаток, яко и глаголю вам*¹³⁹².

Подвергаюсь, говорит, бесчестию (у вас), хотя и призываю (вас) к вечной жизни, к оставлению грехов, к отложению смерти и тления, к освящению, к праведности, к славе, к похвале усынов-

–279–

ления Богу. Но и всем этим желая увенчивать вас, не нахожу Себе никакого уважения и считаюсь у вас ничтожным. Впрочем, говорит, Я терплю совершенно справедливое за то, что сделал начало речи у вас, провозгласил нечто способное приносить пользу и пожелал спасти тех, кои имели дойти до такой низости, что Восхотевшему спасти их предпочли отвечать горьким воздаянием.

И на другое нечто, кажется, указывает нам Христос в этих словах. Подобало Мне, говорит, совсем не обращаться к вам с речью *по началу* (с самого начала), но сообщать этот дар тем, кои имели, и притом с великой охотой, услаждаться Моими словами и быстро подчинять себя евангельским заповедям. Указует здесь на множество язычников.

Но понимая так эти слова Его, считаем нужным предохраниться от возражения противников, ибо из обывших христоробствовать, быть может, скажет кто-либо: если

надлежало не к Иудеям обращать речь в начале, а напротив к язычникам, то Сын следовательно погрешил против долга, совершив совсем не это последнее, а именно то первое.

Но на это ответим опять таким образом. Сын говорит эти слова не потому, что он раскаялся в Своих собственных желаниях или желаниях Отца, и не потому, что отклонился от требовавшегося домостроением дела, – ведь Бог не мог бы пожелать того, чему совсем не подобало быть. Но посредством слов, что не к вам подобало *говорить по началу* и не у вас как бы полагать основание спасительного учения, Он показывает и Отца и Себя Самого истинными и человеколюбивыми по Своей природе.

–280–

Вот Он сообщал спасительное слово, хотя и недостойным нечестивцам, Иудеям, поставив на втором месте множество язычников, хотя весьма склонное веровать в Него и старательно повиновавшееся Ему.

Что же побудило Его поставить впереди и предпочесть пред другими жестоковыйный народ Иудейский? Им дал обетование о пришествии Своём через святых пророков, им подобало и благодать ради отцов их. Поэтому и говорил: „послан Я только к овцам, погибшим дома Израилева“ (Мф.15:24), – и к женщине сиропфиникиянке: „не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам“ (Мф.15:26). Вот вследствие этого и почтён Израиль и поставлен впереди язычников, хотя и имел грубейшую душу. А как не узнал он Владыку всего и Совершителя обетованных благ, то благодать учения перешла наконец к язычникам, коим подобало, чтобы Господь по *началу* и во первых обратился к ним с словом Своим, не в силу обетования бывшего к отцам их, а по причине присущего им благопослушания.

*VIII. 26. Многа имам о вас глаголати и судити*¹³⁹³.

Так как Иудеи весьма опрометчиво осуждали Его и, совсем не имея за что обвинять, надмевались над Ним за одну только простоту Его рода по плоти, почему и уничижали Его, то Он кротко устыждал их и в предшествующих словах высказал яснее: „вы по плоти судите, Я не сужу никого“ (Ин.8:15). А судить по плоти, по моему мнению, и имеет именно такой

смысл, ибо, увлекаясь одними только земными предметами, они совсем не

–281–

видят небесных благ, и, взирая на один только блеск этой жизни, благоговеют пред богатством или величаются подобными же пустяжными предметами. Напротив, способные правильно судить о природе вещей согласно закону Божию утверждают, что тот из людей достоин уважения и соревнования, у кого есть желание жить по воле Творца. Ведь уничижение по плоти не может причинять никакого вреда человеческой душе, привыкшей к добродетели, – равно и наоборот, блеск в этой жизни и знатность от богатства не могут приносить никакой пользы тем, кои отказываются жить по закону. Итак, судят по плоти, как мы только что сказали, те, кои не смотрят на святость, – кои не поведение и нравы привыкли ценить, но обращают свой ум к одному только земному, почитая достойным всякого уважения того, кто воспитан в богатстве и роскоши. Вот вы, неразумнейшие наставники Иудеев, хотя и руководствуемые законом Моисеевым к справедливости в суде, без всяких оснований, за одну только незнатность по плоти, осуждаете Того, Кто посредством многих чудес пред вами явил Себя Богом. Я же не стану подражать вашему безрассудству и не вынесу о вас подобный приговор. И это потому, что человеческая природа здесь совсем ничего не значит. Что такое, в самом деле, представляет собой это наше бренное и земное тело? Тлен и червь – ничего другого. Но по этой причине я не подвергну вас осуждению и отнюдь не сочту вас достойными презрения только за то, что вы – люди по своей природе. *„Имею много о вас говорить и судить“*, то есть, в преизбытке имеются всякого рода обвинения против вас, – не за одно только могу обвинять вас, но за многое, и при этом

–282–

ни в чём не солгу, подобно вам. Могу осуждать вас, как неверов, как гордецов, как высокомеров, как богоборов, как упрямцев, как неблагодарных, как лукавых, как постоянных сластолюбцев, более чем боголюбцев (2Тим.3:4), как „славу друг от друга приемлющих, а славу, что от Единого (Бога) не

ищущих“ (Ин.5:44), – как сжёгших духовный виноградник, как не упасших надлежащим образом вручённое вам от Бога стадо, как не руководивших к (принятию) Проповедуемого в законе и пророками, то есть Меня. Вот что мог бы сказать Иудеям Спаситель. А присоединив к „много имею говорить о вас, ещё и судить“, как бы угрожает им, что некогда явится Судьёй Тот, Кто ради плоти подвергается у них презрению.

VIII. 26. Но Пославый Мя истинен есть, и Аз, яже слышах от Него¹³⁹⁴, сия глаголю в мире.

Оставив невежество Иудеев и презрев их бесстыдные ругательства Его, возвращается к началу (прерванной речи), предоставляя подобающему времени, а не настоящему, суд над ними и их дерзостью и обращаясь к собственной цели Своего пришествия, ибо Он пришёл не для того, чтобы судить мир, но чтобы спасти мир, как Сам говорит в одном месте (Ин.12:47). Поэтому-то, строго держась цели Своего пришествия, Он снова предлагает увещание и призывает к спасению, причём поистине оказывается достойной удивления степень Его незлобия и чрезмерность присущего Ему человеколюбия. В виду этого и Пётр говорит о Нём

–283–

в послании: „Он, злословимый, не злословил вопреки, – страдая, не угрожал, но предавал Судии Праведному“ (1Пет.2:23). Итак, Я обращаю, говорит, теперь к вам такую речь, какая совсем необычна у вас, то есть состоящую не в порицаниях и бесполезных словах, но, предоставив суд над вами должному времени, Я стану предлагать полезное вам и не откажусь от снисходительности к вам, хотя, по присущему вам безрассудству, вы и оскорбляете Меня. Ведь Я только что говорил вам: „Я есмь свет мира, – следующий Мне не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни“ (Ин.8:12). При этом вы безрассудно и с великою яростью нападали на Меня, восклицая: „Ты о Себе Самом свидетельствуешь, – свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13), на что Я отвечал: „и если Я свидетельствую о Себе, истинно свидетельство Моё, потому что Я знаю, откуда пришёл Я и куда иду“ (Ин.8:14). Но пусть Я окажусь тяжёлым, говоря это вам, – пусть Я – свидетель

для вас неприятный о присущих Мне природных достоинствах, „но Пославший Меня истинен (есть) и Я, что слышал от Него, то говорю в мир“. Посему, если Я, по-вашему, говорю ложь и свидетельство Моё не истинно, то вам конечно необходимо утверждать, что Отец (ещё) прежде (Меня) сказал ложь. Но Он – „истинен“. Следовательно Я не сказал лжи, и если вы не слушаетесь слов Моих, то постыдитесь, говорит, слов Пославшего Меня. Что говорил Он обо Мне? „Вот муж, Восток имя Ему“ (Зах.6:12). И ещё – к почитающим Его: „и воссияет вам, боящимся имени Моего, Солнце Правды, и исцеление в лучах Его“ (Мал.4:2). Также и ко Мне, Кого вы, не ведая, оскорбляете, говорит: „вот Я дал Тебя в завет

–284–

рода, во свет народов“ (Ис. 69:6). А что Я и свет есмь, о сём также вам говорилось от Него, именно: „светись, светись, Иерусалим, ибо пришёл твой Свет и слава Господня над тобою воссияла“ (Ис.60:1). Эти слова Я слышал о Себе от Пославшего Меня Отца, и поэтому Я называю Себя светом мира, а вы, неправильно судя, унижаете Меня ради одной только плоти и потому осмеливаетесь настойчиво утверждать: „Ты о Себе Самом свидетельствуешь, свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13).

Итак, – следует теперь обобщить весь смысл толкуемого изречения, – объявляет Иудеев богоборцами, не только вооружающимися против Его собственных слов, но и против определения, данного Отцом, ибо Он знал, что Его собственный и природный Сын есть свет и потому называет Его Востоком и Солнцем Правды. Они же, своим неверием навлекая на свои головы гибель, не признают истины, „добро называя злом“ (Ис.5:20), почему и со всей справедливостью на них последует „горе!“

*VIII. 27. Не разумеша яко Отца им глаголаше*¹³⁹⁵.

Духоносец (евангелист) опять поражается бесчувственности Иудеев, и вполне справедливо. И в самом деле, что может быть безумнее тех, кои, не смотря на постоянные и продолжительные к ним беседы о Боге и Отце, ничего однако ж не разумеют, когда слышат о Нём слово Спасителя: „но Пославший Меня истинен“.

Но необходимо сказать, на каком основании и по какой причине блаженный евангелист

–285–

говорит, что Иудеи *не уразумели*, что этими словами Христос указал им на Бога и Отца. Так как Спаситель сказал им: „если бы Меня ведали, и Отца Моего бы ведали“ (Ин.8:19), то, дабы и здесь также оказался говорящим истину, Он неуразумевших Сына представляет неразумевающими и Отца, ибо Сын есть как бы некая дверь и врата познания в отношении к Отцу. Посему и говорил: „никто не приходит к Отцу, разве не чрез Меня“ (Ин.14:6), подобно тому, как, от образа восходя к первообразу, ум по тому (образу) представляет этот (первообраз). Итак, было необходимо показать, что Иудеи ничего не разумеют об Отце, как скоро не восхотели по неведению от познания Сына руководствоваться к восприятию познания Отца. Посему-то Евангелист и указывает с такой выразительностью на то, что хотя Христос говорил: „Пославший Меня истинен“, они однако *„не уразумели, что об Отце говорил им“*.

*VIII. 28. Егда вознесете Сына Человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь*¹³⁹⁶.

Подражая хорошим врачам, обнажает причину присущей им душевной болезни и ясно открывает, что препятствует им быстро прийти к разумению Его и вере в Него. Так как они, смотря на плоть Его и Его плотское происхождение, склонялись унизительно думать о Нём и, имея такое покрывало на очах ума своего, не знали, что Он есть истинный Бог, хотя и явился человеком, – то считает необходимым присоединить слова: „*когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что (это) Я (есмь)*“, то-

–286–

есть: когда прекратите низкое и земное представление обо Мне, когда будете помышлять обо Мне высокое и сверхземное, признаете Богом, явившимся от Бога, хотя Я и стал ради вас подобным вам человеком, – вот тогда-то и узнаете ясно, что Я есмь свет мира, о чём и говорил вам недавно. Что же в самом деле может ещё служить препятствием к тому, чтобы Тот, Кто

принят уже за Истинного Бога, был и светом мира? Не дойдёт же кто-либо до такого безумия и дерзости, чтобы и тогда дерзнуть сказать: „свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13). Ведь Тот, Кто называется Богом по природе и истинным, отнюдь не может говорить ложь.

Итак, и из слов Спасителя совершенно очевидно, что, имея низкое о нём представление и считая Его простым человеком, лишённым божества по природе, мы тем самым без всякого сомнения уже и не веруем в Него и не признаём Его Спасителем и Исккупителем. Но тогда что же последует отсюда? Мы лишаемся надежды, ибо если спасение через веру (получается), а вера исчезла, что же ещё спасает? А веруя и поднимая Единородного на боголепную высоту¹³⁹⁷, хотя Он и соделался человеком, мы, как бы идя попутным ветром и проходя многотрудное море житейское, переселимся в вышний град и получим там почести за веру.

Другое толкование того же изречения.

„Когда вознесёте Сына Человеческого, тогда узнаете, что (это) Я (есмы).“

Употребив много добрых слов для смягчения ярости Иудеев, Господь видит, что она тем не ме-

–287–

нее всё увеличивается. Они не перестают неудержимо хулить Его: то не придают Его слову никакого значения и нечестиво называют Его лжецом, ибо сказать: „свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13), что же может означать другое, как не это? – то опять, когда Он по любви сообщал им нужное для спасения и потому говорил, что „если не уверуете, что это Я, умрёте во грехах ваших“ (Ин.8:24), горячо восставали и, говорившимся им по любви словам противопоставляя свои безумные речи, вопрошали: „Ты Кто?“ (Ин.8:25). Посему для столь неудержимо погружившихся в безрассудную дерзость требовалось слово, могшее их образумить и побудить к более скромному настроению, уже налажавшее, даже и против воли, узду на язык. Вот по этой причине и угрожал им, весьма ясно говоря, что не избегнут наказания за своё нечестие, и хотя в настоящее время и видят Его долготерпеливым, но, когда их

нечестие против Него дойдёт до ужасного предела, то есть до предания Его на распятие и смерть, тогда они подвергнутся страшному наказанию и крайнему бедствию, очевидно от войны с Римлянами, случившейся после распятия Спасителя вследствие вышнего гнева от Бога. А что они имели подвергнуться великим бедам, это Спаситель также весьма ясно указывал им, говоря однажды плакавшим жёнам: „дщери Иерусалимские! не плачьте о Мне, а плачьте о себе и о детях ваших“ (Лк.23:28), или в другой раз: „когда увидите окружённым войсками Иерусалим, тогда скажете горам: покройте нас! и холмам: падите на нас!“ (Лук.21:20,23:30). Такие бедствия от войны настанут у Иудеев, что всякий вид смерти будет приятнее и желательнее. И действительно, о высе-

—288—

лении их из своей страны, пленении её обитателей, жестоких избиениях, голоде в каждом городе и ядении в них детей повествует и Иосиф в своих сочинениях. Итак, *когда*, говорит, предав распятию *Сына Человеческого*, подвергнетесь соответственному наказанию и за свои дерзости ко Мне получите равномерное возмездие, *тогда* с плачем узнаете, что Я есмь могущий всё, то есть Бог. Ведь если и „птичка одна без Бога в сеть ловца не попадёт“¹³⁹⁸, то каким образом, говорит, целая страна и народ возлюбленный могли бы дойти до такой полной гибели, если бы, без сомнения, Вседержитель Бог не попустил этому быть? Вот каким ужасным злом оказывается пренебрежение к Богу, доводящее до столь страшных бед. Посему и Павел порицает некоторых, говоря о Боге: „или богатством благодати Его и кротости и долготерпения Его пренебрегаешь, не разумея, что благодать Божия к покаянию тебя ведёт, но по жестокости своей и нераскаянному сердцу сам собираешь себе гнев в день гнева“ (Рим.2:4–5).

Иное толкование того же изречения.

Много времени провёл Христос в обращении с Иудеями, – во всяком, можно сказать, собрании беседовал с ними, каждую субботу говорил с ними, часто и охотно предлагая им полезное учение и постоянно призывая к просвещению от Духа. Так Он

между прочим говорил им, как истинный и по природе Бог: „Я
есмы свет мира“ (Ин.8:12). А
h6C (Продолжение следует).

Никифор, архиеп. Константинопольский, свт.
Краткая история со времени правления после
Маврикия / Пер. И.Д. Андреева; под редакцией М.Д.
Муретова // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8.
С. 417–432 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–417–

ное нападение, то город был спасён, а Вардан ушёл к начальнику Хазарскому. Между тем патриций Мавр, бессильный вести осаду и опасаясь возвратиться к Юстиниану, вошёл в соглашение с Херсонитами. Они низложили Юстиниана, провозгласили царём Вардана, переименовав его Филиппиком, и отправили послов к начальнику Хазарскому, чтобы он прислал им Вардана. Кагам клятвенно поручился перед Римлянами за безопасность Вардана, получив с них деньги по сто монет с человека. Когда же время стало проходить, Юстиниан заподозрил, что ему изменили, почему просил военной помощи у Тервела, начальника Болгарского. Тервел послал ему около тридцати тысяч человек. С ними и с войском Опсикия Юстиниан выступил в поход и приказал расположиться лагерем в долине Даматри. Сам же с начальниками и с отборным отрядом отправился к приморским областям, дойдя до прибрежной деревни Гингилисса, с целью узнать, что делается в Херсоне. Пробыв там некоторое время и увидев значительный флот, управляющийся с царём Филиппиком в Константинополь, он возвратился к войску, оставленному им у Даматри. Между тем Филиппик без войны вступил в столицу и немедленно послал Илию с отборным войском против Юстиниана. Бывшему при Юстиниане войску Илия клятвенно обещал помилование, Болгар обещал отпустить невредимыми, отрубил голову Юстиниану, – что случилось на шестом году его вторичного правления, – и отослал её к Филиппику, а Филиппик, получив её, отправил на запад до Рима. В тоже время патриция Мавра и царского оруженосца Иоанна, по прозванию Струфа, Филиппик

–418–

послал за Тиверием, сыном Юстиниана. Они нашли его укрывавшимся в алтаре храма пречистой Богоматери во Влахернах. Иоанн, ворвавшись внутрь, насильно оттащил его от святого престола, не боясь святости места и не внимая горьким слезам бабки Тиверия Анастасии, присутствовавшей там и подвергавшейся опасности вместе с внуком. Подобно бессловесному его зарезали ножом в так называемом Каллинике и приказали похоронить в храме святых бессребреников Павлинских. После этого схватили Варасвакурия и других начальников Юстиниана и всех их казнили.

Филиппик управлял царством постыдно и небрежно. Между прочим, он подверг анафеме отцов шестого вселенского собора и отверг составленное ими определение о двух волях и действиях Спасителя. При этом он имел пособником тогдашнего патриарха Иоанна, митрополита Кизического Германа и много других лиц священного сана и членов синклита. В это время многочисленное Болгарское войско напало на жителей Воспора Фракийского, взяв очень много людей и немало разного имущества. Дерзость их была так велика, что они появились у стены, защищающей город со стороны суши, и доходили даже до так называемых Золотых Ворот. Уходя отсюда, они ограбили многие селения Фракии. После этого вторглись в Римскую землю Сарацины, во многих местах истребили людей и имущества и завладели Мидией и другими городами. Между тем Филиппик отпраздновав день основания города, устроил конские состязания и после пира с друзьями в полдень лёг спать. Этим воспользовались заговорщики против него. Некто Георгий, по прозванию Вураф,

—419—

патриций и вождь войска Опсикия, отправлявшийся в то время во Фракию для охраны страны против набегов Болгар, при соучастии патриция Феодора, по прозванию Миакия, послал одного из офицеров Руфа с несколькими солдатами в Византию привести в исполнение заговор против Филиппика. Руф внезапно напал на дворец, схватил спящего царя, разбудил его, вывел на ипподром и там ослепил на втором году его

царствования. На следующий день (это был праздник пятидесятницы) население столицы, собравшись у храма святой Софии провозгласило царём Артемия, секретаря Филиппика (по латыни таких называют асекретами), переименовав его в Анастасия. По прошествии же нескольких дней ослепили и патриция Феодора, равно как и Георгия, сослав в Фессалонику.

Анастасий заботился о военном деле и назначил для ведения его способных начальников. Узнав об этом, царь Сарацинский решил вторгнуться в пределы Римские. Анастасий послал к нему патриция Даниила, уроженца города Синопит, бывшего в то время ипархом столицы, под видом переговоров о мире, на самом же деле для того, чтобы посмотреть приготовления их против Римлян. Даниил по возвращении донёс, что предстоит огромное вторжение в Римскую державу конных и морских войск. Узнав об этом, царь приказал из всех жителей столицы оставаться только тем, кои могли сделать запасы на три года, а прочим удалиться, куда хотят. В то же время он тщательно поправлял стены, сооружал военные машины, собирал в столице запасы и снабжал её всем, что было необходимо при нашествии врага. Когда распространился слух, что Сарацинский флот от-

—420—

плыл из Александрии в Финикию за кипарисным деревом, нужным для постройки кораблей, Анастасий выбрал быстроходные суда, посадил на них войска из провинции Опсикия и послал их к Родосу. Там он приказал собраться и другим Римским судам. Начальником их он назначил диакона Великой церкви Иоанна, главного контролёра общественных податей, которого обычно называют главным логофетом, человека способного и опытного. Он принял весь флот. Прибыв в Родос, он объявил приказ и нашёл всех покорными и готовыми к отплытию. Только войско, прибывшее из Опсикия, боялось похода. Оно возмутилось, бранило царя Анастасия и изрубило диакона Иоанна. Тогда уже и флот рассеялся и все отплыли каждый восвояси. На пути домой у Адрамитгия войска нашли некоего Феодосия, сборщика податей, человека ничтожного из простых, и стали уговаривать его принять

царство. Он убежал и укрывался в горах. Но войска отыскивали его, насильно провозгласили царём и взяли с собой.

Узнав об этом, Анастасий, который в это время уже укрепил Византию, удалился в Вифинский город Никею и там принял меры для защиты. Но войско, бывшее с Феодосием, увлекло всю армию Опсикия и многие торговые суда, направилось к вышеупомянутому уже приморскому местечку Хрисополь. Отсюда оно каждый день делало нападение на защитников города, и борьба продолжалась в течение шести месяцев. Флот Анастасия стоял в Неорие, так называемой городской гавани, а флот Феодосия, взяв смелость, переправился к Фракийскому побережью и завладел им. Вследствие предательства сторонники Феодосия, подкупив некото-

—421—

рых, через Влахернские ворота взяли город и, ночью врываясь в дома граждан, производили страшное опустошение. Бывших в столице начальников вместе с тогдашним патриархом Германом Феодосий послал известить Анастасия о случившемся. Анастасий потребовал удостоверения, что ему не будет сделано зла и, облёкшись в монашеский образ, отправился к Феодосию. Этот, не причинив ему никакого вреда, выслал его в Фессалонику.

При таких частых восстаниях против царей и господстве тирании, дела государства и столицы находились в пренебрежении и пришли в упадок. Вместе с тем исчезало занятие науками и падала дисциплина. Отсюда произошло, что враги стали дерзко нападать на Римское государство. Отсюда же многочисленные убийства, пленения жителей, разрушение городов. По той же причине и Сарацины устремились против самой столицы, отправив сушей многочисленные войска конные и пешие, составленные из различных подчинённых им народов. Равным образом они послали флот, доходивший до тысячи восьмисот кораблей, поставив над ним начальника, именуемого на их языке Мусальманом. Узнав об этом, офицеры и государственные сановники, в виду неопытности Феодосия и его неспособности противостать врагам, уговаривали его отказаться от царства и безвредно возвратиться к прежней простой жизни.

Феодосий уступил, пробыв царём один год. Когда приступили к выбору императора, то избранным оказался патриций Лев, тогдашний начальник войск Восточных. Как это принято для царей, он в торжественном шествии вступил в Византию через так называемые Зо-

—422—

лотые Ворота и в Великой церкви надел на себя царский венец.

Между тем Сарацины, разрушив многие Римские города, напали на город Пергам и осадили его. Они взяли его по следующей причине. По какому то бесовскому наваждению жители города, взяв в первый раз беременную девушку, которая скоро должна была родить, вскрыли её, вынули её плод и сварили его в котле, куда готовившиеся сражаться с врагами погружали свою правую руку. За это посещение гнева Божия: руки их не могли держать оружия и, благодаря их бездеятельности, враги взяли город без сражения. Отсюда Сарацины направились к проливу Авидосскому и переправились во Фракию. Овладев здесь многочисленными городами, они подошли к столице, окружили её валом и подвергли осаде, которая продолжалась тринадцать месяцев, имея у себя много разного рода машин. Тем временем явился и Сарацинский флот, во главе которого стоял некто, называвшийся на арабском языке Солиманом. Когда флот проходил пролив под Византией, то задние корабли, охранявшие тыл, обременённые большой тяжестью от множества воинов и вооружения, под действием небольшого противного ветра и относившего назад течения, плыли очень медленно. Заметив это, царь с диремами прорвался сквозь неприятельский флот, зажёг его и уничтожил двадцать кораблей. Весь остальной флот отплыл к Воспору Фракийскому, вошёл в так называемую Сосфенийскую гавань и там остался на зимовку. Между тем зима случилась очень суровая, так что от обилия выпавшего снега земли не было видно в течение около ста дней. Вследствие этого погибло немало людей, лошадей,

—423—

верблюдов и других животных. С наступлением весны прибыл другой многочисленный Сарацинский флот из Египта, во главе коего стоял Софиан, привёзший большой груз хлеба и оружия. Спустя некоторое время прибыл и ещё флот из областей, примыкающих к Африке, с большим количеством оружия и припасов под начальством вождя, носившего Сарацинское имя Иезида. Эти флоты, говорят, в виду вреда, причиняемого Римским огнём уклоняясь от пролива Византийского, направились к Вифинии – один в гавань Доброго Поля, а другой к берегам так называемого Сатира. Но приплывшие вместе с ними Египтяне в лодках, бывших при кораблях, прибыли ночью к Византии и приветствовали царя. Царь, ободрённый этим, послал против Сарацинских флотов суда с горючими веществами и сжёг все их корабли. С добычей, нагруженные бывшим на этих кораблях оружием и припасами, суда вернулись к царю.

В это время патриций Сергей, правитель Сицилии, и западные, признав безнадёжным положение Византии и царя в виду нападения на них врагов, избрали себе в цари одного из офицеров Сергея Василия, сына Григория, по прозванию Ономагула, переименовав его в Тиверия. Услыхав об этом, царь назначил стратегом Сицилии патриция Павла, своего родственника, человека верного и опытного в военном деле, и отправил его против Василия. С прибытием его в Сицилию, Сергей бежал и очутился у Лонгобардов. А Павел, собрав население острова, прочитал царские грамоты. Удостоверясь ими, Сицилийцы пришли в повиновение, приветствовали царя, а Василия и поставленных им Начальников связанными представили Павлу. Павел

—424—

приняв их, некоего Георгия и других казнил и головы их отослал к царю, а других после тяжёлых наказаний и пыток, урезав им носы, отправил в ссылку. Сергей же, потребовав обещания в своей безопасности, вернулся к Павлу. С этого времени на Западе водворились мир и тишина.

После этого у царя родился сын, которого он назвал Константином. Пятнадцатого числа следующего месяца августа

все конные и морские войска Сарацин отступили от Византии, потеряв многие суда от волнения и жестоких ветров, причём многие из них были разбросаны по островам до самого Кипра, а другие потонули в бездне вместе с людьми.

Между тем Артемий, сосланный в Фессалонику, попытался опять овладеть царской властью и предпринял следующее. Он написал патрицию Сисинию, по прозванию Рендакию, находившемуся в то время в Болгарии и посланному туда царём для заключения с Болгарами союза против Сарацин, – чтобы он содействовал ему в его замыслах и уговорил Болгар помочь ему. Сисиний обещал сделать это. Писал также Артемий к магистру Никите Ксилипиту в Константинополь, равным образом к патрицию Исою, начальнику так называемого царского Опсикия, к Феоктисту, бывшему первым царским секретарём в его правление, к Никите, по прозванию Угольщику, начальнику стен. Напоминая им старую дружбу, он убеждал их оказать ему содействие, открыть город и принять, как царя. Но письма эти немедленно стали известны царю. Получившие письма были схвачены, подвергнуты пытке и признались. Магистру Никите и Феок-

–425–

тисту царь отрубил головы, а других, подвергнув изуродованию и конфисковав их имущества, отправил в ссылку. Артемий с патрицием Сисинием и Болгарами дошёл до Ираклии. С ними были приведены из Фессалоники лодки, которые называли долблёными. Царь написал Болгарам, чтобы они хранили мир и выдали врагов. Болгары стали оправдываться, просили прощения и обещали хранить мир. Артемия, архиерея Фессалоникского, и многих других они отправили к царю в оковах, – патрицию Сисинию, отрубив голову, послали её также к царю, а сами удалились в свою землю. Артемия с архиепископом царь казнил на так называемом Кинигие и во время конских ристаний головы казнённых на копье были носимы по ипподрому. А всех других после пыток, урезания носов и конфискации имущества отправил в ссылку. Покончив с этим, царь 25-го марта третьего индиктиона, в день Спасительного воскресения Христова,

призвал тогдашнего патриарха Германа в так называемый трибунал девятнадцати акувитов и венчал на царство сына своего Константина.

Нельзя пройти молчанием того, что случилось в те времена у островов Фиры и Фирасии, лежащих в Критском море. С наступлением лета морская бездна стала извергать тёмный пар, из коего в густом воздухе вырывался огонь, а за огнём появлялись камни, образовавшие землю и соединившиеся с так называемым Священным островом, который, говорят, подобным же образом вырос из-под воды, как и упомянутые острова Фира и Фирасия. Камни падали в огромном количестве по всему морю и достигали оттуда до Авидоса и морского берега Азии. Вода в том месте нагревалась

—426—

до такой степени, что её нельзя было тронуть рукой.

Услышав об этом, царь, говорят, увидел тут знамение гнева Божия и стал размышлять, какая причина вызвала его. Посему он восстал против религии и стал замышлять об уничтожении святых икон, полагая по невежеству, что воздвижение и почитание икон было причиной того необычайного явления. Он старался наставить народ в своём учении. Многие скорбели о поругании Церкви. Вследствие этого жители Эллады и Кикладских островов, противясь беззаконию, восстали против царя, собрали большой флот и выбрали себе царём некоего Косму и направились против столицы. Жители столицы вступили с ними в сражение и сожгли многие из их судов. При виде поражения они отдались царю. Один из начальников Космы некто Агаллиан, видя это и отчаявшись в спасении, в вооружении бросился в море. Косме и некоему Стефану, попавшим в плен, были отрублены головы.

Следующим летом Римскую державу снова наводнили многочисленные конные Сарацинские войска, во главе которых стояли Амер и Мавия. Они осадили Вифинский город Никею и после некоторого времени отошли безуспешно. После этого царь созвал во дворце многих из столичных граждан, пригласил тогдашнего столичного архиерея Германа и принуждал его дать подпись (под определением) об уничтожении святых икон. Но

Герман отказался, сложил с себя должность и сказал: „без вселенского собора не могу дать письменного изложения веры“. Он удалился в отцовский дом, где и провёл остаток своей жизни. После него архие-

—427—

реем был сделан Анастасий, клирик Великой церкви. С этого времени многие из православных, не принявшие царского определения, подверглись тяжёлым наказаниям и истязаниям.

Когда происходило всё это, царь отправил послов к вождю Хазар за дочерью его и обручил её с сыном своим Константином. По прошествии некоторого времени в Византии случилось землетрясение, с силой разразившееся и в других городах и сёлах. Оно разрушило много домов, святых храмов, разных галерей, до самого основания. Между прочим пострадал храм святой Ирины, находящийся вблизи Великой церкви. Низверглась также сверху на землю статуя Римского императора Аркадия, которая стояла на холме Ксиролофе, на изваянном изображении пса. Сотрясение почвы продолжалось около года, вследствие чего многие вышли за стены города и жили в палатках.

Лев умер после двадцатичетырёхлетнего правления от тяжкой водяной болезни и оставил преемником сына Константина. Артаваз, зять Константина по сестре, вместе с подчинённым ему войском (он был предводителем войска Опсикийского) и с двумя сыновьями, из которых один носил имя Никиты, а другой Никифора, находился в так называемом Дорилейском поле. Узнав о смерти тестя, он тотчас решил завладеть царством, присягой обязав подчинённое войско быть ему верным и не признавать иного царя. Между тем Константин, вступив во власть, выбрал отряд войска, вышел из столицы, занял поле, которое называется Красос, и потребовал Артаваза к себе, чтобы вместе посоветоваться касательно неприятеля. Артаваз отправился к нему не для со-

—428—

вещания, а чтобы отнять у него царство. Константин, услышав о покушении и узнав, что патриций Висир, шедший ему навстречу, погиб от меча противников, удалился оттуда в так

называемую провинцию Восточных войск и там искал спасения. Жители приняли его охотно, дали ему клятвенное обязательство идти за него на смертельную опасность, ругали и поносили Артаваза. Они привлекли на свою сторону патриция Сисинния вместе с подчинённым ему так называемым Фракийским войском, и все одновременно выступили против Артаваза. Между тем Феофан, по прозванию Монотий, чином магистр, заступая в Византии место царя, перешёл на сторону Артаваза, провозгласил его царём, а Византийцев уверил, что Константин умер. Артаваз призвал к себе сына своего Никифора, управлявшего тогда Фракией, и назначил его вместе с подчинённым ему войском охранять город. Царских же офицеров частью ослепил, а частью подверг другим истязаниям. Артаваз немедленно с присоединившимся к нему войском подошёл к столице, и тотчас священные иконы святых были восстановлены. Константин шёл вслед за ним и занял так называемый Хрисополь, местечко на Азиатском берегу против Константинополя. Пробыв здесь некоторое время, Константин отступил и зимовал в городе Амории. С наступлением следующего года Артаваз одного из сыновей своих Никиту назначил начальником так называемого Армянского войска, а другого Никифора венчал на царство. Сам Артаваз с войсками переправился в Азию и подверг её страшному опустошению. Но Константин поспешил на встречу Артавазу, после сражения у Сард

—429—

остался победителем, привёл в повиновение войско Артаваза и завладел его обозом. Артаваз бежал в город Кизик, а оттуда отплыл в Византию. В тоже время против Константина направился сын Артаваза Никита. Вступив в битву у местечка, которое народ называет Модриной, Константин обратил Никиту в бегство и истребил много его войска.

Таким образом дела Римлян находились в плачевном состоянии, ибо борьба из-за власти повергла христиан в междоусобную войну. Какие ужасы происходят обычно в такие времена, когда сама природа забывает себя и восстаёт против самой себя (зачем говорить ещё о другом), многим известно по

опыту. Тем временем Константин, взяв верх, переправился во Фракию и окружив стены города, мешал подвозу съестных припасов. С этого времени в столице настала такая нужда, что многие из Византийцев погибли от страшного голода, а другие бросались со стен. Некоторые дарами подкупали стражей ворот и тайно выходили из города. Константин всех принимал благосклонно и привлекал на свою сторону. Между тем наступал Никита и подошёл к Хрисополю. Константин снова выступил против него, взял его в плен у города Никомидии и заковал в цепи, а бывшему с ним митрополиту Гангрскому Маркеллину отрубил голову. По возвращении оттуда он овладел Византией, а Артаваз бегством опять спасся в Вифинский город Никею. Жителей Вифинии он уверил, что прибыл с полномочием набирать солдат. Набрав несколько воинов, он удалился и заперся с ними в укреплении, которое называется Пузантис. Константин послал отряд для его

—430—

преследования, взял его и вместе с его сыновьями всех их в оковах торжественно провёл во время конских состязаний. Немного спустя обнаружилось, что и патриций Сисиний умышлял низложение Константина. Узнав об этом, Константин выколол ему глаза. После этого и Артаваз с сыновьями подверглись такому же изуродованию.

Утвердив таким путём свою власть, Константин, спустя немного времени, выступил против Сарацин, у которых взял город Германикий в Евфратской области. Между тем напала великая зараза, и в местах, где появлялась смертоносная болезнь, все люди погибали и совершенно исчезали. Спаслись по Божью изволению только те немногие, которые удалялись на значительное расстояние от тех мест. С особенной силой зараза распростёрлась в Византии. Внезапно появились и страшные чудеса: крестообразные фигуры на людской одежде, на священных облачениях, на дверях и на косяках дверей. Эти явления порождали у всех великий ужас и изумление, как предвещавшие близкую гибель. Вне себя от страха люди стали воображать себе разные привидения, — например, что их провожают какие то странные и безобразные лица, которые

встречали их как своих знакомых и вступали с ними в беседу и свои разговоры на дороге передавали потом другим. Иных устрашали другие признаки, например видели, как какие-то лица поражали друг друга мечами. Такие случаи были весьма часты. Оставшиеся в живых были не в состоянии хоронить и отпевать тела умерших, ибо очень немногие выносили весьма многих. Поэтому устраивали придуманные кем-то приспособления: накладывали на вьючных животных доски, на ка-

—431—

ком-либо просторном месте доски раздвигали и сваливали тела в беспорядке и как попало. Затем для вывоза множества мёртвых стали употреблять и телеги, которые перевозили люди за недостатком годных для сего животных. Наконец, оказался недостаток и в могилах, так что трупами стали заполнять пустые цистерны, разрывали пашни, раскапывали виноградники и сады, чтобы хоронить бесчисленные трупы. Вследствие этого многие дома оказались совершенно заколоченными. Бедствие продолжалось около года, потом значительно ослабело, и мало-по-малу зараза, как некогда вырастала, так теперь пропадала. Всё это людям благомыслящим представлялось посещением гнева Божия за то, что тогдашний безбожный и нечестивый царь и все те, кои согласились с его преступным учением, дерзнули наложить руки на святые иконы к поношению Церкви Христовой.

Почти обезлюдевшую в это время столицу царь заселил множеством народа из подвластных Римлянам областей и островов. В это же время послал он флот против Сарацин под начальством предводителя войска так называемого Кивирреотского. Флот пристал у острова Кипра. Там же вскоре стал на якорь и флот Сарацинский из Александрии. Узнав об этом, военачальник неожиданно напал на него, сжёг корабли, завладел грузом, и, нанеся неприятелю сильное поражение, вернулся к Константину.

После этого у царя родился сын, которого он назвал Львом. В то время в Сирии случилось сильное землетрясение и вследствие этого великая гибель. Одни из тамошних городов были разрушены совсем, причём около них на значитель-

ном пространстве разверзлась земля, другие пострадали только отчасти. Некоторые города с высоких мест невреждимо спускались в низменные равнины вместе со стенами и постройками на расстояние до шести миль или около того. Некоторые говорили, что в Сирии Месопотамской можно было видеть землю, рассевающуюся в глубину на две мили, из коей выступила другая земля песчаная и белая, а из неё вышел мулсамка, человеческим голосом предсказавший гибель Арабов. Немного после вышедший из далёкой пустыни народ истребил великое множество их без сражения.

После этого Константин венчал на царство сына своего Льва и вскоре отправился в поход против Сарацин. Прибыв к городу Мелитенам, он взял его осадой и, забрав много пленных и военной добычи, вернулся. В это время умерла жена его царица Мария. Немного спустя произошло нечто достойное внимания, чего нельзя обойти молчанием. В то время наблюдалось в воздухе, начиная с вечера и в течение всей ночи, зрелище страшное и необычайно странное, вызывавшее у всех, видевших его, изумление и великий ужас. Им казалось, что все звезды, сдвинувшись с своего обычного места на небе, неслись на землю. Около земли они вдруг рассыпались, не причиняя никому никакого вреда. Говорят, что это необычайное явление наблюдалось повсеместно.

Немного спустя после явления этих звёзд умер Анастасий, патриарх Византийский. Константин, имея в виду поругание Церкви и вооружаясь против религии, движимый злым духом, созвал собор из трёхсот тридцати восьми архиереев. Председательствовал на нём Феодосий, архиепископ Эфесский.

h6C (Продолжение следует).

[Автор не установлен.] Догмат о Святой Троице и полное знание¹³⁹⁹ // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 355–403 (4-я пагин.)

—355—

Догмат о Святой Троице есть основание всего христианского учения. Это первый и самый главный из всех догматов христианства, но вместе и самый трудный для уразумения. Ни об одном из них нельзя сказать, что он вполне и совершенно постижим для нас, а об этом можно и должно сказать, что он вполне и совершенно непостижим. От нас требуется только вера в него. Но вера может быть и слепая, и разумная. Разумная вера есть такая вера, которая имеет твёрдое разумное основание. Какая же вера требуется от нас в этот догмат? Есть ли разумное

—356—

основание для неё, которое бы оправдывало и делало её необходимой? Не может быть, чтобы человек не мог найти такого основания при изучении мира и особенно самого себя. Если человек создан по образу и подобию Божию, то в себе самом он должен искать и может найти искомое основание. Для человеческого ума единство немыслимо без множества. При мысли о Боге ему кажется равно необходимым мыслить Его и единым и не единым: существо разумное не может быть одно, а существо всесовершенное, высшее всех существ, может быть только одно. Кто не в силах в этом случае примирить единство со множеством, тот по необходимости должен остановиться или на одноличном монотеизме, или на многоличном политеизме. А такое единобожие, как не вполне истинное, не может долго удержаться. История показывает, что большая часть рода человеческого предпочитала многобожие единобожию, — вероятно потому, что первое для него доступнее и понятнее последнего. Человек начинает судить о Боге по себе, начинает творить себе богов, хотя и не в таком смысле, в каком говорит Фейербах, что не Бог создал человека по образу и подобию Своему, а человек создал бога по образу и подобию своему.

Сначала человек творит богов по образу и подобию своему, а потом – по образу и подобию окружающих его предметов, одушевлённых и неодушевлённых, и понятие о Боге всё более и более искажается.

Первоначальное истинное понятие о Боге, при развитии своём, идёт от единственности к множественности. При правильном развитии оно ведёт к признанию множественности нераздельных лиц, составляющих одно существо, односущных и равных между собой; а при неправильном развитии оно ведёт к признанию множественности отдельных лиц, не составляющих одного существа, неодносущных и неравных между собой. Многобожие произошло вследствие непонимания разницы между лицом и существом; в противном случае, оно не могло бы и явиться. Поэтому многобожие в некотором смысле есть как бы косвенное доказательство истины догмата о Св. Троице: оно есть искажение этого догмата. Но не то бывает при развитии первоначального ложного понятия о Боге. Истинное понятие при

–357–

неправильном развитии своём приводит к политеизму, а ложное при правильном развитии своём ведёт или к пантеизму, или к атеизму. Кто признаёт Бога творцом, а не душой мира, или общей мировой силой, т. е. кто под именем Бога понимает существо самобытное, существо, которое не только отдельно или независимо от мира, но и превыше мира, которое создало этот мир и притом создало не по необходимости, а по свободной воле, не потому что не могло не создать, а потому что хотело создать, – кто признаёт Бога таким, тот тем самым признаёт в Нём лицо, потому что не признавать Его существом личным значит не признавать Его существом разумным, сознательным и свободным, а не признавать Его таким – всё равно, что не признавать Бога, или быть атеистом. Кто признаёт Единого Бога, тот имеет более правильное понятие о Нём, нежели тот, кто признаёт многих богов; но кто в Едином Боге признаёт и едино лицо, тот имеет менее правильное понятие о Нём, нежели тот, кто в Едином Боге признаёт не одно лицо. Самое же правильное понятие о Боге имеет тот, кто признаёт Три Лица, или Три Особи во Едином Существо, называемом.

Богом – Триединого Бога. Грубо ошибаются те, которые почитание каждого из трёх лиц Божества полным и совершенным Богом называют троебожием, как одним из видов многобожия. Они говорят: „если первое лицо – Бог, и второе – Бог, и третье – Бог, то разве это не три Бога? Если три составляют одно, или одно состоит из трёх, то не ясно ли, что это *одно* есть целое, а эти *три* суть его части и члены? Но может ли часть быть равна своему целому? Если бы христиане говорили, что они признают одно Божество и трёх Богов, т. е. Божество, состоящее из трёх Богов, то это было бы вполне понятно. В таком случае Божеством называлось бы собрание или общество Богов, а чем совершеннее общество, чем более собрание индивидуумов имеет прав на название общества, тем более оно имеет *единства*. Не объединённое, не организованное собрание лиц не есть общество, не есть единица: понятие об обществе предполагает известное устройство, называемое организацией; общество есть организм, а организм есть единство, есть *единица*. В этом

–358–

смысле богословское учение о Троице и Единице не заключало бы в себе никакого противоречия и потому не поражало бы своей странностью. Сказать, что три Бога составляют одно Божество и сказать, что три Бога составляют одного Бога – не одно и то же. Правда, христиане не говорят: „три Бога”; такого выражения они не употребляют, оно запрещается. Но это-то и удивительно. О каждом лице Св. Троицы отдельно можно и должно говорить, что Оно есть Бог, а обо всех трёх вместе нельзя говорить, что Они суть три Бога. Христианское воззрение на троичность и единичность немыслимы для ума человеческого. Как согласить такую единичность с троичностью? Каким образом три равные единицы равны одной такой же единице, как каждая из них? Допустить, что три Бога суть один Бог, не значит ли допустить, что $1+1+1=1$? Возможно ли такое „равенство”? Подобные рассуждения происходят от смешения „личности” с „сущностью”, от незнания или непонимания различия между „существом” и „лицом”. Это отождествление существа с суммой или числом, а

лица с единицей именно и приводит к той ложной мысли, что будто христианское учение о Св. Троице противоречит основным понятиям и законам ума человеческого. Что оно непостижимо для нашего ума, что оно превышает его, – это так; но что оно противоречит ему – это ложь, недоразумение, недомыслие. Напротив, это учение, правильно понятое, не только не противоречит нашему уму, но необходимо требуется им; даже предоставленный самому себе он рано или поздно необходимо должен прийти к мысли о том, что в Высочайшем Существо не может быть только одно лицо, а дойдя до этой мысли, он очутился бы в безвыходном положении, не находя ей подтверждения в „Откровении“, если бы оно умолчало о троичности лиц в Боге.

В числе возражений против истины рассматриваемого нами догмата указывают на то, что единственным основанием для него служит только „Откровение“, а между тем откровение не есть бесспорный непререкаемый авторитет для всех. Какое значение, говорят, может иметь оно для тех людей, из которых одни вовсе не признают его, а другие, хотя и признают, но не допускают

–359–

возможности, чтобы оно дошло до нас в своём первоначальном виде без всяких искажений, прибавлений и убавлений? Но это возражение очень слабо. Совершенно отвергать откровение, а также и сомневаться в его неповреждённости, значит собственно не признавать его необходимости. Тут весь вопрос именно в его необходимости: необходимо или не необходимо для рода человеческого Божественное Откровение? Если оно необходимо, то оно должно было быть дано и действительно было дано; а если оно действительно было дано, то оно необходимо должно было сохраниться невредимо и действительно сохранилось, потому что дать откровение и не позаботиться о сохранении его в целости от всяких повреждений и искажений – всё равно, что не дать его. Что же, необходимо ли откровение? Что для человека знать Бога необходимо – это несомненно, но также несомненно, что без Бога человек не может знать Бога так и столько, как и

насколько это нужно для человека. Стоит только сопоставить с одной стороны ограниченность человеческой познающей силы, а с другой неограниченность, бесконечность, безмерность, необъятность Божественного Существа, как тотчас же всякое сомнение в необходимости откровения Божия о Себе исчезает. Но кроме ограниченности человеческой природы вообще есть ещё и другая причина, делающая откровение ещё более необходимым: это – испорченность и расстройство человеческой природы вследствие грехопадения.

Нужно ли доказывать ограниченность человеческой познавательной силы?

Может ли человек знать что-либо вполне? Можно ли из неисчислимого множества различных вещей, составляющих мир, знать вполне только одну из них, не зная вполне всех прочих, если все они находятся во взаимной связи между собой и зависимости друг от друга, если это множество составляет единство? Может ли род человеческий дойти когда-нибудь до полного познания всего мира, при тех неизменных условиях, в каких находится человек в продолжение своей земной жизни?

Что значит знать *вполне*? Какое знание можно назвать *полным*. Чем мы можем убедиться, что знаем какую-либо вещь *вполне*?

—360—

Полнота знания есть конец познавательного процесса, его завершение, а о конце процесса можно отчасти судить по его началу.

С чего же начинается наше познание мира?

Первоначальный источник всех наших знаний есть чувственный опыт в обширнейшем смысле этого слова: познание всякого предмета начинается с ощущения.

Ощущение есть начало всякого знания.

Как относятся наши ощущения к вещам внешнего пространственно-временного (физического) мира?

Ощущения происходят в нас при действии внешних предметов на наши внешние органы (глаза, уши, нос, рот, кожу и мускулы).

Эти органы называются органами чувств (ощущений) и считаются органами познания внешнего, физического мира.

Столько ли у нас познавательных физических органов, сколько их нужно для полного первоначального основного познания всего, что есть в физическом мире? Настолько ли они совершенны, насколько это нужно для означенной цели по специальности каждого из них?

Ни один из них не обладает такой способностью, какая необходима для полноты первоначального основного познания всего относящего к его специальности.

Правда, что все наши органы могут изощряться, развиваться и совершенствоваться. Допустим даже, что они совершенствуются не только с возрастом человека, но и с возрастом человечества; что наши потомки будут обладать более совершенными органами ощущений. У человека есть ещё и другое средство для раздвижения пределов познавательной способности его органов чувств: он изобретает разного рода орудия и аппараты, каковы, наприм., микроскопы, телескопы, микрофоны, телефоны и т. п. Естественные органы свои он восполняет и усиливает искусственными органами. Может ли совершенствование естественных органов, путём эволюции, дойти, а совершенствование искусственных органов, путём прогресса, быть доведено до тех пределов, при которых ничто существующее в вещественном мире не может укрыться от них? Но несомненно, что большая или меньшая полнота чувственного познания вещи зависит от большего или мень-

—361—

шего совершенства органов чувств: чем совершеннее органы, тем полнее первоначальное чувственное познание.

Какая может быть разница между чувственным нашим знанием вещи и её реальным бытием? Может ли между ними не быть никакой разницы? Если бы какое-нибудь разумное существо своими органами чувств могло познать какую-нибудь вещь *вполне*, то чем его полное чувственное знание этой вещи отличалось бы от самой вещи?

Если перед обыкновенным плоским зеркалом находится какой-нибудь видимый предмет, то вместо одного мы видим два

предмета: один перед зеркалом, а другой позади, или как бы в самом зеркале. Никто из людей, знакомых с назначением и употреблением зеркала, не затруднится сказать, чем отличаются друг от друга эти два, по-видимому, совершенно одинаковые предмета. Но некоторые животные, в первый раз увидевшие себя в зеркале, принимают своё изображение за другое подобное себе животное; собака, увидя себя в зеркале, лает на своё изображение; петух бросается на своё изображение драться с ним; даже человек, напр. какой-нибудь дикарь, увидевший в первый раз своё изображение во весь рост в большом зеркале, особенно если оно занимает всю стену, может впасть в подобную же ошибку, хотя бы он не раз видал своё отражение в воде. Для органа зрения между действительным предметом и его изображением в зеркале (кроме обратности боковых сторон) нет никакой разницы, если только зеркало достаточно верно; а для каждого из прочих наших органов чувств между ними нет никакого сходства, ни для одного из прочих органов это изображение не существует, оно для них ничто. Изображение предмета, находящееся в зеркале, производит в нас только зрительное ощущение, а сам предмет может производить в нас и многие другие ощущения. След. изображение предмета не равно предмету. Зеркальное изображение, или отражение предмета одинаково с ним только по цвету. Правда, они одинаковы ещё и по форме, но зрительное ощущение формы не есть самостоятельное ощущение, а зависит от ощущения цвета; форма в этом случае обуславливается цветом.

Если бы были на свете существа, одарённые только од-
—362—

ним зрением и именно таким, каким мы обладаем, и такой же познавательной силой, какой и мы обладаем, то могли ли бы они отличить изображение вещи в зеркале от самой вещи? Они были бы вполне уверены, что перед ними в данном случае две совершенно тождественные вещи, решительно не отличающиеся друг от друга. Мы не можем обманываться подобно им, потому что у нас кроме зрения, есть ещё и другие чувства; мы знаем разницу между этими двумя вещами, — но всю ли разницу мы

знаем? Знаем мы всё, что есть в вещи, и чего нет в её изображении, полученном посредством зеркала? Если бы вещь, находящаяся перед зеркалом, была бы только цвет и ничего более, то в таком случае между вещью и её изображением не было бы разницы. Но вещь, находящаяся перед зеркалом есть тело, а всякое тело есть соединение многих разнородных явлений, из которых только одно, при известных условиях, может отражаться в зеркале.

Для отражения цвета служит зеркало, а что служит для отражения прочих явлений? Для каждого ли явления есть свой особый отражатель? Есть ли такие отражатели для всех тех явлений, которые, действуя на наши внешние органы чувств, производят в нас ощущения? Зеркало можно назвать воспроизводителем зримого, воспроизводителем того, что подлежит зрению, что познаётся глазами. А есть воспроизводители слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого, ... воспроизводители того, что подлежит всем прочим нашим чувствам, что познаётся всеми прочими нашими органами: ушами, носом и т. д.? Предположите, что все такие воспроизводители существуют, что есть такие снаряды, приборы, аппараты, которые воспроизводят слышимое, обоняемое, и проч. подобно тому, как зеркало воспроизводит видимое¹⁴⁰⁰. Но этого мало: предположите, что

—363—

существует такой аппарат, который соединяет в себе все эти частные аппараты, и все воспроизведения разных свойств одной вещи, получаемые от разных воспроизводителей, входящих в состав его, объединяет в одно целое; короче сказать, предположите, что существует такой аппарат, который всякую вещь, находящуюся перед ним, отражает, или воспроизводит так, что это отражение, или воспроизведение вещи производит в нас все точно такие же ощущения, какие производит и сама вещь. Значит ли это, что между отражением вещи в таком аппарате и самой вещью нет никакой разницы? Значит ли это, что, владея таким аппаратом, мы могли бы одним хлебом насытить несколько тысяч человек. Как для существ, одарённых одним только зрением, отражение хлеба в

зеркале ничем не отличалось бы от настоящего действительного хлеба, так и для нас отражение хлеба в этом аппарате ничем не отличалось бы от настоящего действительного хлеба; но как для нас отражение хлеба в зеркале не есть истинный хлеб, так и для существ, одарённых большим числом¹⁴⁰¹ и большим совершенством органов чувств, отражение хлеба в этом аппарате может не быть истинным хлебом.

Если бы наш телесный организм имел всё, что необходимо для полного чувственного восприятия или познания всего, что есть в физическом мире, то он был бы таким аппаратом, посредством которого мы могли бы воспроизводить всё физическое так, что между оригиналом и копией, т. е. между вещью и её отражением не было бы никакой разницы. Но таков ли наш телесный организм? Можно ли его в каком-нибудь смысле назвать производителем внешних вещей при познании их?

Когда вещь производит впечатление на наши органы чувств, тогда мы ощущаем эти впечатления. Ощущение всех впечатлений, производимых вещью на наши органы

—364—

чувств, называется „восприятием” этой вещи. Вещь через посредство этих органов и нервно-мозговой системы как бы отражается в нашей душе. Отражение вещи в нашей душе есть другая вещь, созданная по образу и подобию первой, т. е. данной, или внешней вещи. Вместо одной перед нами две вещи. Из них первая есть явление физическое, а вторая — явление психическое. Но мы не замечаем того, что их две; мы замечаем только одну, но не одну из двух, а две как одну, потому что они для нас сливаются в одну. Люди неучёные не знают, а учёные знают, что тут две вещи. Учёные думают, что мы познаём психическую, а неучёные думают, что мы познаём физическую вещь; о физической учёные говорят, что она не может быть познана нами, а о психической неучёные ничего не говорят, потому что не знают даже о её существовании. Между физической и психическою вещами, по мнению учёных, нет и быть не может никакого сходства; вторая не есть образ и

подобие первой, а потому физическая вещь, „вещь в себе” (Ding an sich), никогда не может быть познана нами; об ней мы можем делать только более или менее вероятные предположения. Чем отличаются эти две вещи? Можно ли сравнивать их? Можно ли сравнивать неизвестное с известным? Можно ли наблюдать их отдельно одну от другой? Физическая вещь никогда не существует для нас без психической, а психическая может существовать и без физической после того, как первая произведена в нас последней. Отдельное существование психической вещи без физической есть то психическое явление, которое называется „представлением”.

Что такое „представление”? Одни говорят, что оно есть воспоминание или мысль о прежде бывшем ощущении; а другие, – что оно есть или продолжение или возобновление ощущения, при отсутствии той вещи, которая произвела, и тех вещей, которые могут произвести его.

Можно ли сказать, что представление есть образ или отпечаток ощущения, который при известных условиях, то появляется в нашем сознании, то исчезает из него?

Можно ли сказать, что „представление” есть образ ощущения, „ощущение” – образ впечатления, а „впечатление” – образ вещи?

–365–

Что мы ощущаем: саму вещь или впечатление? Всё ли равно это?

Что мы представляем себе: саму вещь или впечатление или ощущение? Всё ли равно это?

Какая разница между ощущением и представлением *вещи* и какая между ощущением и представлением *впечатления*?

Как относятся ощущения к впечатлениям, а представления к ощущениям и впечатлениям?

Всё ли равно: сказать, что представление есть воспроизведение ощущения при отсутствии впечатления, и сказать, что представление есть воспроизведение впечатления при отсутствии вещи?

Многие психологи находят постоянное различие между представлениями и ощущениями, но они забывают об

изменяющемся различии между самими представлениями одной и той же вещи при различных условиях и потому смешивают представления с понятиями, мыслями и идеями. Может ли представляемая вещь производить в нас ощущения, не только точно такие, какие действительная, но хотя бы самые слабые? Психологи дают отрицательный ответ на этот вопрос: отсутствие ощущений, по их мнению, есть специфический признак представлений.

Если „представление” вещи есть воспроизведение „восприятия” вещи, то сказать, что „представляемая” вещь производит в нас такие же ощущения, какие производит и „воспринимаемая”, не значит ли сказать, что воспроизведение ощущения производит ощущение?

Представить себе какое-нибудь ощущение значит ли испытывать его, переживать его?

Всякое ли ощущение можно представить себе так, как оно было на самом деле? Мы иногда употребляем довольно большие усилия, чтобы представить себе что-нибудь сколько возможно лучше. Какая цель этих усилий? Та ли, чтобы наше „представление” производило в нас ощущения, или та, чтобы наше „представление” сколько возможно больше приблизилось к „восприятию”, сравнялось с ним? Которой из этих двух целей можно достигнуть?

Если „представление” есть „мысль”, то вопрос в том, может ли мысль о вещи производить в нас такие же ощущения, какие – сама вещь, а если „представление” есть

–366–

воспроизведение „восприятия”, то вопрос только в том, может ли воспроизведение восприятия, при отсутствии вещи, быть равно произведению восприятия, в присутствии вещи.

Может ли представляемое восприятие вещи быть равно действительному восприятию её. Может ли „представление” быть равно „восприятию”?

Это равенство мы находим в том явлении, которое называется „галлюцинацией”.

Галлюцинация есть не что иное, как представление, равное восприятию.

Как восприятия, так и представления бывают различны по степени их полноты и точности.

Представления одного и того же предмета не только у разных людей, но даже у одного и того же человека в разные времена бывают различны по степени их живости, ясности, силе и точности. Это зависит от многих условий, о которых здесь нет надобности говорить.

Наиболее сильные представления, близкие к восприятию, чаще всех бывают у поэтов и вообще у художников. „Мои воображаемые лица, говорит известный французский романист Флобер, поражают меня, преследуют меня, или вернее сказать, я живу в них. Когда я описывал отравление Эммы Навари, я имел во рту такой *ясный вкус мышьяка*, я сам был так *отравлен*, что выдержал одно за другим два несварения желудка, несварения весьма реальных, так-как после обеда меня рвало”. Встречаются живописцы, которые после внимательного рассмотрения картины, и ваятели, которые после внимательного рассмотрения статуи, копируют их потом на память с такой поразительной точностью, что даже знатоки с большим трудом отличают копии от оригиналов. Точно также некоторые живописцы пишут портреты. Один английский живописец, обладавший такой способностью, так объяснял свой приём: „когда являлся ко мне оригинал, я внимательно рассматривал его в течение получаса, изредка набрасывая его черты на полотно. Мне не нужно было длинного сеанса; я снимал полотно и переходил к другому человеку. Когда я хотел продолжать первый портрет, я в уме брал этого человека, сажал его на кресло, на котором и видел его так же ясно, как если бы

—367—

он сидел тут в действительности и даже, могу прибавить, с более резкими и живыми формами и красками. От времени до времени я взглядывал на воображаемую фигуру и принимался рисовать; я останавливал свою работу, чтобы рассмотреть позу, совершенно так же, как если бы оригинал был передо мной. Каждый раз, когда я бросал взгляд на кресло, я видел человека... Мало по малу я начал терять *различие* между *воображаемой* фигурой и *действительной* и иногда я

доказывал оригиналам, что они вчера уже были у меня. Наконец я в этом совершенно уверился; потом всё спуталось.... Я сошёл сума и просидел 30 лет в больнице”¹⁴⁰². Встречаются музыканты, которые, внимательно прослушав какое-либо музыкальное произведение, могут на память положить его на ноты. Так, Моцарт, дважды прослушавши Miserere Сикстинской капеллы, написал его ноты на память. Хорошие музыканты в то время, когда читают или пишут ноты, *слышат* те *звуки*, которые изображают эти ноты. Мог ли Бетховен написать те великие произведения свои, которые он написал, будучи уже совершенно глухим, если бы он внутри себя не слышал этих дивных сочетаний звуков, т. е. если бы его представления их не были равны нашим восприятиям их, при хорошем исполнении этих его произведений? С потерей слуха „представления звуков” не исчезают. Эскироль говорит о двух совершенно глухих женщинах, находившихся в Сальпетриере, которым постоянно слышались голоса различных лиц, с которыми они спорили день и ночь. Подобных фактов можно привести множество. Значит не одни поэты и художники обладают способностью к живым представлениям. Представление отвратительного вкуса или запаха во многих субъектах возбуждает рвоту, представление лакомого кушанья возбуждает слюноотечение, представление холода производит так называемую „гусиную кожу”. Всё это ясно показывает, что „представления” могут производить не только в нашей душе такие же психологические, но и в нашем теле такие же физиологические явления, какие производят „восприятия”. Представление болезни мо-

—368—

жет вызвать саму болезнь, настолько действительную и сильную, что она нередко оканчивается смертью. Такие случаи чаще всего бывают во время свирепствования эпидемических болезней, напр. холеры. Обыкновенно говорят, что тут действует страх, что во время эпидемий многие заболевают и умирают не от заразы, а от страха, или что заражаются преимущественно те, которые боятся заразиться. Но возможен ли страх болезни без представления болезни? Следовательно

главная причина заключается всё-таки в „представлении”. Особенно же замечательны своей неотличимостью от „восприятий” „представления” людей, находящихся под влиянием гипнотизма. Гипнотизирующий в гипнотизируемом может посредством „внушения” (suggestion), или „наваждения” производить какие угодно галлюцинации: первый может заставить последнего видеть, слышать, обонять, вкушать, осязать, с усилием поднимать, или двигать предметы, которых в это время в действительности нет около него, и, наоборот, не замечать, не чувствовать тех предметов, которые его окружают и по внешним условиям не могут не действовать на его внешние органы чувств. Из двух загипнотизированных одному внушено, что ему поставлена мушка, тогда как на самом деле ему наклеен был простой липкий пластырь, а другому внушено, что ему наклеен простой липкий пластырь, тогда как на самом деле ему поставлена была мушка; у первого воображаемая мушка произвела нарыв, а у второго действительная мушка не произвела нарыва. Даже и без гипнотического внушения можно вызывать у себя боль в любой части своего тела посредством усиленного представления этой боли. Впрочем это явление можно назвать „самогипнотизированием”. Самым разительным примером тому стигматы. В 60-х годах прошлого столетия получила большую известность одна бельгийская крестьянка, девица Луиза Лато. По пятницам она представляла себе, что присутствует на Голгофе во время распятия Господа нашего Иисуса Христа; тогда у неё на руках и ногах – на тех местах, которые у Спасителя были пробиты гвоздями, – появлялась сначала боль, потом краснота, припухлость, жар, маленький пузырёк и наконец кровоизлияние; точно также и на боку – на том месте, которое у Спасителя было

–369–

прободено копьём, у неё появлялась ранка¹⁴⁰³. Целая комиссия известных учёных, свидетельствовавшая её, признала подлинность этого факта и отсутствие всякого обмана. Но это не единственный случай. Подобные стигматы появлялись и у конвульсионеров, когда эти сектанты придавали своему телу

такое положение, какое имело тело Иисуса Христа на кресте и впадали в каталептическое состояние. Первым стигматиком считается св. Франциск. В пример влияния души на тело Карпентер приводит между прочими следующий случай: „ребёнок толкнул подпорку, поддерживавшую оконную раму, так что эта последняя упала ему на руку. Присутствовавшая при этом мать упала в обморок. На другой день у неё на той же руке и на том же месте, образовалась воспалительная раночка, вскоре изъязвившаяся, причём заживление этой язвы затянулось гораздо дольше, чем у ребёнка. У женщины, 48 лет, после присутствования при трудных родах своей дочери появилось в грудях молоко. Подобных примеров так много, что затрудняешься в выборе их, но достаточно и приведённых. Во всех этих случаях главную роль играет „представление“. Посредством „представления“ человек может здоровое состояние своего тела приводить в болезненное и, наоборот, болезненное – в здоровье. Один английский врач иногда с успехом пользовался этой способностью человека, при лечении своих пациентов: он старался вызвать в них представление здоровья тех частей тела, которые подвергались болезни. Посредством гипнотического внушения излечиваются многие болезни, не поддающиеся обыкновенному лечению: больной должен представлять себе, что он совершенно здоров, что у него во-

–370–

все нет той болезни, которой он страдает, но и простыми внушениями подобного же рода, без гипноза, можно достигать той же цели. Человек может управлять не только своей психической, но отчасти и своей физической жизнью, может изменять и направлять физиологические функции своего телесного организма. Для этого требуется сосредоточение внимания на одном представлении, на одной идее – моно-идеизм. Многие думают, что для сосредоточения внимания необходима сильная воля и что поэтому в некоторых из вышеуказанных явлений главную роль играет „воля“, а не „представление“. Но воля не может существовать без представления. Нужно отличать волю от хотения. Хотение

бывает иногда неопределённым, бессознательным, инстинктивным, а воля никогда не бывает такой. Хотение может, а воля не может существовать без представления. Для сосредоточения внимания требуется или сильная воля – либо собственная, либо чужая – или же совершенное отсутствие всякой воли. Воля не может быть без представления, а представление не может быть и без воли. Напротив, сильная воля бывает нужна иногда не для усиления, а для ослабления представлений или для устранения их; из субъектов, подверженных галлюцинациям, иной и рад бы избавиться от них, да не может совладать с ними, прогнать их; они являются против воли. Представления бывают вольные и невольные и противовольные. Есть люди, которым достаточно очутиться в тёмной комнате, чтобы подвергнуться галлюцинациям. В тёмноте зрительные представления их усиливаются, делаются равными восприятиям, т. е. становятся галлюцинациями, потому что при отсутствии света окружающие их зрительные вещи не производят никаких впечатлений, но зрительная деятельность этих людей и тогда не прекращается, глаза их не перестают работать, не отдыхают, не предаются покою, потому что видение или созерцание зрительных галлюцинаций ничем не отличается от видения или созерцания зрительных вещей: в обоих случаях требуется одинаковое напряжение органов зрения. В числе свойств наших представлений есть два, которые имеют особенно важное значение. Из них первое принадлежит всем вообще, а второе – только зрительным представлениям, равным вос-

–371–

приятиям. Первое указывает на отношения между представлениями и восприятиями, а второе – на отношения между представлениями и вещами. Первое состоит в том, что если представление равно восприятию, то при равной продолжительности их обоих, каждое из них утомляет нервно-мозговую систему в равной степени: на сколько восприятие, настолько и представление; а второе состоит в том, что зрительные галлюцинации подлежат законам оптики точно так же, как и зрительные вещи, т. е. эти галлюцинации отражаются в

зеркале, преломляются в призме, увеличиваются если смотреть на них в лупу, приближаются или удаляются, если смотреть на них в бинокль.

Но никакое представление, никакая галлюцинация не может заменить действительной вещи. Хлеб, который представляет себе голодный, не напаяет его. Представляемый хлеб может ничем не отличаться от действительного только для органов познания (зрения, осязания, обоняния, вкуса...), а не для всего организма (напр., желудка), и притом для органов только того лица, которому принадлежит такое представление хлеба, а не всех людей; для других он вовсе не существует. Объективная вещь производит субъективную, а субъективная не производит объективной; вещь производит представление, а представление не производит вещи. Субъективная не равна объективной. Представление бывает иногда равно восприятию, но никогда не бывает равно вещи. Если же представление, равное восприятию, не равно вещи, то значит и восприятие не равно вещи. Почему не равно? Что нужно для того, чтобы восприятие было равно вещи?

На первый вопрос может быть несколько различных ответов, а на второй – только один.

Чтобы восприятие было равно вещи, нужно, чтобы вещь была воспринята *вся* без остатка, чтобы восприятие, или чувственное познание вещи имело *абсолютную полноту*.

Если не всё, что есть в вещи, может быть воспринято нами, если в вещи есть хоть одно что-нибудь такое, чего мы не можем воспринять по неимению соответственного органа, то наше восприятие, как неполное, не может быть равно вещи.

Вещь даёт нам брать, воспринимать, понимать, позна-
–372–

вать себя всю, все свои свойства, всё, что есть у неё, но всё ли у неё можно взять, воспринять, понять, познать? Есть ли у нас всё, чем можно познать всё? Столько ли у нас органов, сколько нужно, и такие ли, какие нужны, для полного и верного восприятия, или познания всякой вещи?

Мы можем мыслить орган такого чувства, которое в деле познания, настолько важнее зрения, насколько зрение важнее

осязания; можем мыслить и мечтать об усовершенствовании имеющихся у нас органов, об увеличении их областей, об уничтожении порогов и т. п. Для фантазии тут открывается обширное поле, на котором для неё найдётся много работы. Но мы не можем сказать для познания чего нам нужны другие органы других специальностей, для чего нужно увеличение числа их.

Есть ли в вещах такие свойства, которые не могут быть восприняты ни одним из имеющихся у нас органов (потому что не входят в круг специальности ни одного из них), такие свойства, для восприятия которых требуются органы других специальностей, такие органы, каких у нас не имеется, – это очень вероятно и даже можно сказать: в высшей степени вероятно, что такие неизвестные свойства существуют, а положительно утверждать всё-таки нельзя; но несомненно то, что каждый из наших органов встречает в природе такие свойства, которые хотя и принадлежат к его специальности, но не могут быть воспринимаемы им по его ограниченности, по несоответствию силы „ощущения” силе „впечатления”, по неравенству величины „приятя” величине „даяния”. При чувственном познании вещей нас затрудняет не столько качество, сколько величина впечатлений. Величина имеет чрезвычайно важное значение. Величина области ощущений ничтожна в сравнении с областью впечатлений. Из неисчислимого множества впечатлений, одинаковых по качеству, но различных по величине, не всякое может быть ощущаемо нами. Крайние из них совершенно недоступны для нас. И свет, и теплота, и звук... могут иметь такие величины, при которых мы не в состоянии ощущать их: они бывают или очень слабы, или очень сильны для нас; свет может ослепить, звук оглушить, а теплота или сжечь или заморозить нас; объёмы тел – одни слиш-

–373–

ком велики, другие слишком малы для ощущения, а след. и для представления их в настоящей величине. Всякую величину всяких впечатлений мы можем *мыслить*, но не всякую можем *ощущать* и *представлять*. Можем, напр., мыслить (с

достаточной точностью вычислить) расстояние между землёй и солнцем, между неподвижными звёздами и т. п., но не можем представить себе расстояния даже и в одну версту; можем мыслить, но не можем представить себе атомов и расстояний между ними. Не можем представлять себе того, чего не можем ощущать, а между тем в вещах есть много такого, чего мы не можем ощущать.

Но допустим, что и число, и сила и степень совершенства имеющихся у нас органов чувств вполне *достаточны* для *полного* восприятия *некоторых* вещей.

Может ли при таком условии „представление вещи“, (после полного восприятия её), быть равно ей?

Для этого равенства требуется ещё одно условие: всё, что есть в вещи, нужно представить себе нераздельно и одновременно.

Можем ли мы представить себе так какую-нибудь вещь, даже самую простейшую?

Мы можем воспринять всю вещь вполне, без всякого остатка, – воспринять всё, что есть в ней, всё, что имеет она, но как? То, что существует в вещи одновременно и нераздельно, мы воспринимаем разновременно и отдельно, т. е. порознь, одно за другим, хотя бы и через самые короткие, неуловимые промежутки времени, а если что и воспринимаем одновременно и нераздельно, то с неодинаковой соответственной степенью точности.

Ещё менее способны мы *представить* себе *всё*, что есть в вещи, одновременно и нераздельно. Отдельно мы можем представить всё, что может быть воспринято нашими органами чувств, всё, что есть в ней, а представить всё вместе, в надлежащей совокупности, разом, в один приём, вдруг не можем.

А через это взаимные отношения между различными элементами и свойствами вещи в нашем представлении не могут быть таковы, каковы они в вещи.

Поэтому и наше представление вещи не может быть полным и точным, а след. не может быть равным ей.

–374–

Как мы обыкновенно представляем себе вещи? Представляя себе какой-нибудь телесный предмет, напр. шкаф, мы представляем себе только его цвет и форму – только поверхность, да и то не всю.

А что мы представляем себе, когда представляем себе какое-нибудь животное, напр. лошадь? Всё ли, что есть у неё, входит в наше представление?

Если дитя только один раз мельком видело слона, то оно говорит, что *знает* что такое слон. Но не одни дети думают и говорят так. В повседневной жизни „знание” и „представление” часто принимаются одно за другое. Но их нужно строго различать.

Знание и начинается, и оканчивается „представлением”. „Представление” есть альфа и омега знания.

А „восприятие” есть только средство для произведения „представления”.

Представление всякой вещи может быть двух родов: *начальное*, или *чувственное* и *конечное*, или *научное*.

Чувственное есть результат чувственного восприятия, а научное есть результат научного мышления.

Которое же из этих двух представлений одной и той же вещи может быть равно ей, если каждое из них имеет требуемую полноту?

Ни одно из них отдельно друг от друга не может быть равно, а только соединение их обоих – чувственного и научного – в одно нераздельное *философское представление* может быть равно самой вещи.

Доступно ли для человека такое сочетание двух таких представлений?

Если нам не по силам полное чувственное, то ещё более не по силам полное научное, а о полном философском представлении и думать нечего: оно недостижимо для человека.

Но все вышеуказанные причины, по которым наши представления никогда не могут быть равны вещам, – ничто в сравнении с той, на которую указывают наука и философия. Указание на одну эту причину, если она действительно существует, делает совершенно лишними и ненужными указания

на всё прочее. Какая же это причина? И наука, и философия согласно утверждают, что чувствен-

—375—

ные наши представления буквально не имеют никакого сходства с вещами, потому что наши чувства обманывают нас; то, что мы называем вещами, вовсе не вещи внешнего мира, а наши ощущения; или вещи, но не внешние, а внутренние, потому что они находятся не вне, а внутри нас, в нашей душе. Из философов одни совершенно отрицают существование внешнего мира, а другие, хотя и признают его существование, но признают его не таким, каким он является нашим чувствам. Если они правы, то относительно познания внешнего мира мы оказываемся чрезвычайно странными и жалкими существами. Внешний мир для нас непознаваем. Мы не знаем и не можем знать того, что есть в нём; но знаем и можем знать то, чего нет в нём. Мы лишены способности находить в нём то, что есть в нём; а одарены способностью находить в нём то, чего в нём нет. Мы находим в нём цвета, звуки, запахи, ... пространство, время, ... но ничего этого нет в нём, всё это только наши ощущения и мысли. Как не пожалеть человека! Впрочем, есть философы, которые не говорят, что во внешнем мире мы ничего не находим и не познаём из того, что есть в нём; они говорят, что мы находим в нём материю и движение, которые действительно существуют и могут быть познаваемы нами. Но кроме материи и движения в нём уже ничего более нет. Кто правее: те, которые доказывают, что „мир есть только материя и движение”, или те, которые доказывают, что „мир есть только моё представление?”

Что такое движение? Как мы познаём его? Посредством ощущения. След. „движение есть только *ощущение*”. — Что такое материя? Как мы познаём её? Посредством мышления. След. материя есть только наша *мысль*, отвлечённое понятие.

Значит и материя, и движение находятся не вне, а внутри нас, потому что ощущения и мысли могут находиться только в душе. Поэтому не душа в теле, а тело в душе. Тоже нужно сказать и о пространстве. Не мы в пространстве, а пространство в нас.

Кто отрицает, что движение есть ощущение, тот не имеет основания утверждать, что свет, звук и проч.

—376—

суть ощущения; если во внешнем мире существует движение, то существует в нём и свет, и запах, и теплота, и звук, и... Гораздо последовательнее те, которые полагают, что во внешнем мире нет ничего познаваемого, что в нём всё без исключения непознаваемо.

По общепринятому в науке мнению, внешние вещи относятся к нашим ощущениям, как причины к следствиям, а следствия не могут быть сходны с причинами. Так ли это – не будем разбирать.

Допустим, что чувства нас обманывают.

Но кроме чувственного познания есть ещё умственное. Чувствам нельзя верить, а можно ли верить мыслям. Оказывается, что и мыслям нельзя верить. Пространства нет, а есть целая наука о пространстве – геометрия; движения – нет, а есть целая наука о движении – механика. Без пространства и времени не могут обойтись ни механика, ни физика (как часть механики), ни астрономия....

Ощущения считаются символами или знаками вещей. Отношения между ощущениями соответствуют отношениям между вещами. Поэтому знание отношений между ощущениями даёт нам знание отношений между вещами. А знание отношений между вещами совершенно достаточно для того, чтобы обладать и управлять природой, господствовать над ней, заставлять её служить себе как покорную рабу, удовлетворять не только потребности, но и прихоти наши, умножать материальные блага; короче: чтобы наслаждаться земной жизнью без болезней, печалей и вздыханий. Такова цель науки. Мы можем познавать отношения между вещами внешнего мира и в этом направлении естественные науки делают гигантские шаги, громадные, изумительные успехи. Познание природы быстро подвигается вперёд. Но знание *отношений* между вещами не есть ещё знание *вещей*. В познании вещей наука оказывается бессильной. Говорят, что знание вещи не может быть объективным, а след. не может быть и верным. Многие

философы и учёные пуще огня, пуще всего на свете боятся субъективности в познании. Им бы хотелось, чтобы наше знание было объективно, а между тем они находят, что оно всё насквозь субъективно. Мало того, что субъект имеет странную способность составлять об объекте *превратное* знание, он имеет

–377–

и другую, ещё более странную, способность составлять об объекте *лишнее* знание, т. е. знание того, чего нет в объекте, нет во всём внешнем мире; к *фантастическому* знанию (цвета, звуки, запахи,..) он *прибавляет* от себя, им самим выдуманное, *нигилистическое* знание (пространство, время,..). Таким образом в нашем знании вещей есть, во 1-х, нечто переиначенное, переделанное, превращённое, во 2-х, есть нечто пропущенное, недостающее, и в 3-х, есть нечто прибавленное, лишнее. Если все люди в одинаковой степени обладают этими двумя нежелательными способностями и не могут освободиться от них, то есть ли для человека надежда познать действительный, внешний мир? Можно ли через знание того, чего нет в нём, достичь до знания того, что есть в нём? Знать, каковы вещи сами в себе, по себе и для себя? Можно ли познавать вещи иначе, – не так, как познаёт их человек? Есть ли в мире более счастливые существа, которые и чувственно и умственно познают мир таким, каким он есть, без всяких фантастических превращений и нигилистических прибавлений? А нам остаётся одно утешение: предположить, что быть может и наука и философия в этом случае жестоко ошибаются, что тут скрывается громадное недоразумение. Они впрочем и не считают себя *непогрешимыми* папами в лице лучших своих представителей. Но ошибаются или не ошибаются они, – это в настоящем разе для нас безразлично.

Допустим, что всякое человеческое знание вещи и чувственное, и умственное (обиходное, научное и философское) – ложно.

Если мы знаем, каким знание не должно быть, то, значит, знаем, каким оно должно быть.

Такое знание, каким оно не должно быть, есть ложное знание; а такое, каким оно должно быть, есть истинное.

Чем должно отличаться истинное знание от ложного? Ложное знание вещи не имеет, а истинное имеет сходство с нею, ибо в противном случае ложное не было бы ложно, а истинное не было бы истинно.

Другого более существенного различия между ложным и истинным знанием и быть не может.

Знание вещи, не имеющее никакого сходства с ней, не есть знание.

—378—

Из двух истинных знаний вещи, неполное имеет неполное, а полное имеет полное сходство с ней.

А возможно ли для какого-нибудь существа полное знание — это другой вопрос. Предположим, что возможно.

Чем этот предполагаемый субъект мог бы убедиться в том, что его знание какой-нибудь вещи есть *истинное и полное*?

Ничем другим, как только тем, что его знание *равно* вещи, что оно ничем не отличается от неё; что *знание* стало вещью.

Полное знание вещи может сделаться и не может сделаться вещью: это зависит от воли субъекта. Но из этого не следует, что воспроизведение вещи зависит сколько от ума, столько же и от воли. Поэтому да не подумает кто-нибудь, что для воспроизведения вещи недостаточно одного *всезнающего ума*, а нужна ещё и *всемогущая воля*. Нет, здесь всё дело есть дело ума, а не воли. Ум и без воли может всё, а воля без ума не может ничего делать. Вещью делается знание, принадлежащее уму, а что, принадлежащее воле, может сделаться воле? Что принадлежит ей? Субъекту достаточно одного хотения для того, чтобы сделать или не сделать своё полное знание вещью: захочет — сделает, не захочет — не сделает. Но хотение может быть или разумным, добрым, или неразумным, злым. А кто решает вопрос: разумно или неразумно хотение? — Опять-таки ум. А воля нужна субъекту только для того, чтобы исполнять разумные, а не исполнять неразумных хотений и желаний. Если субъект не исполняет неразумных своих хотений, то значит он имеет волю, а если исполняет неразумные свои хотения, то

значит не имеет воли. В данном случае ум решает вопрос: быть или не быть вещи, т. е. сделать или не сделать своё знание вещью. След. в этом случае дело, вся суть, вся сила в уме. „Знание есть сила (т. е. мощь, могущество)”, говорит пословица учёных. Могущество принадлежит уму, а не воле. Человек потому и не всемогущ, что не всеведущ, не всезнающ.

Субъект, познавший какую-либо вещь, может, если захочет, дать бытие другой вещи, во всём сходной с познанной вещью.

—379—

Вещь, получившая от него своё бытие, есть его *знание*, его *мысль*, или, вернее сказать, его *одновременное* (тавтохроническое) „*представление*” первой, или данной, или познанной вещи во *всей* её *полноте* и *целости*.

Представление вещи, после полного истинного познания её, может быть равно ей только при том неременном условии, если субъект *может представить* её себе *всю нераздельно и одновременно*.

А возможно ли для какого-нибудь существа такое представление — это опять особый вопрос.

Главный вопрос не в том — возможно или невозможно такое представление — а только в том, что если оно возможно, то чем оно может отличаться от вещи.

Вся суть в следующем вопросе:

Может ли *одновременное, нераздельное* (философское) *истинное представление* *целой* вещи *ничем* не отличаться от неё, быть *равно* ей, или *тождественно* с нею, т. е. быть, или сделаться *другой совершенно такой же вещью*, если захочет того представляющий субъект?

Разумеется, не может — скажут многие и многие: это химера. Почему не может? Вот почему: *вещь* есть нечто (материальное) подлежащее нашим внешним чувствам; а *знание* есть нечто (нематериальное) не подлежащее внешним чувствам. Знание находится в субъекте и не может находиться вне его, а вещь находится вне субъекта и не может находиться в нём, т. е. в его уме, в его душе. Знание есть мысль, а вещь не есть мысль. Каким же образом знание или представление может быть равно мысли? Равенство может быть только между *однородными*

предметами, а возможно ли равенство между такими столь разнородными предметами, как знание и вещь? Если знание вещи сходно с нею, то его можно только называть вещью: знание можно называть *внутренней* вещью, а саму вещь – *внешней* вещью. Но через такое название эти два предмета не сделаются ни равными, ни однородными. Они не могут быть заменяемы один другим. Как внешняя вещь не может сделаться внутренней, так и внутренняя не может сделаться внешней. Внутренняя вещь, т. е. знание *есть мысль*. Как вещь не может сделаться мыслью, так и мысль не может сделаться вещью. Какое же равенство

–380–

возможно между такими двумя предметами, из которых один есть мысль, а другой не есть мысль – равенство между мыслью и не мыслью?

Вот главные возражения, которые могут быть сделаны против утвердительного ответа на выше предложенный главный существенный вопрос.

Несомненно, что равенство между разнородными предметами невозможно, но так ли несомненно утверждение, что „знание” и „вещь” суть предметы разнородные? На чём основано это утверждение? Есть ли для него какое-нибудь основание? Если нет, а его действительно нет, то нет ничего невероятного и странного в предположении, что „знание” и „вещь” суть предметы однородные. „Знание” есть *мысль* и „вещь” есть *мысль*. А две мысли могут быть равны между собой.

Кто из людей думает, что вещь не есть мысль, тот о мыслях всех родов существ судит по мыслям только одного рода существ: человека; тот полагает, что сила мышления у всех родов существ в мире, у высших и низших, одинакова. Думать так о мысли значит унижать её. „А всё-таки”, скажет кто-нибудь, чрезвычайно трудно поверить, что вещь есть мысль. „Неужели, спросит он, камень есть мысль? Если я на него упаду, то могу разбить себе нос или лоб, а можно ли ушибиться об мысль?” На этот вопрос можно ответить вопросом же: а можно ли ушибиться об своё ощущение? Ведь, по общепринятому мнению, вещи недоступны для нас, мы знаем не вещи, а наши

ощущения. След., в том случае, когда человек ушиб себе ногу о камень, произошло столкновение двух его ощущений: ноги и камня; два человеческих ощущения ударились друг о друга и одно из них, или оба они пострадали. Если можно ушибиться о своё ощущение, то почему нельзя ушибиться об чужую мысль? Если можно есть и пить свои ощущения, то почему же нельзя есть и пить чужие мысли?

Что познаваемые нами вещи суть только *наши ощущения* – это очень сомнительно; а что познаваемые нами вещи суть *мысли* – это несомненно.

Те предметы, которые люди неучёные считают и называют вещами, не ощущения, а мысли.

–381–

Мы познаём не ощущения, а *мысли*, но мысли не наши, а *Божии*.

Всякая вещь, всё созданное Богом, весь мир Божий есть мысль Божия.

Кто думает, что никакая и ни чья мысль, даже Божия, не может быть вещью, что вещь не есть мысль, что *вещи не мысли*, а дела Божии, тот о всемогущей, всесовершенной мысли Божией судит по своей слабой, несовершенной мысли человеческой, полагает, что мысль Божия отличается от мысли человеческой только тем, что последняя может, а первая не может ошибаться и заблуждаться, а что во всём прочем они совершенно одинаковы. Думать так значит буквально понимать, что всё творение – *дело рук* Божиих. У Бога мысль, слово и дело – одно и то же. Он всё создал словом Своим: рече – и быша, повеле – и создашася. Он изрекает вещи. Для Него речи значит сделать, сотворить, создать, дать бытие. Всё, имеющее бытие, получило своё бытие через Его речение, а потому и всё, имеющее бытие, всё существующее, есть Его речь, Его слово, Его вещь (вешание), Его мысль. Небеса поведуют славу Божию.

Слова: русское „вещь“, польское „rzecz“ и немецкое „sache“ имеют одинаковое значение. Сравните „sache“ с „sagen“, „rzecz“ с „речи“ (речь) и „вещь“ с „вещать“. Сродство понятий „вещь“ и „речь“ (слово) находится и в некоторых других языках; эти понятия выражаются в них или одним и тем же словом или же

словами, имеющими один и тот же корень. Почему же пишут „вещь”, а не „вѣщь”? Потому же, почему пишут: „речь”, „наречь”, „речение” и „рѣчь”, „нарѣчие”..

Нельзя понимать буквально не только выражений: *рука Божия, десница Господня, мышца Господня, очи и уши Божии, уста Божии* и т. п., но даже и выражений: *слово Божие, глагол Божий, вещание Божие, речение* (рече Бог, сказа Господь) и т. п. Только выражения: *мысль Божия, премудрость Божия, знание, ведение, всеведение Божие* можно и должно понимать буквально.

Выражение: „слово” (Божие) равносильно выражению „мысль” (Божия).

—382—

Греческое *λογος* значит не только „слово”, но и „ум”, а также и „понятие”, и след., „мысль”; в некоторых же случаях оно значит: „ведение”, „знание” и „представление”.

У человека мысль проявляется или в „слове”, или в „деле”. Для проявления, или обнаружения своей мысли в *слове* человеку нужно движение *уст* и *языка*, а для обнаружения, или осуществления своей мысли в *деле* ему нужно движение преимущественно *рук* и какой-нибудь *материал*. А Богу для проявления Своей мысли *ничего* не требуется, кроме Его воли. Всё различие между выражениями: „мысль Божия” и „слово Божие” может заключаться только в том, что первое означает намерение или хотение Божие, ещё не приведённое Им в исполнение, а второе — намерение или хотение Божие, уже приведённое Им в исполнение. При безразличном же употреблении второго выражения нужно помнить, что *сущность* слова есть *мысль*. Слово есть мысль и мысль есть слово; слово есть мысль явленная, а мысль есть слово неявленное. Существо, имеющее какую-нибудь вещь, может дать и может не дать её другому существу. Если одно существо дало, а другое взяло её всю, в целости, без всякого изменения, то чем отличается вещь, какой она была прежде, от вещи, какой она стала после даяния и приятия её? Или если из двух совершенно одинаковых вещей, не могущих подвергнуться никаким изменениям, одна дана, а другая не дана, одна взята, а другая не взята, и т. п., то какая

разница между двумя вещами: данной и неданной, взятой и невзятой, понятой и непонятой, явленной и неявленной, открытой и сокрытой,..? Такая же разница и между словом Божиим и мыслью Божией.

При процессе творения мысль Отца становится словом в Сыне и делом в Духе. Поэтому всё созданное Богом есть мысль Отца, слово Сына и дело Духа Святого. Мысль – бытие, слово – движение, дело – жизнь. Бытие даётся мыслью, движение – словом, жизнь – делом. Слово и дело суть два обнаружения мысли. Движение и жизнь суть два проявления бытия. Нет жизни без движения и нет движения без бытия.

Мысль, возникающая в Отце, полагает *бытие*; слово, изрекаемое Отцом через Духа в Сыне производит *дви-*

–383–

жение, а дело, совершаемое Отцом через Сына в Духе даёт *жизнь*.

Бытие есть мысль Отца, движение есть слово Сына, а жизнь есть дело Духа Святого.

О Нём (Триедном Боге) *живём, движемся и есмы* (Деян.17:28).

Но мысль, слово и дело у Бога находятся не в таких отношениях, в каких у человека: у Бога они не имеют такой разницы, какую имеют у человека. У Бога дело не больше слова и слово не больше мысли; все три равны между собой и неотличимы. Сии три едино суть. Это триединое творчество триединой творческой силы; три нераздельных, неслитных акта единого творческого процесса. Творение зачинается мыслью в Отце, продолжается словом в Сыне и заканчивается делом в Духе. Начало, продолжение и конец Божественного творчества не таковы, каковы начало, продолжение и конец человеческой работы. Рече – и быша, повеле – и создашася. Мысль более слова и дела только в том отношении, что она есть начало их; слово и дело суть только выражения, обнаружения, проявления мысли. Мысль возможна и без слова и дела, а слово и дело без мысли невозможны. Мысль включает в себе и слово и дело. Слово рождается, а дело исходит из мысли. Все от мысли, мысль есть все, и все есть мысль.

Знание есть мысль и вещь есть мысль. Если же знание – мысль и вещь – мысль, то знание вещи может быть равно этой вещи, потому что две мысли, как предметы однородные могут быть равны между собой. Если эти две мысли не равны, то из них вещь есть мысль большая, а знание – меньшая; вещь есть мысль полная, законченная, завершённая, а знание есть мысль неполная, незаконченная, незавершённая. Но знание, развиваясь, пополняясь и совершенствуясь, может завершиться и сделаться равным вещи. Знание не может быть только более вещи, но может быть или менее её, или равно ей. Объём и содержание знания увеличиваются, а вместе с тем увеличивается и степень его точности и совершенства, а чем полнее, точнее и совершеннее становится знание, тем более получает оно сходства с вещью. Знание вещи, не имеющее полного сходства с ней, не есть полное знание.

–384–

Неполное знание от полного отличается тем, что неполное ни при каких условиях не может, а полное при известных условиях может *подлежать внешним чувствам всех людей и всех животных*, т. е. может сделаться внешней вещью.

Как внешняя, физическая вещь внутри субъекта делается психической, так и внутренняя, психическая вещь вне субъекта делается физической. Внешняя вещь не перестаёт быть внешней, не исчезает из внешнего мира через то, что субъект делает её внутренней вещью; и внутренняя вещь не перестаёт быть внутренней, не исчезает из внутреннего мира через то, что субъект делает её внешней вещью. Внешняя и внутренняя вещи не две разные сущности, а два разных состояния одной и той же сущности. Внешняя вещь есть мысль явленная, а внутренняя вещь – мысль неявленная. Познанная вещь и овеществлённое знание суть две вещи, отличающиеся друг от друга только тем, что занимают не одно и то же место в пространстве и получили своё бытие не в одно и то же время и не от одного и того же субъекта непосредственно.

Полное знание даёт средство для увеличения числа вещей в мире. Субъект, обладающий полным знанием вещи, может воспроизводить её в каком угодно числе.

При увеличении числа вещей посредством овеществления знания, вся разница между всеми этими вещами может быть только такая, какая обыкновенно бывает между однородными предметами одного вида, напр. между листьями, одновременно распутившимися на одном дереве, и только субъект, увеличивший таким образом число вещей, в состоянии отличить между ними те, которым он дал бытие, от тех, которым не он дал бытие.

Но при такого рода увеличении числа вещей, увеличивалось бы и количество вещества в мире, а между тем наука утверждает, что количество материи в мире не изменяется, – не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.

Есть однако же достоверные факты, которые несомненно доказывают увеличение количества материи. Таковы, напр., факты умножения хлебов и рыбы Иисусом Христом. Чем иным можно объяснить насыщение нескольких тысяч человек несколькими небольшими хлебами и рыбами? Пред-

–385–

положить, что насыщение произведено посредством увеличения питательности, а не количества хлеба, можно было бы (допуская, что питательность не зависит от количества) только в таком случае, если бы после ужина не осталось ни одной крошки хлеба. А если пищи после еды стало больше, чем было её до еды, то значит, количество её было увеличено; если не только вычитаемое, но и остаток был больше данного уменьшаемого, то такое вычитание возможно только при увеличении данного уменьшаемого. Напитать голодного Иисус Христос мог бы и без всякой пищи, но цель питания и в этом случае, при пустом желудке, была бы достигнута через увеличение же вещества, необходимого организму для восстановления его сил.

Поразительно двукратное чудесное насыщение народа Иисусом Христом – в 1-ый раз 5, а во 2-ой раз 4 тысяч человек, но ещё поразительнее чудесное угощение обедом 7 человек (Ин.21:9,10:12). В 1-ый раз имелось 5 хлебов и 2 рыбы, во 2-ой – 7 хлебов и несколько рыб, а в 3-ий – 0 хлебов и 0 рыб. Иисус Христос не принёс с Собой на берег Тивериадского моря ни

одного хлеба и ни одной рыбы, и у учеников Его не было ничего съестного; не было тут ни дров, ни огня. И всё это явилось. Откуда и как? Не вороны приносили Ему хлеб и рыбу для насыщения народа, как приносили они хлеб и мясо пророку Илии, не люди и не ангелы принесли Ему всё потребное для приготовления обеда ученикам на берегу моря. Всё это были Его мысли, Его „представления“, сделавшиеся „вещами“. У вдовы в Сарепте Сидонской горсть муки и немного масла не истощались в продолжение трёх лет, но появлявшиеся мука и масло, вместо издерживаемых, не были „представлениями“ пророка. „Мука в кадке не истощалась и масло в кувшине не убывало по слову Господа, которое Он изрёк через Илию“.

„Представления“ же Иисуса Христа, по Его воле, когда это было нужно, делались „вещами“. Но в Нём, в одном Его Лице, нераздельно и неслитно соединены два естества: Божеское и человеческое. Поэтому может возникнуть вопрос: какие представления в Нём делались вещами – Божеские или человеческие? Умножение вещей действием

–386–

одного ума невозможно без полного представления их, а полное представление вещи невозможно без полного знания этой вещи. Если Иисус Христос умножал вещи как Бог, то Он мог умножать их не через воспроизведение или копирование существующих вещей, а через творение. Как Богу, Ему не нужно было познавать вещи: ни одна вещь в мире не могла быть для Него объектом изучения, не могла служить для Него оригиналом при умножении вещей. Все вещи в мире суть мысли, данные Ему Отцом и приведённые Им в исполнение: „вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть“. Если же Иисус Христос умножал вещи как человек, то Он мог умножать их только через воспроизведение или копирование существующих вещей, а не через творение. Как человеку, Ему необходимо было познавать вещи, чтобы через полное познание их иметь возможность воспроизводить их. Обладал ли Он, как человек, таким знанием? „И дивились иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?“ (Ин.7:15). Ещё в 12-летнем возрасте Он удивлял своими вопросами и ответами учителей, посевших в изучении

Писаний. „Все, слушавшие Его, дивились разуму и ответам Его“ (Лк.2:47). Что же из этого следует? Следует ли, что Он ничему не учился? Никак. Следует только, что Он не учился ни в какой школе и ни у какого учителя, но не следует, что Он не изучал Писания. Не мог ли Сын человеческий подобным же образом, т. е. без учителя, изучить и великую книгу природы, написанную Сыном Божиим, если эти два Сына составляют одно лицо? Только что созданный человек имел уже такое знание природы, что мог дать имена всем животным, когда Бог привёл их к нему. (Быт.2:20)¹⁴⁰⁴. До грехопадения ум че-

–387–

ловеческий был совершеннее, а после грехопадения он омрачился и омрачается по мере умножения беззаконий. Если первый Адам мог обладать уже большим знанием, то мог ли не обладать ещё большим знанием второй Адам? Все изучал или ничего не изучал Иисус Христос, но несомненно, что Он, как человек, владел таким знанием, каким никогда не владел и никогда не будет владеть никто из людей. Как человек, Он обладал полным *человеческим* знанием, т. е. знал *всё* и *так*, что и как predetermined было знать человеку на земле, при его сотворении, если бы он не согрешил.

Кто же умножал вещи: Сын Божий или Сын человеческий? или Бог и человек вместе? Дьявол, искушая Иисуса Христа в пустыне, сказал Ему: „если Ты Сын Божий, то вели камню этому сделаться хлебом“, а не сказал: если Ты Сын Божий, то скажи: да будет хлеб и будет хлеб.

Не сказал дьявол и того, что такому человеку, как Иисус Христос, стоит только подумать о хлебе, вообразить, представить Себе хлеб и Его представление хлеба, по Его воле, сделается хлебом.

Знал ли тогда дьявол, какой Человек постится в пустыне и к чему готовится Он? После, когда этот Человек стал изгонять бесов из людей, все бесы узнали в Нём Сына Божия, а до того времени и сам князь тьмы ещё не знал, что Свет уже пришёл в мир, не знал потому, что свет ещё не начал светить во тьме. Хотя дьявол и называет Его Сыном Божиим, но называет не в собственном смысле, а только за Его непорочную, чистую и

святую жизнь, – за Его близость к Богу – называет подобно тому, как потомки Сифа назывались сынами Божиими.

Но знал или не знал, верил или не верил диавол, –
–388–

что перед ним Богочеловек, во всяком случае он искушал не Бога, а человека.

Предположить, что диавол решился искушать Самого Бога и надеялся соблазнить Его, потому что видел перед собой Бога, умалившего Себе и зрак раба приимшего, – едва ли можно, хотя злоба и может доводить до безумия и глупости.

Не Богу, а человеку предлагает диавол превратить камень в хлеб: Богу хлеб не нужен.

Что труднее:

1) Воспроизвести присутствующую вещь, т. е. восприятие этой вещи сделать вещью, чтобы там, где была, напр., одна такая вещь, стало две таких вещи; или 2) воспроизвести отсутствующую вещь, т. е. представление этой вещи сделать вещью, чтобы там, где не было ни одной такой вещи, явилась одна такая вещь?

Превратить какую-нибудь вещь в другую или 3) такую, какая когда-нибудь где-нибудь существовала; или 4) такую, какая никогда нигде не существовала?

5) Уничтожить какую-нибудь вещь (нечто разделять в ничто) или 6) создать какую-нибудь вещь (из ничего сделать нечто такое, чего прежде никогда нигде не было)?

Если диавол искушал Бога, то он забыл, что для Бога нет разницы между лёгким и трудным.

Диавол воспользовался тем, что Иисус Христос, как человек, после поста, продолжавшегося 40 дней и 40 ночей, наконец взалкал. Из шести вышеуказанных дел искуситель мог предложить взалкавшему для утоления голода только два: или второе или третье; он выбрал третье, как более трудное.

Предложение искусителя отвергнуто. А первое чудо, совершённое Иисусом Христом было именно превращение, только не камня в хлеб, а воды в вино.

Если Иисус Христос умножал хлеб и рыбу не как Бог, а как Человек, то не потому ли Он мог делать это, что Он –

Богочеловек? А может ли делать то же самое какое-нибудь сотворённое существо, естество которого не соединено нераздельно и не слитно с Божеским естеством в одно лицо? „Верующий в меня, говорит Иисус Христос, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше

—389—

сих сотворит“ (Ин.14:2). Но эти дела зависят от веры, а не от знания. Верующему всё возможно (Мк.9:23), а всё ли возможно знающему? Имеющий полное знание может ли делать то же, что может имеющий полную веру? И первый, и второй могут воспроизводить вещи. Но вещь, которой даёт бытие знающий, есть его знание; а вещь, которой даёт бытие верующий, не есть его вера. Вещь есть мысль, а не вера; и знание есть мысль, а вера не есть мысль. Вещь, которой даёт бытие верующий, есть также мысль, но мысль не его, а Того, в Кого он верует.

Если верующий не мог, напр., умножить числа хлебов, то это не значит, что для умножения хлебов недостаточно одной веры, что нужно ещё что-нибудь кроме веры, но значит только то, что вера этого верующего недостаточна, что она не имеет надлежащей полноты; если знающий не мог умножить числа хлебов, то это не значит, что для умножения хлебов недостаточно одного знания, что нужно ещё что-нибудь кроме знания, но значит только то, что знание этого знающего недостаточно, что оно не имеет надлежащей полноты.

Что доступнее для человека: вера или знание? Что выше из них? Вера может создавать вещи, а знание не может: знание может только воспроизводить их. Создать вещь – значит дать бытие такой вещи, каких дотоле нигде не было; а воспроизвести вещь – значит дать бытие такой вещи, какие уже есть и были.

Если знание какой-нибудь вещи сделалось другой такой же вещью, то эти две вещи отличаются друг от друга только тем, что из них первая *создана*, а вторая *воспроизведена*, первая – оригинал, а вторая – копия, первая есть мысль Существа никем не созданного, а вторая есть мысль существа, созданного Тем же Существом, Которое создало и первую вещь.

Но этой разницы между этими двумя вещами кроме Существа, давшего бытие первой вещи, и существа, давшего бытие второй вещи, никакого из прочих существ, если не присутствовало при появлении второй вещи, не может заметить.

Создаются вещи из ничего, а воспроизводятся из ощущений созданных вещей. Мысли в сотворённых разум-

—390—

ных существах являются не сами собой, а возбуждаются в них мыслями сотворившего их Существа, т. е. вещами, которые Он сотворил. Поэтому, если бы даже все вещи, созданные Высочайшим Существом, были воспроизведены каким-либо из созданных Им существ, то это не значило бы, что воспроизводитель стал равен Создателю, тварь стала равна Творцу.

Но есть ли такие сотворённые существа, у которых хотя одна мысль могла бы сделаться равной мысли сотворившего их Существа?

Если таких существ нет, то следует ли из этого, что полное знание, или полное представление вещи не равно самой вещи?

Следует только, что полное знание недоступно не только для жителей земли и жителей всех планет всех солнечных систем, но недоступно и ни для одного из 9 чинов ангельских, ни для Херувимов, ни для Серафимов.

Степень полноты знания зависит от степени совершенства познающего существа. Чем Совершеннее существо, тем полнее его знание, но и самое совершеннейшее из сотворённых существ не может дойти до полного знания.

Полное знание можно уподобить кругу, а неполные знания — правильным многоугольникам, вписанным в круге, начиная с треугольника: чем больше многоугольник имеет сторон, тем более он по величине своей приближается к кругу, но никакой многоугольник, имеющий конечное число сторон, как бы оно велико ни было, не может быть равен кругу, в котором вписан.

Полнота знания зависит не от относительного (в своём роде), а от абсолютного совершенства.

Если ни одно из сотворённых существ не имеет полного абсолютного совершенства, то ни одно из них не может иметь и

полного абсолютного знания. Полное абсолютное знание может иметь только такое существо, которое имеет полное абсолютное совершенство. А такое существо есть только один Бог. Только Ему одному принадлежит безусловно полное знание, только Он один может знать всё вполне¹⁴⁰⁵.

–391–

Но что же познавать Богу? Что может быть объектом Его знания. Какие предметы?

Для всех разумных существ, сотворённых Им, находится неисчислимое множество предметов познания, – весь необъятный мир, всё творение Божие и даже Сам Творец его, а для Бога есть только *один* предмет познания.

Мир не может быть объектом познания Бога, потому что мир есть Его создание, и, след., был *известен* Ему прежде создания его, а объектом познания может быть только что-нибудь *неизвестное*.

Единственный предмет, который мог быть неизвестным Богу и потому мог быть для Него объектом познания, это – *Он Сам*.

Для Бога, по неимению других неизвестных Ему предметов, кроме Его Самого – возможно было вначале только одно познание: познание *Самого Себя, Самопознание*.

Мир Он мог знать и без познания его, потому что Он *создал* его, а Себя Он не мог знать без познания Себя, потому что Он *не создал* Себя.

Можно ли сказать, что Бог создал Себя?

Из всех живущих ныне организмов – растений и животных – каждый произошёл от другого организма. Никому из людей, не смотря на самые тщательные поиски, до сих пор не удалось найти ни одного такого организма, который бы не происходил ни от какого другого организма, посредством свойственного ему способа размножения. У каждого из существующих ныне организмов было немалое число предков. Число реальных предметов есть число реальное; предок есть предмет реальный, след. и число предков есть число реальное; а так как никакое реальное число не может быть беспрельдно, то и число предков не может быть беспрельдно; если же оно прельдно, то необходимо должен быть и первый организм,

а первый организм от всех не первых необходимо должен отличаться тем, что он не произошёл ни от какого другого организма, подобно произошедшим от него, ибо иначе он не был бы первым. Откуда же взялся он? Если скажем, что первые организмы (простейшие) образовались из клеточек, а клеточки из протоплазмы, то вопрос о первом организме заменится лишь вопросом о первой протоплазме: откуда взялась она? Но протоплазма, есть начало образования организма, его зарождение, за которым следуют дальнейшие степени его развития, возрасты его жизни. Поэтому в вопросе о первом организме содержится вопрос и о первой клеточке, и о первой протоплазме. Если все ныне живущие организмы – и растения, и животные, и люди – имели одного общего предка, то откуда взялся он? Как произошёл он? Кто дал бытие и жизнь этому первому организму? Одни отвечают: „Бог“, другие: – „случай“, третьи: – „сам организм“. Эти три ответа выражают собой три способа даяния бытия, из которых первый называется „творением“, второй можно назвать „самотворением“, а третий называется „произвольным, самопроизвольным зарождением“ (*generatio spontanea*), а короче и вернее его следует называть „саморождением“. Отличие первого от второго заключается между прочим в том, что первый можно назвать „намеренным и сознательным“, а второй – „ненамеренным, бессознательным“ творением; отличие же второго от третьего заключается более всего в том, что вторым объясняется преимущественно происхождение мира неорганического, а третьим – происхождение мира органического. Признающие намеренное творение приписывают его единой разумной всемогущей Силе, единому Богу (это монотеисты); а признающие ненамеренное творение приписывают его многим неразумным силам, многим богам (это атеисты и политеисты). О признающих же „саморождение“ трудно сказать кому они приписывают его. Судя по тому, что „зарождение“ они называют „произвольным“ и след. говорят не о „невольном“, а о „вольном“ зарождении, можно подумать, что они приписывают его „воле“, но предположение это не оправдывается: учение о „произвольном зарождении“

существует независимо от учения о „воле“, как причине бытия и жизни. По

—393—

отношению к „воле“ третий и второй способы более или менее сходны между собой, но резко отличаются от первого. Первый проще и понятнее их. Что же заставляет некоторых людей верить в возможность третьего, а след. и второго способа? „Если устранить“ говорят они, „произвольное зарождение, то остаётся прибегнуть к чуду для объяснения возникновения жизни на земле“. Они не допускают чудес, чудеса, по их мнению, невозможны. Так. Допустим и мы, что чудеса невозможны, и спросим у них: а что такое самопроизвольное зарождение? Разве это не чудо? Разве это не чудо из чудес? — „Нет“, возражают они, „самопроизвольное зарождение не есть чудо, потому что чудесами принято называть только те противоречащие законам природы, вымышленные, фантастические действия, совершение которых приписываются вымышленному, фантастическому, мифическому существу, называемому Богом, а самопроизвольное зарождение есть несомненный факт, без которого невозможно объяснить, невозможно представить себе возникновение жизни на земле“. Они не догадываются, что смешивают при этом факт с объяснением факта или факт с гипотезой. Появление живых существ на земле есть факт, а самопроизвольное зарождение есть не факт, а объяснение этого факта, или гипотеза, не только не объясняющая, но затемняющая его. „Творение“ — чудо, потому что оно непостижимо, а „саморождение“ разве постижимо? Почему же первое есть чудо, а последнее не есть чудо? Отвергая чудеса, они заменяют одно чудо другим ещё более удивительным; желая избежать одного чуда, они прибегают к другому ещё более изумительному, и таким образом попадают, как говорится, из огня да в полымя. Но предполагая, что Бога нет, они не теряют надежды фактически доказать возможность самопроизвольного зарождения, а через то неопровержимо доказать и то, что Бога действительно нет, что творение возможно и без Творца; они надеются найти такие условия, при

которых из неживой материи образуется живая; они убеждены, что стоит только взять известные количества известных материалов, поставить их в надлежащие условия – и организм готов. Предположим, что они достигли своей цели: они показали, а мы своими глазами

–394–

видели появление такого организма, который несомненно никаким путём не произошёл ни от какого другого. Как назвать появление на свет этого нового организма? Есть ли достаточное основание утверждать, что он сам родил себя? Никакого готового зародыша тут не было, но были тут люди. Что они делали? Одни из них были простыми зрителями, или свидетелями, а другие – деятелями. Что делали – эти последние? Они творили... Сами того не подозревая, они были творцами... Мы были свидетелями не „саморождения“, а „творения“. А где тут самопроизвольность? Волю мы находим в творцах, а не в твари: тварь явилась поневоле, по необходимости, т. е. явилась не по своей воле, а по воле своих творцов. Но удивительное дело: признавая самопроизвольность в рождении, они не признают самопроизвольности в жизни самопроизвольно родившихся организмов и в жизни их потомков, отрицают свободу воли даже и в человеке. Кроме самопроизвольного зарождения, никаких других самопроизвольных действий они не признают. В несуществующем организме они находят самопроизвольность, а в существующем не находят её. Значит не имеющее жизни имеет волю, а имеющее жизнь не имеет воли. Ни у одного из ныне существующих организмов нет воли, а у первого организма, от которого они произошли, она была только до его саморождения, после же саморождения, в первый же миг жизни, она бесследно исчезла.

Если живая материя сама себя родила, сама себе дала жизнь, то неживая материя сама себя сотворила, сама себе дала бытие. Если было самопроизвольное саморождение, то было и самопроизвольное самотворение, самосоздание. Кто хочет доказать возможность саморождения, возможность превращения материи, не имеющей жизни, в материю,

имеющую жизнь, тот прежде должен доказать возможность самотворения, возможность превращения материи, не имеющей бытия, в материю, имеющую бытие, потому что во всём нужна последовательность, нужен порядок, нужен постепенный переход от лёгкого к трудному, от простого к сложному. Последнее доказательство должно предшествовать первому по двум причинам: во 1-х потому, что неживая материя явилась прежде живой, а во 2-х потому,

—395—

что неживая материя проще живой и след. доступнее для изучения. Пусть мудрецы попробуют начать с начала, а не с середины: удастся доказать самотворение неживой материи, удастся доказать и саморождение живой материи. Но что доказал бы тот человек, которому удалось бы *ничто* превратить в *нечто*! Он доказал бы невозможность „самотворения“, потому что показал бы себя „творцом“, доказал бы противное тому, что хотел доказать¹⁴⁰⁶.

Ни „саморождение“, ни „самотворение“ невозможны, но для всех ли существ и для всех ли веществ? Нужно отличать бытие и жизнь условные от бытия и жизни безусловных.

—396—

Никакое вещество, имеющее условное бытие, не могло создать себя и никакое существо, имеющее условную жизнь, не могло родить себя.

Только вещество, имеющее безусловное бытие, могло бы создать себя, и только существо, имеющее безусловную жизнь, могло бы...

Нет и быть не может ни одного вещества, имеющего безусловное бытие, но может быть и есть одно существо, имеющее безусловную жизнь.

Что же следует из этого? Следует ли, что это Единственное существо родило Себя?

Следует только то, что Оно Само Себе дало бытие и жизнь, а каким способом, каким образом — это неизвестно.

Если Существо имеет жизнь, не полученную Им ни от кого другого, то Оно имеет жизнь, полученную им от Самого Себя.

Имение жизни, ни кем другим Ему не данной, ни от кого другого Им не полученной, и имение жизни, данной Им Самому Себе, полученной Им от Самого Себя, равно непостижимы для нас.

Сказать, что Бог имеет бытие, которое никто другой не дал Ему, которое Он ни от кого другого не получил, значит сказать, что Бог имеет бытие, которое Он дал Сам Себе, которое Он получил от Самого Себя.

Но дать Себе бытие не значит сотворить или родить Себя.

„Творение” и „рождение” суть только два из нескольких различных видов, образов или способов даяния бытия.

А различные способы даяния бытия имеют различное достоинство.

„Рождение” выше „исхождения”, а „исхождение” выше „творения”, но есть способ, который выше и „рождения”.

Самый низший называется „творением”, а самый высший – ” (никак не называется).

Ни в одном языке человеческом не найдётся такого слова, которым бы хотя сколько-нибудь можно было выразить этот способ.

Вот этим-то неизреченным, неизглаголаным, несказанным способом Бог и дал бытие Себе.

–397–

Даяние бытия и жизни Себе не может быть ни созданием, ни рождением Себя.

Если бы Бог создал Себя, то Ему не было бы никакой надобности познавать Себя, потому что в таком случае Он знал бы Себя прежде создания Себя, а если Бог не создал Себя (и не мог создать), но дал Себе бытие иным, самым высшим способом, то Он необходимо должен был познать Себя.

Познал ли Себя Бог? Знает ли Он Себя? Может ли Он не знать Себя? Вполне ли Он знает Себя? Может ли Его знание быть неполным? Что же такое это знание?

Знание Богом Самого Себя, как знание *Божие* есть *полное*, а как *полное*, оно *равно* своему объекту, а как *равное* своему Объекту, *Оно есть Бог* (потому что Объект этого Знания есть Бог).

Можно ли сказать, что пока Бог не познал Себя, Он был один, а когда познал Себя, тогда стал не один.

И можно ли сказать, что прежде познания был один Бог, а после познания стало два Бога.

Сравните следующие два выражения:

1. Знание Богом Самого Себя есть Бог.

2. Знание Богом Бога есть Бог.

Из первого выражения нельзя, а из второго можно вывести заключение, что Бог один.

„Знание Богом Самого Себя“ и „Знание Богом Бога“ не одно и то же.

„Знание Богом Бога“ может значить не только „Знание Богом Самого Себя“, но и „Знание *одним* Богом *другого* Бога“.

Если бы существовало два, так сказать, самостоятельных, независимых друг от друга, два отдельных Бога, то через познание могло бы произойти и всякое число Богов, начиная с трёх.

Если бы из этих двух Богов ни один не познал другого, а каждый только Самого Себя, то число Богов было бы 2, а не 4.

Если бы из этих двух Богов только один познал другого и каждый Самого Себя, то число Богов было бы 3, а не 6, предполагая, что тот Бог, который получил бытие через познание одним Богом другого, не познал ни

—398—

кого из Богов, кроме Себя, и что более никаких познаний не было.

Если бы эти два Бога оба познали друг друга и каждый Самого Себя, то число Богов было бы 4, а не 8.

Знание Богом Бога, одним Богом другого Бога, могло бы быть отдельным, третьим Богом только в таком случае, если бы возможно было существование двух отдельных, самостоятельных, независимых друг от друга Богов, из которых один познал другого; а знание Богом Самого Себя ни в каком случае не может быть отдельным вторым Богом.

Знание Богом Самого Себя есть *особый*, но не *отдельный* Бог, а следовательно, не есть *второй* Бог.

Единый Бог и после познания Себя остаётся единым Богом.

Нужно отличать „самопознание” от „инопознания”.

Существование знания предполагает существование знающего и известного. Без субъекта и объекта невозможно знание.

Субъект, объект и знание. Сколько предметов?

Если один субъект познал один объект, то сколько всех предметов в этом случае? Сколько их было до познания и сколько их стало после познания?

Считать эти предметы можно трояко, принимая в соображение: или 1) только их отдельность, или 2) их особность, или и 3) их роль в акте познания.

Всякий отдельный предмет есть вместе с тем и особый предмет, но не всякий особый есть вместе с тем и отдельный.

Субъект и объект могут быть или одним и тем же предметами – однородными и разнородными.

Если субъект и объект суть один и тот же предмет, то знание этим субъектом этого объекта есть знание самого себя: самознание, себязнание.

Если субъект и объект суть два предмета, то знание этим субъектом этого объекта есть знание кого-нибудь или чего-нибудь иного: познание.

При самопознании субъект и объект не только не отдельные, но и не особые предметы, а при инопознании это не только особые, но и отдельные предметы.

–399–

Субъект и объект могут быть одним и тем же предметом, но *субъект* и принадлежащее ему *знание* ни в каком случае не могут быть *одним и тем же предметом*.

Субъект и принадлежащее ему *знание* суть два особых предмета, но они могут быть и нераздельны, и отдельные.

Какое наименьшее число предметов может быть в разных случаях при *полном* знании *одного* объекта *одним* субъектом?

Субъект и объект могут быть или *одним и тем же предметом* или *двумя* предметами, а *знание* может находиться или *только внутри* субъекта или *и внутри и вне* его. (См. стр. 384).

Рассмотрим 4 случая. Для краткости, субъект означим буквой А; объекты – буквами А и В; самознание, находящееся внутри субъекта, – буквой Á, а находящееся вне субъекта, – буквой А»; инознание, находящееся внутри субъекта, – буквой В', а находящееся вне субъекта, – буквой В».

Субъект. Объект. Знание. Знание. Пер. Втор. Тр. Счеты.

I-й А	В	В'	В''	3	4	4	Предмета
II-й А	В	В'		2	3	3	"
III-й А	()	Á	А''	2	3	4	"
IV-й А	()	Á		1	2	3	"

В I-м случае по первому счету *три* предмета: А, В, В»; по второму *четыре*: А, В, В' В»; по третьему также *четыре*.

Во II случае по первому счету два предмета: А, В; по второму *три*: А, В, В»; по третьему также *три*.

В III случае по первому счету два предмета: А, А»; по второму три: А, Á, А»; по третьему *четыре*: А (субъект), А (объект), Á.

В последних двух случаях, при третьем счёте, один и тот же предмет считался два раза.

Так ли относится А», как В» к В? Если А берётся в качестве объекта, то отношение А» к А равно отношению В» к В, а если А берётся в качестве субъекта, то эти два отношения не равны между собой. В есть оригинал, а

–400–

В» его копия и А есть оригинал, а А» – его копия, но В» получил своё бытие не от В, а А» получил своё бытие от А.

Сравните отношение А» с отношением Á к А.

По содержанию или сущности А» = Á = А, но А» есть внешний, а Á – внутренний предмет относительно субъекта А.

Субъект А выдвинул из себя Á и это Á стало А», т. е. из внутреннего сделалось внешним.

А и А» суть особые и отдельные предметы, а А и Á – особые, но нераздельные предметы.

А и Á по их особности, можно назвать „особами», „лицами», „персонами», „ипостасями»; а по их нераздельности „существом», „индивидуумом».

А и *А́* суть два лица, но одно существо; два лица в одном существе; двоица в единице.

Но А и А» суть два существа, из которых каждое есть двоица в единице, если и А» познало себя.

Какая может быть цель у существа А отделять от себя своё знание себя, выдвигать его из лона своего во вне, чтобы сделать его отдельным от себя существом?

Из четырёх вышеприведённых случаев познания первые два суть инопознания, а последние два – самопознания.

Который из этих двух случаев самопознания сходен с Самопознанием Божиим?

Знание Богом Себя есть Бог, но не другой или второй и не тот же самый; не другой, потому что не имеет *отдельного* бытия; не тот же самый, потому что имеет особое бытие.

Другого отдельного Бога не может быть уже по одному тому, что для него, так сказать, *нет места*. Бог вездесущ. Правда, что вездесущие Божие не должно быть понимаемо чувственным образом, как пространственное, что для Бога ни пространство, ни время не нужны, что Бог есть Существо безпространственное и безвременное. Таких выражений, какие встречаются напр. в оде Державина „Бог“; „О Ты пространством бесконечный“, „Теченьем времени превечный“ и т. п. нельзя принимать в буквальном смысле. Но что же отсюда следует? Следует ли, что есть место, и для второго Бога? А может быть, кроме

—401—

телесного пространства, есть ещё и духовное пространство. Для тел – телесное, для духов – духовное. Во всяком случае остаётся несомненным, что всё в Боге и Бог во всём. Следовательно, и о всяком пространстве и телесном и духовном (если оно есть), нужно сказать тоже: оно в Боге и Бог в нём. Где же место для второго Бога? Нигде, как только в первом.

Если Бог находится в Боге, то сколько это Богов? Если из двух Богов, находящихся друг в друге, второй получил своё бытие от первого, то сколько это Богов?

На который из этих вопросов можно ответить: „два“? Двух отдельных, независимых друг от друга, самостоятельных Богов

быть не может.

Если же из двух Богов один получил бытие от другого, то и получившему бытие тоже нет места вне давшего Ему бытие. Они находятся друг в друге. След., это не два отдельных существа, а одно нераздельное существо, не два Бога, а один Бог.

Сравните следующие два случая:

I. Един вполне познал себя и стало два совершенно равных между собой. Они не отделились друг от друга, они находятся друг в друге.

II. Един вполне познал себя и стало два совершенно равных между собой. Они отделились друг от друга.

Предположим, что во II-м случае после разделения эти два остались оба без знания и самих себя и друг друга.

После познания в I случае есть *един*, в котором два. а во II-м нет. В обоих случаях есть два, но во II-м они *раздельны*, а в I-м *нераздельны*.

В I-м есть, а во II-м нет *двоицы* в *единице*.

В I-м есть два, которые *едино суть*, а во II-м есть два, которые *не суть едино*.

Ни этому единому, ни этим двум, которые едино суть, не дано здесь никакого названия.

Можно ли каждому из двоицы дать то же самое название, какое дано единице? Нужно ли каждому из двоицы дать одно и то же название, а единице (двоице, составляющей единицу, двоице – единице, двуединому) – иное?

–402–

а) Можно и эту единицу и каждого из нераздельной двоицы называть „*существом*“.

Знающий себя есть *существо* и его полное знание себя есть также *существо*, но это не два существа, а *одно* существо.

б) Можно и эту единицу и каждого из нераздельной двоицы называть „*лицом*“.

Знающий себя есть *лицо* и его полное знание себя есть также *лицо*, но это не два лица, а *одно* лицо.

с) Точно таким же образом употребляется и имя „*Бог*“.

Знающий Себя есть *Бог* и Его полное *Знание* Себя есть также *Бог*, но это не *два* Бога, а *один* Бог.

Есть и другой способ наименования: Единицу (двоицу) называют „Существом“, а каждого из нераздельной двоицы (единицы) – „Лицом“.

При таком наименовании уже нельзя сказать, что это не два лица, а одно лицо, или что эти два лица суть одно лицо, потому что „Единый“ назван „Существом“.

Но когда мы скажем:

„это Существо есть Бог и каждое из двух Лиц в этом Существое есть также Бог“ –

тогда мы опять должны сказать:

„хотя и каждое из двух Лиц есть Бог, но это не два Бога, а один Бог“.

Вот этот-то счёт и находили и находят многие странным, непостижимым и неверным, он-то и приводил и приводит многих в недоумение, но если вникнуть в него хорошенько, как должно, то в нём не найдётся ничего странного, непостижимого и неверного.

Все экземпляры одного и того же издания какого-нибудь сочинения имеют одно и тоже содержание и потому одно и тоже имя или заглавие. Но следует ли отсюда, что этих сочинений столько же, сколько и экземпляров? Экземпляров *много*, а сочинение *одно*, хотя каждый экземпляр есть именно *это* сочинение, имеющее такое-то название.

Лиц *много*, а существо *одно*, хотя каждое лицо есть именно это существо; и потому каждое лицо должно быть называемо так же, как называется существо.

Как ни слаба эта аналогия вообще и особенно в подробностях, но она достаточна для уяснения рассматриваемого нами богословского счёта и отношения лиц к существу.

—403—

Из подробностей, нарушающих полноту аналогии между „сочинением“ и „существом“, есть такая, которая через само нарушение этой аналогии, ещё более уясняет нам то, что нам нужно уяснить себе. Экземпляры отдельные и Лица отдельные; но

отдельность экземпляров не сходна с отдельностью Лиц: экземпляры отдельны *раздельно*, а Лица отдельны *нераздельно*, или экземпляры *отдельно* особны, они не находятся один в другом, а Лица *нераздельно* особны, они находятся одно в другом. Если *отдельная особность* экземпляров не препятствует нам считать их за *одно* сочинение, то *нераздельная особность* Лиц ещё менее препятствует нам считать их за одно Существо.

Каждое человеческое лицо (личность, особа, особь) есть человек, и каждое Божеское Лицо есть Бог, но о человеческих лицах можно говорить, что сколько лиц, столько и человек, а о Божеских Лицах нельзя говорить, что сколько Лиц, столько и Богов. Почему? Потому, что человеческие лица *раздельно* отдельны, а Божеские Лица *нераздельно* отдельны.

(Окончание следует).

**Глаголев С.С. [Ислам:] Секты ислама, возникшие в
средние века // Богословский вестник 1904. Т. 2. №
7/8. С. 404–456 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

—404—

Когда Магомет испустил дух на руках Аиши, ислам исповедовался уже в значительной части Аравии. Но в значительной части исповедание это ограничивалось простым признанием истинной религии Магомета без всякого знания этой религии, затем оно было поверхностным, неглубоким и, наконец, у многих даже неискренним. И теперь, когда прошло со смерти Магомета, по его календарю, 1310 лет, представляется, как самое естественное, что его религия должна была погибнуть вместе с его смертью. В других религиях около основателя обыкновенно были ученики, уже при жизни основателя приобретающие авторитет и получавшие от него религиозные полномочия. У Магомета этого не было, около него стояли полководцы, но не пророки. Только Магомет стоял в особенных отношениях к Аллаху. Все прочие члены общины равно, можно сказать, не стояли к Аллаху ни в каких отношениях. Правда, Магомет по болезни пред своей смертью предстояние на общественной молитве поручал Абу-Бекру. Но с точки зрения ислама для такого дела не требовалось ни особых дарований, ни особой божественной благодати. Но несмотря на то, что преемник для дела Магомета не был приготовлен, дело его не погибло. Были люди, которые верили в это дело и обладали большим запасом сил для того, чтобы ему служить. Это были Абу-Бекр и Омар. Они не походили один на другого, это выразилось уже в том,

—405—

как они стали действовать после смерти своего вождя. Омар хотел скрыть смерть Магомета, Абу-Бекр откровенно возвестил о ней. Но расходясь во многом, они сходились одинаково в глубокой любви к исламу. Когда поднялись споры о преемнике Магомету, они указывали друг на друга. Дело кончилось избранием Абу-Бекра. Он стал первым халифом

(халифе – наместник, заместитель Магомета). На его короткое правление пала задача укрепить в религиозном и политическом подчинении исламу новообразованную общину. Его преемником был Омар, который положил начало эпохе великих арабских завоеваний на востоке и на западе соединённых с распространением ислама. Омар погиб от руки убийцы. Его преемник Осман погиб подобным же образом. Тогда был избран Алий, сын Абу-Талифа, двоюродный брат Магомета, которому Магомет ещё при жизни иногда передавал полномочия в делах управления и о кандидатуре которого шла речь, как только умер пророк. Был даже пущен слух, что Магомет желал его иметь своим преемником. Проверить этот слух теперь нет возможности. Если верить в дальновидность и прозорливость Магомета, тогда его должно отвергнуть. Магомету приписывают предсказание, что будто его последователи распадутся на 73 секты и из них только одна не избегнет адского огня. Оставляя в стороне вопрос об адском огне, должно сказать, что пророчество о распадении мусульман на секты начало исполняться в правление Алиа. Раньше движения, нестроения, восстания и даже убийства происходили в мусульманских общинах на социальной и политической подкладке, при Алиа начались религиозные движения, хотя сначала они ещё по-прежнему были неразрывно связаны с политическими и представляли собой, в сущности, более политический раскол, чем религиозную ересь¹⁴⁰⁷.

–406–

В хронологическом порядке первой выделилась из общины правоверных секта *хариджитов*. Произошло это так. Алиа не все мусульманские общины признали халифом. Кажется, против него сильно интриговала Аиша, политическое значение которой вовсе не умерло со смертью её супруга. Против Алиа был Муавия, наместник Сирии, сын того Абу-Софьяна, который некогда легкомысленно усомнился в божественном посланничестве Магомета. В борьбе с Муавией Алиа вместо того, чтобы решать дело мечом, согласился обратиться к третейскому суду, который, надо заметить, решил дело в пользу Муавии, и тот провозгласил себя халифом. Не переставал

считать себя халифом и Алий, но 12 т. из его 70-тысячного войска, возмущённые его малодушием в борьбе с Муавией отделились от него (отделились – хараджу, отсюда хариджиты). Они объявили, что Алий по своим нравственным качествам не достоин быть халифом. Халиф должен быть образцом добродетели. При выборе халифа нужно иметь в виду исключительно качества его духа. Эта теория хариджитов должна быть признана самой правоверной. Магомет не оставил правил об избрании ему преемников и не отверг раньше существовавшей арабской сунны о назначении правителей. А эта сунна признавала лишь избирательный принцип и безусловно отвергала наследственность власти. Свободолюбивые арабы не хотели знать наследственных владык. Но теперь в состав мусульманской общины входили уже не одни арабы и из арабов в эпоху мусульманских войн некоторые уже привыкли к власти. Поэтому, рядом с хариджитской здесь установились ещё две теории. По воззрению одной халиф непременно должен быть выбираем из корейшитов, т. е. из того племени, к которому принадлежал Магомет. Этот взгляд, очевидно, сложился, с одной стороны, под влиянием традиции, по которой власть не должна быть наследственной: халиф выбирается из целого племени, с другой – под

–407–

влиянием нового порядка вещей, при котором племя корейшитов оказалось во главе положения: арабские полководцы были главным образом из корейшитов. Корейшитами принадлежала Мекка, корейшиты, в сущности, так как Магомет и его сподвижники и преемники были корейшитами, возвысили достоинство и значение арабов во всём мире. Те из мусульман, которые оставались верными корейшитами, и стали, собственно, называться правоверными – *суннитами*. Шариат, изложенный в предшествовавшей главе, и принимается ими. Но в Персии, которая была завоёвана Омаром и в которой с того времени стал распространяться ислам, господствовали иные взгляды и принципы. Власть в Персии издавна была наследственной. Попытки колебать наследственное начало, производившиеся

незаконными претендентами, там всегда вызывали нестроения, борьбу и тяжело отзывались на государственной жизни. Поэтому там желали, чтобы халифы были наследственными. Естественно в их глазах права на халифат должны были принадлежать роду Магомета, и Алий, двоюродный брат Магомета и женатый на дочери Магомета Фатиме, был, по их воззрениям, первым законным халифом. Об Омаре у них сохранилась недобрая память и ненависть к нему живёт даже до настоящих дней в Персии. К роду Алиа, напротив, они питают расположение, пристрастие, отсюда они получили имя *шиитов* – пристрастных.

Так, в исламе возникло три направления: хариджитов, которые говорили, что от халифа требуется только нравственная чистота и что им может быть и не араб, суннитов, которые принимали как законное всё, что выработала практика ислама до гибели Алиа, шиитов, которые период от смерти Магомета до провозглашения халифом Алиа рассматривали, как эпоху беззакония. Из этих трёх направлений первое погибло, а второе и третье существуют до настоящих дней. Главным образом преобладает второе.

Хариджиты стремились поднять нравственные качества членов своей общины. „Все мусульмане – братья, говорили они, не спрашивайте нас о нашем происхождении и общественном положении, все мы – дети ислама; Бог возвы-

—408—

шает только того над окружающими, кто лучше других исполняет Его заветы“. Тяжкие грехи, по мнению хариджитов, равны отступничеству от веры. Грешащий халиф, лишается права власти. Хариджиты внимательно останавливались на учении Корана о загробном воздаянии. Хариджиты выбрали себе своего халифа вместо Алиа. Но Алий и его преемники жестоко их преследовали. Сохранились рассказы о том, какую нравственную твёрдость проявляли хариджиты при гонениях на них. С стихами Корана на устах они шли на казнь. Хариджит схваченный врагами попросил позволения у них зайти ненадолго домой, совершить омовение и помолиться. Кто же нам поручится, что ты вернёшься, спросили его. Бог, ответил

хариджит. Одному хариджиту тюремщик позволял на ночь уходить домой. Домашние однажды узнали, что на следующий день ему грозит казнь, они уговаривали его скрыться, но он остался непреклонен и вернулся в тюрьму. Моральные тенденции хариджитов вообще были возвышенны, но кроме моральных у них были ещё демократические тенденции, достигать которых было очень неудобно при помощи требований их морали. Они и отступали от неё, они соединялись даже с шиитами, чтобы бороться против суннитов. Халифы постоянно преследовали их. Только у свободолюбивых берберов в северной Африке они нашли себе сочувствие. А в Азии их движения были подавлены энергией халифов, и они растворились и исчезли среди других общин ислама.

Различие между суннитами и шиитами нередко определяют так: сунниты признают Коран и предание, шииты признают только Коран. Такое определение подсказывает сравнение шиитов с протестантами в христианстве. Но это определение неверно. Шииты не вообще отрицают предание, а только некоторые предания суннитов, взамен которых поставляют предания свои собственные. Изучение шиитских движений скорее подсказывает сравнение их – не говорим во всём, но в некоторых отношениях – с русскими раскольниками. Шииты первоначально вовсе не либералы, пытающиеся эмансипироваться от тяжести преданий и обрядов, наоборот, это – консерваторы, пытающиеся навсегда сохранить принципы, правда только что воз-

–409–

никшего порядка. Шииты прежде всего – верноподданные алидов, потомков Алиа. Только потомки Алиа, по их теории, имеют право править мусульманами. Алий скоро стал у них объектом религиозного поклонения. Шиитская традиция передаёт такие изречения Магомета об Алиа: „Я – город, Алий – врата этого города“. „Алий – часть меня, я – часть его“. Алий погиб от руки хариджитов. Его старший сын Гасан отказался за деньги от своих прав на престол – он интересовался только вином и гаремом. Но зато его младший брат Гуссейн, призванный шиитами стоять во главе их, мужественно боролся

за права алидов, сторонники при опасности малодушно покинули его, и он был зверски замучен с своим семейством в Кербеле. Тогда те, по вине которых он погиб, провозгласили его мучеником и святым. Его страдания стали предметом мистерии у шиитов. Каждый год 10 мохаррема – (и в суннитском календаре этот день отмечается, как Ашура – убиение Гуссейна) совершается торжество с театральными представлениями трагической участи Гуссейна. Сочувствие к процессиям, изображающим событие, выражается в плаче, криках, ударах в собственную грудь, даже в нанесении себе ран. Гробница Гуссейна в Кербеле служит для шиитов пунктом благочестивых паломничеств и предметом благоговейного почитания. Празднуют шииты и день смерти Омара, но это уже не празднование мученику, а торжество вследствие избавления от мучителя. Так как шииты образовались из персов – арийской расы, то и в новую свою семитическую религию они внесли некоторые арийские элементы, именно кроме мусульманского нового года они празднуют ещё новый год (науруз) в самом начале весны согласно традициям натуралистической религии (хотя мы должны оговориться: по нашему мнению ещё до ислама в персидскую религию проникло очень много семитических элементов от вавилонян и евреев, так что ислам проповедовался уже далеко не на чисто арийской почве).

Характерной особенностью шиитизма является учение о скрытом имаме. Когда погиб Гуссейн, алидов оставалось ещё много и размножались они очень усердно, оставался Магомет, сын Алиа не от Фатимы, а от другой

—410—

жены. Магомет не выражал никаких претензий на занятие халифата. Но во имя его поднялся некто Мухтар, он первый внёс термин махди (направленный), назвав этим именем Магомета, а себя скромно назвал наместником Махди. Он с успехом воевал за дело Магомета, но потом погиб, потом умер и Магомет. И вот тогда у его приверженцев впервые начало развиваться учение, что на самом деле Магомет не умер, что он только скрылся, он вернётся, он теперь скрытый имам. Впоследствии, как увидим, имя скрытого имама усвоили другим

лицам. Многие учёные думают, что эта теория скрытого имама возникла на арийской, специально на иранской почве. Указывают на мифы и легенды о героях, которые спят и скрываются в течение тысячелетия (Артур, Гаральд. Фридрих Барбарусса), чтобы потом явиться и выступит на борьбу за благо своего народа. Подобные сказания можно найти и у русских. Появление самозванцев на Руси обусловилось склонностью верить в то, что желаемые лица не умерли, а живы. За всем тем это легенды не арийские, а общечеловеческие. Когда умер Магомет, Омар, этот чистейший семит, араб из арабов, обратившись к собравшейся около мечети толпе правоверных, сказал: „только лицемерам могло прийти в голову, что пророк Божий скончался. Это – заведомая ложь. Пророк, как некогда Моисей, удалился от своего народа на сорок дней, по истечении которых он вернётся и накажет смертью распускающих теперь слух о его смерти“. Эта речь ясно показывает, что теория скрытого имама могла возникнуть и на арабском полуострове, и на чисто арабской почве. Что могло быть в западной Азии, то имело место и в восточной. В Китае о Лаотци рано сложились сказания, что он не умер, а уехал куда-то на запад на таинственном быке. Таоисты в Китае даже вообще склонны были развивать теории, что таоистские жрецы не могут умирать, а лишь исчезают таинственно. Психологическая основа таких легенд и верований понятна. Смерть есть человеческий враг и Бог, будучи благ, дарует когда-либо людям победу над этим врагом. Это – в будущем; но в настоящем Бог не допустит, чтобы его наилучший служитель и избранник сделался жертвой этого врага,

–411–

смерть не приблизится к избраннику Божию. Однако этот избранник исчез. Значит, Бог для блага людей счёл нужным скрыть на время своего избранника от их взоров. Но потом, когда наступит время для торжества правды, весьма естественно, что Бог дело утверждения правды поручит этому своему верному избраннику и из скрытого он станет явным. Такое верование весьма понятно. Верование в будущего избавителя общечеловечно (Майтрейя буддистов, Соссиош –

персов), представление, что этот будущий избавитель окажется одним из деятелей прошедшего очень естественно. Но естественно также, что в глазах одних таким спасителем в будущем должен стать такой-то деятель прошедшего, в глазах других – другой. Отсюда и под скрытым имамом–раз стало развиваться верование в него – одни стали разуметь одно, а другие – другое лицо. ещё раньше, чем явились термины „махдий“ – и „скрытый имам“, некто Абдалах-ибн-Саба, вероятно еврей принявший ислам, утверждал что Алий не умер, что молния – его меч, гром – его голос и что настанет время, когда он явится сам и наполнит землю правдой, как теперь она полна неправды.

Для наиболее последовательных шиитов скрытый имам, если им не был сам Алий, мог произойти только от потомков Алиа и Фатимы. У погибшего их сына Гуссейна остался сын Али, он в глазах шиитов был единственным законным претендентом на халифат. Когда он вырос, он погиб по естественному порядку, потому что халифам приходилось считаться с его притязаниями на власть. Одни за другим погибали и умирали последовательные потомки Алиа, которых легетимизм шиитов именовал имамами и после смерти причислял к лику святых. Таких имамов – алидов (имам – заде) – двенадцать. Вот– их имена: Али, Гасан, Гуссейн, Али, Магомет, Джафар, Муза, Али-ар-Ридх, Магомет, Али Наки, Гасан Аскарй. Магомет. Кроме трёх первых Али-ар-Ридх играл некоторую политическую роль. Он жил в то время, когда мусульманским миром правил Аль-Мамун (813–833), сын Гаруна-аль-Рашида (династия Аббасидов – потомков Аббасса, дяди Магомета), слава о доблестях этих халифов далеко не соответствует действительности, во

–412–

всяком случае их жестокость ужасна с нашей точки зрения. Желая расположить к себе шиитов, Аль Мамун приблизил к себе Али-ар-Ридха, объявил его своим преемником, обручил с своей дочерью, чеканил монеты с его именем, переменил чёрное знамя аббасидов на зелёное алидов, а затем Али-ар-Ридх внезапно умер с несомненными признаками полного несварения желудка. Шииты должны были быть удовлетворены,

так как халиф обнаружил своё расположение к алидам, и сунниты должны были быть покойны, так как из этого расположения ничего не вышло. Прочие имамы – алиды не играли никакой политической роли, они просто были благочестивыми мусульманами. Последний из них, двенадцатый – Магомет на 12 году исчез. По всей вероятности, он пошёл путём Али-ар-Ридха, но таинственное исчезновение его создавало самую благодарную почву для развития учения, что он и есть скрытый имам. Могилы трёх из этих имамов служили местом паломничества шиитов: могила Али I в Неджере (предположительная), уже упомянутая могила Гуссейна в Кербеле и могила Али-ар-Ридха в Мешхеде.

Шиитизм утвердился в Персии и при династии сефевидов (1499–1722) стал государственной религией. Как религия государственная, шиитизм узко догматичен, суров и неодобрительно относится к проявлениям свободной мысли, тамошнее шиитское духовенство характеризуется нетерпимостью. Но от первых дней и доныне из шиитизма выходило много сект. Одной из важнейших между ними, которая впоследствии сама раздробилась на много толков, является секта измаилитов. Возникла она следующим образом. У шестого имама Джафара были сыновья Измаил и Муза. По праву старшинства Измаил должен был стать его наследником в имамстве, но за пьянство Джафар лишил Измаила его прав и своим преемником назначил Музу. Здесь возник вопрос: может ли кто-нибудь изменять законы наследования и судить поведение того, кому суждено быть имамом. Решения разделились и по смерти Джафара часть приверженцев сгруппировалась около Измаила. Когда Измаил умер, его потомки, боясь преследований аббасидских халифов, удалились на вос-

–413–

ток, но община не распалась. Напротив, здесь она из общины, в сущности просто политической, превратилась в религиозно-политическую секту. Небольшой и, по-видимому, осуждённой на исчезновение общиной воспользовался Абдаллах-ибн-Маймун для самых разнообразных целей. По

происхождению он был перс, отец его лечил глазные болезни (отсюда его прозвание каддах – окулист) и занимался алхимией. По-видимому, отец вдохнул в Абдаллаха любовь к религиозно-философским изысканиям, к таинственности и мистицизму, с которыми у Абдаллаха соединялись стремления к власти, господству и вообще широкие и честолюбивые практические замыслы. О нём говорят, что он держался учения гностика Вардесана. Об учении Вардесана известно очень мало. По всей вероятности, оно сходно с учением его учителя Валентина. Это – пантеистическая система, выводящая всё из некоей трансцендентной глубины (*Bύθος*), моментами эманации из этой глубины являются и Христос и Дух Святой. Мир есть совокупность психических основ. Материя есть только результат (продукт) их душевных изменений. Христос воплощался докетически для того, чтобы сделать людей гностиками. В системе Валентина много и поэтических и философских элементов. В его представлении мировой эманации мы постоянно встречаем персонификацию понятий (*δύναμις, σιγή, τὸ ἀκατάληπτον, τὸ καταληπτον, ἀλήθεια, ζωή, ὄρος* и т. д.). Такая персонификация обыкновенно свойственна религиям (наиболее она выражена в религии римской) и она обыкновенно представляет собой выражение философских идей в поэтических образах. Дополнить языческо-иудейско-христианскую теософию Валентина и Вардесана учением мусульманской религии для Абдаллаха было уже нетрудным. Гностики любили делать мистические выводы из числовых комбинаций. Абдаллах по отношению к исламу, который он внешним образом принял, с этого и начал. Число 7 считалось священным у многих. История мира, по Абдаллаху, должна заключать в себе 7 периодов, в каждый из которых посылался пророк. Шесть периодов прошли. Пророками в них являлись Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Магомет. Теперь идёт седьмой период. Но каждый период должен распадаться тоже на 7 периодов меньших, каждый с

–414–

своим представителем. В седьмой период ряд таких представителей открывается Али, седьмым оказывается Измаил

(см. выше перечень имамов, на место Музы должен быть поставлен Исмаил). Седьмой период, таким образом, кончается. Пророков после Магомета уже не будет. Поэтому теперь должно ждать махди, скрытого имама, которым должен быть или Исмаил, если он не умер, или другой алид. Теперь этот махди скрывается, но Абдаллах объявил, что он есть посредник между махди и верными. Так как на самом деле Абдаллах не был представителем никакого махди, то получается впечатление, что он был сознательным и грубым обманщиком. Так на него смотрят многие. Не думая давать оценку его нравственной личности, мы склонны утверждать, что он верил в своё учение, верил в то, что он обладает истиной. На своё учение о махди он мог смотреть, как на аллегорию. Скрытый имам (βάδης, σιγή) открыл душе его истину и потому он мог стать посредником между ним и людьми. Его основной принцип: религия должна быть экзотерической и эзотерической – для народа и мудрецов. Ислам – экзотерическая форма религии, нужно пройти 9 ступеней совершенствования, чтобы подняться от ислама до совершеннейшей эзотерической религии. Абдаллах привлёк к себе последователей, которые стали его учениками в области религии, и исполнителями его политических предначертаний в действительной жизни. Он возложил на этих последователей задачу привлекать новых последователей, они должны были стать миссионерами (даьи) и вести по ступеням совершенствования желающих, причём и сами даьи далеко не доводились до высших ступеней и тем более требовалась осторожность в возведении по этим ступеням новых лиц, присоединявшихся к Абдаллаху. Первая ступень к этой духовной лестнице Абдаллаха была в сущности не учением, а методом. Для привлечения к секте даы должен был возбудить любопытство и интерес в своих слушателях. Достигалось это задаванием разных вопросов, которые даы оставлял без разрешения. Так, даы спрашивал: зачем Бог создал мир в 6 дней, когда он мог создать его в один час? Где находится душа? Какую форму она имеет? Откуда она

—415—

происходит? Не разрешая вопросов, даы давал понять, что он знает их решение. Заинтересованные обращались к нему с просьбами о наставлении, он брал с них клятву, что они будут хранить в тайне всё сообщаемое им, они становились адептами Абдаллаха и тогда начиналось возведение их по ступеням. На второй ступени уже набрасывалась лёгкая тень на ортодоксальное мусульманское учение. Говорили, что истину возвещали только имамы, но в чём эта истина, не говорили. На третьей ступени раскрывалось учение о 7 имамах (в противоположность общераспространённому почитанию 12). На четвёртой ступени раскрывалось учение о 7 пророках, причём при каждом пророке, оказывается, был помощник: при Адаме – Сиф, при Ное – Сим, при Иисусе – ап. Пётр, при Магомете – Али и при последнем пророке (имаме Измаиле) – Абдаллах. На пятой ступени неофитам возвещали уже, что Коран и традиции неважны (все религии – лишь символы истины) и к этому ещё неофитам из персов сообщали, что подчинение персов арабам в религиозном и политическом отношении есть ненормальность. На шестой ступени отрицалось значение шариата и культа и как высшее познание рекомендовалось философское. Таковы первые шесть ступеней, до последних трёх поднимались очень немногие. Возможно, что там от философского рационализма переходили к религиозному мистицизму. Такое учение измаилитов представляет собой сходство с европейским масонством и, как и последнее, заключало в себе много привлекательного для многих. Это эластичное учение не требовало даже от своих последователей религиозного единства. Признавая религии лишь символами истины, Абдаллах тем самым представлял каждому право держаться своих символов, т. е. какой ему угодно религии. Секта измаилитян, в сущности, очень мало связанная с своим именем – быстро разрасталась и при сыне и преемнике Абдаллаха – Ахмеде приобрела большое политическое значение.

При Ахмеде от измаилитов отделилась ветвь карматов. Даый Хасейн обратил в измаилитство одного погонщика Хамдана кармата (курмат – некрасивый), принадлежавшего к

племени набатсеев (нечто вроде презируемых индийских сект). Отмена требований культа и ша-

—416—

риата, провозглашение коммунизма (даже по отношению к жёнам), обещание появления в скором времени избавителя, вот, что принёс Хамдан своим землякам. Избавитель накажет всех тех, кто угнетал верующих в него. Но пока он не явился, ничто не препятствует верующим и самим расправляться с своими врагами. Это последнее и стало жизненной программой карматов. Сам Хамдан, узнав, что на самом деле измаилиты вовсе не имеют ввиду возвести на престол Алида, отступился от секты. Но секта энергично продолжала свою деятельность. Она поддерживала Абдаллаха и при её деятельном участии фатимиды, т. е. будто бы потомки Алия и Фатимы, а на самом деле, должно полагать, потомки Абдаллаха утвердили свою власть в Африке. Всюду карматы совершали хищнические набеги. Они преследовали паломников, совершавших хадж и, наконец, закончили то дело, которое хотел ещё совершить халиф омайд Езид. Его полководец осадил Мекку, громадными камнями свалил колонны каабы, поджёг святилище и чёрный камень — десница Аллаха на земле — от жара развалился на четыре части. Но дело осады на этом остановилось за смертью Езида. Это было ещё в первый век геджры (в 683 г.). В 930 г. карматы взяли Мекку, произвели страшную резню и захватили с собой „чёрный камень“. Только позднее они возвратили его за большой выкуп. Но потом они отступили от фатимидов и с этих пор, когда они захотели стать совсем самостоятельными, их значение и сила быстро стали падать.

Роль карматов с конца XI века и в течение ещё почти целых двух столетий стали играть ассасины (отсюда французское слово *assassin* — убийца). Основателем этой секты был некто Гассан Ибн-Сабба, он получил обучение у измаилитов и усвоил их доктрину, он соединял в себе две черты, которые в идеале представляются несовместимыми: религиозность и жестокость. Он свято чтит Коран и казнил своего сына за то, что тот нарушал заповеди Корана. Он выработал особенную систему привлечения адептов. Он завлекал сильных юношей, за обедом

им незаметно давали гашиш (наркотический сок из особого сорта конопли, отсюда и название гаши-

—417—

шины, переименованное европейцами в ассасины). Засыпавших от гашиша юношей уносили в сад, где было всё, что услаждает и ласкает человека, тенистые аллеи, сладкопоющие птицы, журчащие фонтаны, рабыни, подобные гуриям. Когда юноша просыпался, эти рабыни предлагали прекрасное вино, и юноша предавался в саду всем наслаждениям магометова рая. Когда он засыпал снова утомлённый наслаждениями его переносили на то место, где он заснул впервые и потом проснувшись старались внушить, что он видел действительный загробный рай и что если он верно будет служить делу секты, то этот рай и будет его вечным загробным уделом. Порции гашиша, которые должно быть нередко давались этим молодым людям по некоторым выработанным рецептам поддерживали в них и грёзы о рае и мужество и презрение к смерти. Они были необыкновенно смелы и совершали нужные для дела секты убийства с изумительным мужеством и хладнокровием. Гассан основал целое государство ассасинов, так как его резиденция находилась на горе, то он усвоил себе имя старца горы. Это государство ассасинов просуществовало почти до последней четверти XIII столетия. Владыки его один за другим погибали насильственной смертью. Очень много выдающихся крестоносцев погибло от руки ассасинов. Ассасины, как религиозная секта, остались и после того, как они перестали существовать, как государство. Жалкие останки их (всего несколько сот семейств) в ливанских горах существуют и доселе.

Там же на Ливане живут представители другой секты, вышедшей из измаилитской — друзы. Секта эта возникла в Египте в конце X в. в правление фатимида Хакима. Хаким был чрезвычайно неустойчив в своих религиозных воззрениях. Это, однако, не помешало некоему Дарази начать проповедь о том, что Хаким есть воплощённый Бог. Дарази был измаилитский даый. Хакиму проповедь его очень понравилась, но так как

народу в Египте она не нравилась и грозила волнением, то Хаким порекомендовал Дарази убраться и дал ему денег. Дарази отправился в Сирию и там стал проповедовать о божественности Хакима. Пока Дарази развивал в Сирии

—418—

свою богословскую теорию, некто Гамза в Египте стал осуществлять её на практике. Он приблизился к Хакиму, создал для него институт тайной полиции, благодаря которой Хаким оказался обладающим всеведением. Это конечно было прекрасным доказательством его божественности. Ставши богом, Хаким уже не пожелал исполнять уставы, написанные для людей. Он стал на ту измаилитскую точку зрения, что религия есть только символ, исполнение требований культа, есть только символическое выражение своих религиозных убеждений, пост есть символ строгого молчания. В 1020 г. Хаким исчез, как немало бесследно исчезло лиц в истории ислама. Но вероучение уже было выработано и приобрело много последователей. Бог единоличен (друзы – унитарии), он многократно воплощался в людях – в Адаме, Али, наконец, Хакиме. Каждый раз, когда Бог воплощался, в человечестве появлялось совершеннейшее творение Божие – всеобщий разум. В последний раз при Хакиме этим всеобщим разумом был Гамза. В конце времён Хаким снова явится вместе с Гамзой и последний с мечом Хакима распределит награды и наказания между друзьями. Так как в жизни Хакима не всё можно оправдать с человеческой точки зрения, то эта жизнь толкуется иносказательно; на самом деле, по теории друзов, всё, что сделал Хаким, хорошо, мудро и чудесно. Друзы делятся на аккалов – посвящённых (имеется несколько ступеней посвящения, доступ к ним открыт каждому) и джахалов – непосвящённых. Общие требования ко всем друзам, определённые Гамзой, таковы: 1) правдивость, 2) забота об общественном благе, 3) отречение от прежней веры, 4) отрешение от дьявола или от всяких соблазнов, 5) признание Божественного единства, 6) довольство всем, что посылает Бог, 7) безусловное подчинение велениям Божиим. Друзы поселились на Ливане в конце XI столетия и существуют там и поныне.

Число их во всяком случае нужно считать десятками тысяч. Как община, они представляют много привлекательных черт: они воздержны, трудолюбивы, гостеприимны, женщина у них пользуется большим уважением, многожёнство – хотя и дозволенное законом – представляет редкое явление. Ря-

—419—

дом с этим у них существуют и варварские черты; нравственные требования (напр., правдивость) считаются обязательными только по отношению к своей общине, кровавая месть у них обязательна. Их подозрительные отношения к иноверцам объясняются, может быть, условиями их существования. У них было не мало столкновений, особенно с половины XIX столетия, с маронитами (некогда монофелитская секта, теперь община, подчинённая папе, но с некоторыми особенностями в быту и обрядах, у них, между прочим, белое женатое духовенство). Вмешательство европейских держав в эти раздоры подлило масла в огонь. Одним из ужасных проявлений этого раздора было убийство более 13 тысяч христиан в 1860 г. Теперь Ливан управляется автономным генерал-губернатором (Сирия, в состав которой входит Ливан, принадлежит Турции) и друзья занимают в ней особый административный округ.

Секты, о которых доселе у нас шла речь, имеют преобладающий политический, а не религиозный характер. Но в исламе с самых первых моментов его существования начались движения на чисто религиозной почве, возникшие из стремления понять и осмыслить вероучение ислама. Во всякой религии, лишь только она возникает, образуется традиционное направление, защищающее понимание религии соответствующее взглядам эпохи, т. е. именем религии, освящающее свои обычаи и свой установившийся строй, причём на самом деле в религии может быть много положений, порицающих и отрицающих эти обычаи и этот строй. Суннитское направление в Коране скоро стало освящением традиционных арабских устоев жизни, за исключением некоторых, которые Коран постепенно уничтожал (убийство девочек, употребление вина, кровавая месть). Как реакция против такого понимания

вероучения возникали многие секты. Сектой, примыкающей к предыдущим, но заключающей в себе уже много и иных элементов, возникших из стремления удовлетворить чисто религиозные потребности, являются носавриды. Они – оппозиция антропоморфного понимания Корана, они – вместе с тем алиды и. именно сам Алий является для них боготворимым имамом. В положительном их учении много индийских

–420–

элементов, как, наоборот, элементы их учения проникли в индуизм. Божество для них абсолютная потенция, сила, энергия. Эта сила, удовлетворяя своё стремление к деятельности, создаёт мир. Это творение мира есть выход Бога из покоя в движение. Но по исполнении времени Бог из движения перейдёт в покой, и мир исчезнет. Мир управляется не Богом, он есть самораскрытие Бога, а пирами. Пирь – святыя ислама. Древнейшие и важнейшие пять пиров: Магомет, Алий, Фатима, его жена, их дети – Гуссейн и Гассан. В честь пиров зажигаются лампы, им посвящаются цветы. Носавриды разум считают источником добра, плотские влечения – источником зла. С последними должно бороться. Мораль носавридов довольно высока. У них бывают собрания, подобные вечерам любви первохристиан, у них существует духовное побратимство: мужчина выбирает себе духовного брата, женщина – сестру, и узы этого духовного братства считаются в высшей степени священными. Учение носавридов о пирах получило развитие в Индии и мусульмане, живущие там и многие индуисты почитают пиров, при том в каждой местности и племени чтутся свои пирь.

В секте носавридов, хотя и теология оказывается в некоторой мере разработанной, однако всё ещё вместе с религиозными выступают и социальные элементы и элементы политические. Чисто религиозными направлениями в исламе явились мутазилитизм и суфизм. Первых называют рационалистами, а вторых – мистиками ислама.

Ещё до Магомета у арабов велись споры о *кадаре и жабре*, по-нашему – о свободе воли и детерминизме. Коран, как мы говорили, в сущности, не решает этого спора, но косность

попыталась извлечь из него решение в пользу джабра. Суеверие и невежество так понятый Коран обожествило. В ряду мыслящих людей, которые выступили против этого, был Хасан, сын усыновлённого Магометом Зейда. Воззрения Хасана во всей их полноте неизвестны. Но некоторые рассказы о нём заставляют причислить его к противникам ортодоксального направления. Так, по одному рассказу, когда ему сказали, что омаядские халифы, совершая зверства, говорят, что их действия предопределены Богом, Хасан сказал:

–421–

врут враги Божии. У Хасана была школа. В эту школу в ряды слушателей вошёл некто Василь-ибн-Ата. Надо полагать, что он скоро стал расходиться в воззрениях с своим учителем и среди его учеников наберёв себе приверженцев. Однажды на лекциях Хасана какой-то из слушателей обратился к нему с таким вопросом: имам религии! Явились люди, говорящие, что тот, кто совершил смертный грех, уже не принадлежит к мусульманской общине и занимает тоже положение, как и неверующие. И есть другие люди говорящие, что безнравственные поступки не вредят человеку, если он верит. Вообще грех не вредит верующему и добрые дела не помогают неверующему. Хасан задумался. Тогда поднялся Василь и сказал, что, по его мнению, совершивший смертный грех не есть ни верующий, ни неверующий, он занимает средину между тем и другим. Затем Василь поднялся и удалился в один из углов школы, где начал развивать свои воззрения слушателям. Из этого рассказа следует, что за Василем последовали слушатели. Хасан тогда сказал: Василь отделился от нас (мутазилиты – отделившиеся). Так Хасан и нашёл имя и указал момент возникновения учения несогласного с его собственным. Многие от Хасана перешли к Василю. Полагают, что Василь наметил все существенные пункты мутазилитского учения. Важнейший – хотя хронологически, может быть, и не первый – теоретический вопрос, отделивший мутазилитов от тогдашних ортодоксальных суннитов, был вопрос о единстве Божиим. Сунниты обыкновенно насчитывали семь божественных свойств: жизнь, знание, сила, воля, слух, зрение, речь. По суннитам Бог

живёт вследствие того, что существует у него атрибут жизни, обладает всеведением, потому что владеет атрибутом знания, говорит, потому что обладает способностью речи. Согласно этому воззрению атрибуты обособлялись от Бога и кроме того в представление Божества вносился антропоморфизм. Против этого Василь выдвинул учение об абсолютном единстве Божества. Но это учение разработали уже последующие мутазилиты. По-видимому, Василь много останавливался на вопросе о свободе воли, стоящем в неразрывной связи с вопросом о грехе и мздовоздая-

—422—

нии, из-за которого он разошёлся с своим учителем Хасаном. Воззрения Василя по этому пункту сводились к тому, что добро и зло, вера и неверие, послушание и непослушание зависят от самого человека. Тезис Василя о мусульманине, совершившем смертный грех, что он не принадлежит ни к правоверным, ни к неверным, показывает, что у него уже вполне назрел и по-своему был обдуман вопрос о взаимоотношении веры и добродетели в деле спасения. Нужна ли только вера или только добродетель или то и другое вместе? То, что сказал Василь Хасану, показывает, что во всяком случае он полагал добродетель существенным условием спасения. Полагая добродетель делом *кадара*, он тем самым дело спасения ставил в преимущественную зависимость от самого человека. На чём утверждал Василь свои догматические заключения? Он искал для них опоры в Коране и хадисе, но когда речи Корана и повествования хадиса представлялись неясными, он апеллировал к здравому смыслу. При несогласованности различных мест Корана, решающий голос по вопросу об истине оказывался принадлежащим здравому смыслу. При этом, видно, Василь и затем его преемники не стремились оправдать свои решения тем, что они согласны со всем Кораном, что Коран на самом деле себе не противоречит, что его кажущиеся несогласия должно объяснять так-то и так-то, т. е. они не обращались к тому методу, которым необходимо должен руководиться человек верящий в богодухновенность книги. Если бы мутазилиты считали Коран божественным откровением, то

они тогда должны бы были отрицать в нём существование противоречий, так как откровение само себе противоречить не может, и не могли бы допускать никакой истины вне Корана ему противоречащей. Мутазилиты рано допустили то и другое. Тогда должен был возникнуть вопрос о значении Корана. Вопрос этот у суннитов и мутазилитов был поставлен несколько своеобразно, именно они стали спорить о том – сотворён Коран или нет? Причём ортодоксалисты говорили о несозданности Корана, между тем как мутазилиты настаивали на его сотворённости. Может показаться странным, почему ортодоксалисты взялись защищать та-

—423—

кой рискованный тезис. Мутазилиты, настаивая на непререкаемо утверждаемой Магометом истине единства Божия, указывали, что признание Корана несозданным есть удвоение Божества. Только единое-несозданное, только единое-вечное; нельзя рядом с существом Единого поставлять проявления Его существа или Его создания. В этих рассуждениях, по-видимому, нет ничего, что бы противоречило духу или букве Корана. Но мутазилиты и ортодоксалисты думали не совсем то, что говорили, и понимали относительно друг друга, что каждый думает. Коран есть нечто сотворённое. Наблюдение показывает, что сотворённое обыкновенно заключает в себе и дурное и хорошее. А priori значит, Коран нельзя безусловно считать хорошим или истинным, нужно анализировать его содержание. Вот мутазилит останавливается на III суре. „Да погибнут обе руки Абу-Лахаба (дяди Магомета) и да погибнет он сам. Богатство и дела его не послужат ему ни к чему. Он будет сожигаем в пылающем огне так же, как жена его, носительница дерева (по преданию бросала колючки на путь Магомета)? К шее у неё будет привязана верёвка из пальмовых волокон“. Не может быть, чтобы автором таких проклятий был Бог. Эта сура – создание человеческое и притом заведомо грешащая в сфере нравственной чистоты. Отсюда вывод, что Коран не богодухновенен. Но тогда ислам теряет для себя незыблемую и непререкаемую основу. Спор о сотворённости или несотворённости Корана был в сущности спором о

богодухновенности или небогодухновенности его содержания. В своём рационалистическом стремлении мутазилиты шли к тому, чтобы традиционные основы религии заменить руководством разума и совести. Ортодоксалисты видели, что это мутазилитское движение на место прочных „столпов“ ислама хочет поставить изменчивые и капризные требования индивидуального духа. Понятно, что они могли прийти к заключению, что должно ратовать за догмат о несотворённости Корана. В истории нередко бывали такие случаи, что возникал спор, казавшийся пустым, праздным, основанным на недоразумении, спор об и посторонним наблюдателям представлялось непонятным, почему спорящие партии ратуют за своё и так горячо и решительно. На-

—424—

блюдатели готовы высказать сентенцию, подобную той, которую высказал некогда Лев X о богословских диспутах Лютера и Экка: „Это – праздный спор праздных монахов“, но на самом деле подобные споры порой представляют борьбу двух мировоззрений за обладание и торжество. Торжество мутазилитизма было бы гибелью ислама, и гибель мутазилитизма если не обеспечивала, то во всяком случае обуславливала существование религии Магомета.

Между ортодоксалистами и мутазилистами началась борьба. О Василе, основателе секты мутазилитов, обыкновенно полагают, что он не излагал письменно своих взглядов, но это довольно мудрено согласить с принимаемым теми же авторами фактом, что Василь подавал апологию Абду-ль-Малину-бен-Мервана и что будто бы эта апология значительно смягчила отношения омаядских халифов к мутазилитам¹⁴⁰⁸. Продолжателем дела Василя был Амр-бен-Убайда. По всей вероятности первые мутазилиты, как обыкновенно первые основатели новых религиозных учений, были стойкими нравственными личностями и их нравственные достоинства подкупали в их пользу халифов, которые по существу не должны бы были им сочувствовать. О халифе Мансуре рассказывают, что он любил призывать к себе Амра и предлагал ему за те советы, которые тот давал, денежные и иные награды.

Но Амр попросил себе в награду лишь, чтобы халиф не посылал за ним, а ждал; когда он придёт сам. Значит, мы тебя больше не увидим, сделал вывод халиф. В первое время своего существования мутазилиты подвергались преследованиям. Даже сравнительно либеральный Гарун-али-Рашид порой заключал их в тюрьму. Но постепенно положение их улучшалось. Мутазилиты были людьми мысли, культуры, прогресса. Халифы тоже задались мыслью насадить классическую культуру в своих владениях. Естественно им в своих просветительных стремлениях было искать опоры у мутазилитов. И вот при Альмамуне, преемнике Гарун-али-Рашида, мутазилитизм стал религией, покровительствуемой правительством. Поучительно отметить, что смена религиозного мировоззрения нисколько сначала не от-

—425—

разилась на нравах. Переменились только роли: преследовавшие стали преследуемыми и наоборот. Тюрьма, пытки, засечение насмерть бичом, отсечение головы при Аль-Мамуне и его преемниках были также средствами религиозного вразумления, как они были ими раньше. Богослов Ибн-Хабаль был забичёван до смерти при халифе Мутасиме за то, что исповедовал божественность Корана.

Провозглашение мутазилитского учения государственным нужно относить к 827 г. вашей эры, когда халиф Аль-Мамун издал указ, которым преследовался ранее считавшийся ортодоксальным взгляд на Коран. В 833 г. этот указ был дополнен новым, весьма вразумительно указывавшим, что ожидает тех и как будут трактоваться те, которые держатся старого взгляда. Содержание нового указа следующее. „Повелитель верующих узнал, что многочисленная масса народа из низшего сословия и подонков общества, которая не в состоянии самостоятельно думать, рассуждать и руководиться светом науки и её доказательствами, совершенно не имеет ясного представления о Боге и заблуждается относительно истинной Его религии. Она не в состоянии достойно почитать Бога, иметь о Нём необходимое и верное представление и различать Его от Его тварей. Вот почему она сравнила Бога с

Его творениями и с тем, что Он ниспослал из Корана. Она единодушно решила, что Коран вечен, не сотворён и не создан Богом; тогда как Бог Всевышний прямо говорит: мы сделаем его арабским Кораном“. Место, на которое ссылается здесь указ, на самом деле обыкновенно переводят так: мы послали его (Коран) на арабском языке (сура 43:2). Но указ Аль-Мамуна принимает слово в другом значении. Указ рассуждает так: „Всё, что сделано Богом, сотворено Им, как об этом сказал Сам Бог Всевышний: Он (Бог) сотворил тьму и свет, а также: так рассказываем Мы тебе о некоторых событиях, бывших до тебя и даём тебе от Себя знание (сура 20:99). Этим Бог подтверждает, что Он передаёт Магомету рассказы, после которых Коран был сотворён. В другом месте Бог говорит: писание... знамения его мудро расположены и ясно изложены (11, 42:44). Это показывает, что Сам Бог расположил и изложил свою книгу (Ко-
—426—

ран), следовательно Он её сотворил и создал. Затем они (противники сотворённости Корана) причисляют себя к последователям сунны и считают одних себя людьми истины и представителями мусульманской общины, на других же смотрят как на заблуждающихся еретиков. Они этим слишком возгордились, ввели в заблуждение невежественную толпу и переманили на свою сторону людей ложного благонравия и притворного благочестия. Они отклонились от истины к лжи и отступили от Бога. На этом основании повелитель верующих справедливо находит, что упомянутые люди – самая худшая часть мусульманского общества, так как они не признают единства божества; они ничто иное как сосуды глупости, зная лжи и язык сатаны, говорящего в своих последователях и нападающего на своих врагов, преданных божественной религии. В правоте вероучения подобных людей нельзя усомниться: их свидетельские показания не должны быть принимаемы во внимание, и никто из слабых и невежественных в делах веры не должен быть руководим ими, чтобы не сделаться слепыми во всех других делах. Клянусь жизнью повелителя верующих, что самый лживый из людей тот, кто говорит и выдумывает ложь о Боге и Его откровении и не имеет

о Нём правильного представления. Итак, позови к себе всех кади, находящихся в Багдаде, прочитай им наш указ, узнай, что они говорят (о Коране), разузнай, как они учат о его сотворённости и созданности и сообщи им, что я поступаю в данном случае самостоятельно и что я не буду доверять тем, чья вера сомнительна. Если они признают (сотворённость Корана), прикажи им изложить на бумаге и при свидетелях свои мнения о Коране; тех же, которые откажутся признать догмат о сотворённости Корана, лиши права свидетельства и напиши нам обо всём, что касается судей вверенной тебе области¹⁴⁰⁹.

Из указа Мамуна, собственно, не вытекает ни одного либерального вывода. Коран рассматривается в нём как слово Божие, каждое изречение Корана признаётся неоспоримой истиной. Указ преследует лишь теорию несотворён-

—427—

ности Корана. Но с этой теорией связывалась практика почитания, доходившая до обожания. Призыв к меньшему почитанию, слышавшийся в указе в понимании народа, должен был становиться призывом к непочитанию. Кумир, спущенный с пьедестала на одну ступень, в глазах народа перестаёт быть кумиром. Вот почему для той толпы, которая приняла указ Мамуна, как истину, Коран немедленно должен был стать предметом, который можно трактовать совершенно свободно и к каковому позволительно и фривольное отношение. К свободной оценке Корана и сознательно и бессознательно стремились мутазилиты. У Магомета трудно найти идею прогресса в истории откровения. Можно толковать некоторые места Корана в этом смысле, но чтение Корана в общем не подсказывает этой идеи и её обыкновенно не выводили последователи ислама. Для мутазилитов эта идея должна была представляться привлекательной. Но эта идея сама по себе имеет мистический смысл, если принять, что нужно ждать новых и новых откровений свыше. У мутазилитов ей была сообщена рационалистическая постановка: не свыше к человеку приходят новые истины, а путём изучения и самостоятельности человек узнает новые истины. Разум и наука, как это говорит уже указ Мамуна, верные ключи к истинному Богопознанию.

Однако указ предполагал, что истина – в Коране; следовательно, разум и наука должны прежде всего обратиться к исследованию этой книги. Мутазилиты так и поступали. Они создали калям. Слово калям сближают с греческим λόγος, оно значит слово, речь, разговор, от λόγος происходит λόγία, и, в частности, Θεολόγία. У мусульман кроме Θεός не к чему было приставить λογία и поэтому их далям стал обозначать богословие. Г. Жузе в своём исследовании о мутазилитах, некоторыми сведениями из какового исследования пользуемся и мы, предполагает, что калям возник под влиянием и по образу христианской догматики и в своей судьбе прошёл две фазы, в первой из них он является с типом догматического, а во второй с типом основного богословия. Не думая оспаривать в целом этого предположения и этих сравнений, позволительно однако заметить, что и для принятия их суще-

–428–

ствуют затруднения. Если бы христианская догматика повлияла на возникновение каляма, она сказала бы не в форме его только, но и на содержании, произошло бы и усвоение чего-либо из христианской догматики, явились полемические походы против неё. Пока не выяснено существование такого элемента в каляме, трудно говорить о влиянии на него христианской догматики. Затем существенное различие каляма с одной стороны и догматического и основного богословия с другой заключается в следующем. В христианском богословии истина есть данное, её нужно понять, обосновать, но она уже дана. А что не дано как истина, что нужно отыскивать и относительно чего можно спорить, то не важно. В каляме истина, в сущности, есть искомое. Она не дана, не утверждена ни на каких соборах. Сначала калям искал её в Коране, но в процессе своего развития он всё более и более эмансипировался от этой книги. При построении своей системы мутазилиты исходным своим началом имеют Коран, но чем далее они шли, тем более отходили от этого начала. Своё религиозное мировоззрение они всё более и более строили рационалистически. Могучим служебным орудием для этой цели явилась в их руках греческая философия. Со времён Аль-

Мамуна греческих философов стали переводить на арабский язык. Часть их переводили с сирского и частью это делали христиане (по преимуществу несторианского толка). Как выделяющегося переводчика и комментатора Аристотеля при Аль-Мамуне нужно назвать Кенди или Аль-Кенди. Аристотель наиболее понравился мусульманам, по-видимому его философские соображения в их глазах представились наиболее ясными богословскими доводами, а его логика явилась для богословов ислама самым нужным оружием в их постоянных богословских спорах. Кенди много писал и по математике, и по медицине и им был написан трактат о единстве Божиим, по-видимому, в мутазилитском духе. Мутазилитов прозвали ашаб-аль-адль-валь-таухид – сторонники справедливости и единства. Под единством разумелось единство Бога, под справедливостью тоже справедливость Божия, состоящая в том, что человеку дана возможность поступать как ему угодно (человек владеет *кадаром*) и что человек полу-

–429–

чит от Бога возмездие сообразно своим свободным поступкам.

Эллинская философия, положительная наука, рационалистическое богословие начали процветать при либеральных халифах. Но богословие, не принимающее высшего авторитета, существует лишь, пока разрушает. Его попытки строить и утвердить свои догматы всегда кончаются крушением. Государственный успех мутазилитизма причинил много скорби суннитам, были многие случаи и неискреннего и искреннего принятия начал мутазилитизма, но по существу суннизм продолжал оставаться сильным. Были и мученики, и исповедники суннизма. Когда религия торжествует, важнейшие посты в ряду её служителей часто замещаются сравнительно малодостойными лицами; когда религия подвергается преследованию, верховными руководителями гонимых являются наиболее сильные и мощные духом. Когда гнали мутазилитов, нравственные достоинства их вождей привлекали симпатии халифов. Когда стали преследовать суннитов, халифам пришлось познакомиться с высокими достоинствами

последних. Существует следующий рассказ о халифе Ватике, горячем приверженце мутазилитов, жестоко преследовавшем противников мутазилитизма. Один старик из Маэизаха долго томился в темнице за свою приверженность к сунне. Этот старик, рассказывает Мухтади, сын Батика, был приведён на суд к последнему. Представши пред халифом, старик сказал: мир тебе, но халиф ничего не отвечал на приветствие. „Тогда старик сказал: князь правоверных, почему ты не придерживаешься доброго обычая, соблюдавшегося самим пророком? Ведь в Коране сказано: когда приветствуют вас каким-либо приветствием, то приветствуйте их лучшим одного приветствием, или отвечайте таким же (сур. 44:88). Тогда халиф ответил ему приветствием и приказал затем своему главному кади Ибн-абу-Дауду, известному мутазилиту приступить к допросу приведённого. Но старик опять обратился к халифу, говоря: князь правоверных, когда я молился в тюрьме, то мне нельзя было совершить омовения водой, а приходилось заменять воду песком – прикажи поэтому, чтобы сняли мои оковы, принесли воды и позволили мне

—430—

прежде совершить молитву. Ватик позволил ему. Когда старик окончил свою молитву, поднялся и обратившись сказал главному кади: позволь мне теперь узнать, догмат веры, который ты защищаешь, был ли высказан самим пророком? – Нет, отвечал Абу-Дауд. – Так проповедовали ли его по крайней мере Абу-бекр, Омар, Осман или Али? – Нет, опять ответил кади. – Теперь, если такого учения не высказывали ни пророк, ни Абу-бекр, ни Омар, ни Осман и ни Али, то как же теперь ты распространяешь его? Конечно ты можешь сказать, что они хотя знали о нём, но сочли за лучшее умолчать. Но если они молчали, то и мы должны также поступать; но если ты скажешь, что они молчали только потому, что не знали этого учения, то на это я возражу тебе: как же ты, несчастный, можешь знать такие вещи, каких не знал пророк Божий, ни первые благочестивые халифы. Тут увидел я, продолжает Мухтади, что мой отец вскочил с места и зажав рот от смеха, побежал в свой кабинет и там произнёс: старик прав“¹⁴¹⁰.

В этом рассказе можно признать бесспорно истинным факт, что мыслящие сунниты очень скоро поняли всю неразумность претензий мутазилитов, которые хотели, чтобы питали религиозную веру в их само-измышлённые догматы. Когда человек приглашает верить в полученное им откровение, его претензия понятна, но когда человек требует веры в выводы своего разума относительно божественного, его претензия всегда будет несправедливой. Разуму такого учителя веры каждый имеет право противопоставить свой собственный разум. Мутазилиты понимали это и официально пытались прикрываться Кораном. Но незаконность их притязаний на солидарность с этой книгой подметить было легко. Это была одна сторона дела. Мутазилиты не имели для своей доктрины опоры религиозного характера. Но безупречны ли были их соображения от разума в пользу своей доктрины? Мутазилиты полагали, что они выяснили себе Божество и Его отношения к человечеству так, что разум и совесть последнего не должны были волноваться более никакими сомнениями. Но так ли

–431–

это? В X столетии у знаменитого мутазилитского учёного Ал-Джуббаи был ученик Абул-Хасан-аль-Ашари. Он был ревностным мутазилитом и проявлял большую талантливость. Джуббаи мог рассчитывать на него, как на успешного продолжателя своего дела. Но надежды Джуббаи не оправдались. Предание рассказывает, что между учителем и учеником однажды произошёл такой разговор. Учитель, сказал Ашари, представим себе, что было три брата: один был искренно верующий и благочестивый человек, другой был неверующий, третий был малолетний ребёнок. Представим себе, что они все трое умерли. Какая участь ожидает каждого из них? – Верующий, ответил Джуббаи, достигнет неизмеримой высоты на небесах, неверующий попадёт в ад, а ребёнок хотя и будет спасён, но однако не будет превознесён наравне со своим верующим и благочестивым братом. – Представим себе, продолжал Ашари, что ребёнок возгорелся желанием подняться на ту же высоту, на которой находится его, брат, будет ли ему это дозволено? – Нет; ему скажут: брат твой достиг своего

места благодаря постоянному послушанию воле божией, которое он много раз проявлял в своей жизни; ты же не делал этого. – А если ребёнок ответит: в том не моя вина. Бог дал мне мало жизни и тем лишил меня возможности выказывать ему мою готовность повиноваться его воле. – На это Господь возразит ему: я знал, что если бы я даровал тебе более продолжительную жизнь, ты сделался бы послушником моей воли и заслужил бы мучения ада. Назначив тебе раннюю смерть, я сделал тем тебе благо. – Хорошо, но представь себе, что неверующий, услышав это, скажет: Алла. Ты так же знал, что и меня ожидало. Почему же ты не сделал так, как было бы для меня лучше, почему ты не дал мне умереть малолетним? – Ты одержим нечистой силой, если позволяешь себе рассуждать таким образом, сказал Джуббаи¹⁴¹¹.

Джуббаи был вотчимом Ашари (был женат на его матери), но и эта родственная связь не удержала Ашари от разрыва с мутазилистами. Однажды в пятницу в большой

–432–

Басарской мечети Ашари торжественно объявил, что он раскаивается в том, что держался еретических заблуждений, что он признаёт теперь предсуществование Корана, существование божественных атрибутов и предопределение человеческих действий. Божественные атрибуты мыслились реальностями по грубо антропоморфному типу у сифатитов (атрибут по-арабски – сифат), свобода воли отрицалась джабаритами. Ашари принял воззрения тех и других, но несколько в смягчённом виде. Верно, говорили ашариты, что божественные атрибуты отличны от божественной сущности, но это правильно понимают те, которые признают, что должно избегать всякого сравнения Творца с тварью и что не должно понимать буквально антропоморфизм Корана. Верно также, что все человеческие действия производятся Божественным всемогуществом, что вечная и абсолютная божественная воля есть единственная причина всего того, что есть и что совершается так, что Бог есть единственный виновник всего добра и всего зла. Его воля не может быть отделяема от Его предведения. Однако человек имеет нечто, что ашариты называли *касб* – приобретённое, т. е.

он некоторым образом участвует в производстве созданных вещей и через это становится заслуживающим награды или наказания. Реальное содержание этого касба трудно определимо, но во всяком случае он представляется некоторым прибежищем для спасения от тех безотрадных моральных и религиозных выводов, к которым приводит детерминизм.

Раскаяние в еретических заблуждениях овладело Ашари тогда, когда халифы давно уже вступили на путь правоверия. Теория Ашари дала халифам новое оружие в борьбе с мутазилитской ересью; доселе они опирались на толпу, сочувствовавшую суннизму и на свою силу, а теперь к ним присоединился ещё разум. Мутазилитизм был подавлен и стал постепенно исчезать, т. е. он пришёл к своему естественному концу, он порвал связь с Кораном и перестал быть религией. Но не могла удержаться и мутазилитская философия. Она должна была преобразоваться под влиянием тех философских ресурсов, которыми тогда располагали арабы. А это были – Аристотель в неоплатоническом освещении и сочинения неоплатоников. Мо-

—433—

жет быть как синтез арабского мутазилитизма с этими доктринами нужно рассматривать позднейшие учения Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) и Ибн-Рошда (Аверроеса, около 1126–1198). Первый из них ближе к мутазилитам, второй идёт от них гораздо далее. У первого ещё можно найти теорию индивидуальности души и её посмертного существования и связанные с этим религиозные представления. Для Ибн-Рошда понятие вечной индивидуальности души есть химера. Уже у Ибн-Сины принимается по существу неоплатоническая теория истечения всего из единого, прежде всего разумных сфер, а у Ибн-Рошда это единое и его интеллект и есть единая вечная реальность, блаженный удел человека соединиться и, так сказать, исчезнуть в этом высшем интеллекте. Любопытно однако, что Ибн-Рошд старался сохранить репутацию доброго мусульманина, он обращался к Корану, как откровению, обыкновенно только толковал его произвольно, но порой его философия неожиданно сближалась с по-видимому

противоречивой буквой Корана. Это – в вопросе о кадаре и джабре. В Коране, рассуждал Ибн-Рошд, находятся места ясно говорящие, что всё предопределено, и другие, приписывающие человеку самостоятельность в его делах. Точно также философия с одной стороны, по-видимому, противится тому, чтобы мы рассматривали человека как абсолютного виновника его деяний, ибо тогда эти деяния были бы творением независимым от первой причины или Бога, а этого философия не может допустить, но с другой стороны, если мы примем, что человека всё то, что он делает, заставляют производить некоторые неизменные законы, что он водится роком, которому не может ничего противопоставить, мы получим, что все труды человека, все его усилия производить добро в сущности представляют собой ничто. Но истина заключается в справедливой середине между двумя крайними мнениями. Наши действия зависят отчасти от нашей свободной воли и от некоторых причин вне нас. Мы свободны желать действовать так или иначе, но наша воля всегда определяется некоторой внешней причиной. Если, напр., мы видим что-нибудь, что нам нравится, нас влечёт к этому вопреки нас самих; наоборот, мы по необходимости бежим от того, что

—434—

нам не нравится. Таким образом наша воля всегда ограничена внешними причинами. Эти причины являются следствием неизменного порядка явлений, обусловленного общими законами природы. Один Бог знает наперёд необходимую последовательность, которая для нас является тайной. Отношение нашей воли к внешним причинам определяется законами естественными, которые в религиозном учении называются кадха-валь-кадр (определением и предопределением).

Ибн-Рошд, известный в философии под именем Аверроеса, считается обыкновенно наиболее выдающимся мыслителем из арабов. Нетрудно понять происхождение этого взгляда, хотя и трудно с ним согласиться. В судьбах мусульманской доктрины фигура Ибн-Рошда не выдвигается ни положительным, ни отрицательным влиянием. Но в истории христианской мысли

судьба его стала иной. Латинские переводы сочинений Ибн-Рошда сделали имя его для христианских учёных наиболее известным из арабских мыслителей. Предмет сочинений Ибн-Рошда должен был глубоко заинтересовать их. Ибн-Рошд комментировал Аристотеля, но Аристотель считался у средневековых схоластиков авторитетнейшим руководителем в деле искания истины. Сорбонна одно время серьёзно ставила вопрос о канонизации Аристотеля, т. е. о причислении этого языческого философа к лику христианских святых. И вдруг Ибн-Рошд из сочинений этого кандидата во святые стал делать нечестивые выводы и ещё более подсказывать их. В своём трактате *De anima* Ибн-Рошд устанавливал такие положения относительно единства духа и интеллекта, что христианский богослов сделал такую глоссу: „отсюда можно вывести, что проклятая душа Иуды и святая душа Петра – одно и то же, а это ересь“. С подобными еретическими выводами или положениями схоластические учёные и считали нужным полемизировать и своей полемикой они создали славу Ибн-Рошда. Однако и эта слава, по-видимому, была только школьной. Ибн-Рошд не влиял на верования христианских масс, как он мало оказал влияния и на воззрения мусульман¹⁴¹².

—435—

У Ибн-Рошда в сущности ясно и резко развиваются пантеистические воззрения, но пантеизм если теоретически и рационалистичен, то практически всегда мистичен. Самого Ибн-Рошда трудно упрекать в мистицизме, нельзя назвать мистиком и Ибн-Сину. Однако в их теориях, исшедших из мутазилитического рационализма, можно уже увидеть поворот к миросозерцанию резко расходящемся с исходным. Это иное миросозерцание существовало в их время, создало практику жизни и имело пережить мутазилитизм и дожить до наших дней, это – миросозерцание суфиев – миросозерцание мистическое. Уже во дни Ибн-Сины, как представляет предание, между выдающимися мистиками и рационалистами начало происходить нечто в роде сближения. Ибн-Сина и мистик Абу-Саид, говорят, расстались между собой после продолжительного разговора с такими отзывами друг о друге.

Первый сказал о втором: то, что я знаю, он видит; второй сказал о первом: то, что я вижу, он знает.

Коран, по существу, деистичен, он стремится как можно резче провести границу, отделяющую человека от Бога. Коран освящает семью, брак, по-видимому враждебен монашеству, аскетизму, но есть в нём места, которые направляют на путь аскетизма, а условия жизни и окружающей природы много содействовали тому, чтобы вступали и шли на этот путь, и чтобы на нём доходили до крайнего мистицизма. Так, теоретически Коран отделяет человека от Бога и привязывает человека к семье, а практически он многих заставил порвать с семьёй и искать интимнейшего соединения с Богом. Для развития мистицизма, конечно, нужно прежде всего психологическое расположение к нему. На той территории, где ислам возник и распространялся, такое расположение существовало. Сирийские и египетские пустыни знали много великих подвижников. Ессеизм и ферапевтизм существовали в этих и близких к этим областям также издавна. Охотно, по-видимому, эта территория воспринимала мистические воззре-

—436—

ния, шедшие с востока и запада. С востока шло влияние браманизма и буддизма, с запада – влияние неоплатонической философии. Отшельничество, подвижничество издавна было известно арабам и вообще всем последователям ислама. Один из факторов, который всегда направлял людей на путь отшельничества, это – неустойчивость, сомнительность и превратность человеческого благополучия. Чем менее человеку гарантировано благополучие в мире, тем больше и чаще он уходит из мира. Такая негарантированность благополучия в мире ислама, понятно, существовала в высокой степени. За земное счастье ручаться нельзя, нужно заботиться о счастье загробном. Но здесь Коран ужаснейшими описаниями ада вразумляет правоверного, что земные страдания – ничто в сравнении с теми бедствиями, которые постигнут того, кто не будет верным служителем Аллаха. Как и земное счастье – ничто в сравнении с теми благами, которые ждут верного за гробом. Для того, чтобы избежать грядущих зол и насладиться

обещанными благами, лучше всего порвать с мирской жизнью и всецело употребить свою земную жизнь на приготовление к жизни небесной. Отсюда – аскетизм, отшельничество.

Аскетизм называется по-арабски зохд и аскет по-арабски захид, но этот термин для обозначения аскетов мистиков вытеснен именем суфизм и суфий. Это слово пытались сблизить с греческим σοφός – мудрый и с арабским сафи, означающим чистоту, но теперь вообще принимается, что это наименование происходит от суф – шерсть и что суфий значит шерстяной, сермяжник, одетый в сермяжную одежду, в рубище, по толкованию суфиев, облечённый в милоть подобную пророческой. Таким образом суфии получили своё имя не от сущности своего учения, а от внешнего знака, говорящего о принадлежности к этому учению или ещё более свидетельствующего об известном образе жизни. Сами суфиты склонны возводить своё учение к Аллаху, от которого его восприняли Джебраил (архангел Гавриил), Магомет, Алий и Абу-Бекр; даются и другие аналогичные генеалогии. Едва ли возможно теперь восстановить, как в первоначальной мусульманской общине зародились и стали осуществляться идеи под-

–437–

вижничества. Сам Магомет, несомненно, не благоволил к нему. В Коране в уста Аллаха, между прочим, вкладывается следующее: „мы послали по их следам (Ноя, Авраама) других апостолов, как Иисуса сына Марии, которому дали Евангелие; мы положили в сердца следовавших за ними учеников печаль и сострадание, *жизнь монашескую они выдумали сами*. Мы только предписали желание угодить Богу: но они не наблюдали, как это следовало“ (сура 57:27). Едва ли у непосредственных друзей Магомета существовали аскетические тенденции. Но в некотором расстоянии от него они развивались под авторитетом его имени. Магомету предписали изречение: „если бы вы знали то, что знаю я, вы разучились бы смеяться и много бы плакали“. В несколько варьированном виде эти слова повторил тот, кто считается основателем исламского монашества – Хасан Басрийский (642–728). Он говорил: „кто читает Коран и верит в

него, тот всегда будет полон страха в этом мире и часто будет плакать“. Хасан организовал монашество в исламе, хотя первый мусульманский монастырь был выстроен лет 20 спустя после смерти Хасана. Около этого времени для обозначения мусульманских подвижников и стал употребляться термин суфий. Он имел строго правоверный смысл, так как обозначал подвижника, подвиги которого состояли в осуществлении требований ислама. Впоследствии термин суфий стал вместе обозначать и мистика. Аскетизм имеет своим необходимым следствием мистицизм. Г. Крымский в своих работах о суфизме склонен введение в него мистического элемента приписывать влиянию сирийских христиан и мусульманских женщин. Первой женщиной – мистиком суфии называют Рабию (современницу Хасана, умерла около 753 г.). Вместе с другими женщинами она посвятила жизнь духовным подвигам, но её основным чувством к Богу была любовь, а не страх, толкавший других на путь подвижничества. Ей приписывается много стихов, воспеваемая любовь в которых обращается к Божеству. Мистические теории, конечно, могли и должны были содействовать скорейшему превращению аскетизма в мистицизм, но переход первого во второй есть вообще и физиологическая, и психологическая необходимость. Можно

—438—

все виды мистицизма признать, как это делают рационалисты, патологическими, можно выделять – и это должен принять каждый верующий человек – из них, один, как нормальный, признавая за остальными патологический характер различной степени. Ведь, верующий признаёт возможность и желательность Богообщения, общения с высшим миром, отсюда действительность богоявлений и явления существ высшего мира, сказывающихся как в особых состояниях духа верующего, так и во внешних событиях. Результатом аскетических упражнений всегда является парализация внешней чувствительности (анестезия), но как бы в возмещение этой потери растёт чувствительность внутренняя. Дух улавливает воздействия и влияния неуловимые в обычном состоянии. Дух под влиянием аскетических подвигов, вообще говоря, может

настраиваться различно, но несомненно, что главным образом аскетические подвиги вызывали в нервной системе состояния аналогичные тем, которые возбуждаются в них наркотическими веществами. Отсюда – обычный результат величайших аскетических подвигов в браманизме и других религиях – достижение более или менее блаженного состояния духа с меньшей или большей утратой сознания личности. Блаженство субъекта возрастает по мере того, как в нём ослабевает сознание различия его от объекта. Конечно, такое состояние духа не может быть постоянным. Аскетические подвиги дают ему подготовку, а в каждом отдельном случае он вызывается специальными упражнениями, причём разрешается двумя исходами: или ослабевание сознания различия завершится совсем потерей сознания – обмороком или сознание различия станет усиливаться и постепенно сознание станет нормальным. Обычно это возвращение к нормальному состоянию соединяется с болезненным чувством. Блаженно радостное, экстатическое состояние, вызываемое аскетическими подвигами, подавляя сознание личности, вносит в сознание представление о слиянии с внешним объектом. Этот объект есть универс или Божество, аскет становится одним с универсом или Божеством. Таким образом он эмпирическим путём доходит до пантеистических представлений, что и выразил Ибн-Сина в своём отзыве об Абу-Саиде: „то, что я знаю,

–439–

он видит“. Аскетизм обыкновенно является мостом, приводящим от всякой формы религии к пантеистическому мистицизму. Исключение представляет лишь правильно христианский аскетизм, направленный не на подавление личности, а на возвышение личности, на высвобождение её от низменных влечений как телесного, так и духовного характера. Аскетизм мусульман, понятно, не мог регулироваться святыми наставлениями Евангелия, поэтому он вёл туда же, куда издревле вёл аскетизм своих адептов. Мусульманский аскетизм без всяких посторонних влияний создал бы теорию мистического пантеизма, и то обстоятельство, что такие теории

уже в готовом виде предлагались правоверным, лишь облегчило их задачу.

О Хасане Босрийском говорят, что основным его религиозным чувством был страх пред Богом. Может быть, побуждением для его религиозной практики послужило такое или подобное изречение Корана: „знайте, что жизнь на этом свете игра и пустяки; это – наряд, это – предмет тщеславия между вами. Возрастание имущества и большое количество детей подобно дождю; растения, которые он оживляет, нравятся неверным; но они скоро вянут, и ты увидишь, что они желтеют и почки сохнут. И под конец всего на том свете страшное мучение“ (сура 57, 19, ср. 47:38). Изречение подсказывает страх, но всё равно аскет и через страх может подняться до блаженства любви. В Коране можно найти мало мест пессимистически говорящих подобно приведённому о суетности мира, но такие места всё-таки есть и факт суетности бытия они утверждают ясно. Если их принять за исходные начала, то легко и другие изречения Корана и его метафоры истолковывать в мистическом смысле. Если мир есть суета, призрак, то Бог есть единая, истинная реальность. Выражения Корана о его вездеприсутствии и всеведении и должно понимать, что Он собственно и есть всесуществующий и всезнающий (см., наприим., суру 58:8), а мир есть призрак бытия и знание человека есть призрак знания. Бог ближе к человеку, чем гортанная жила, значит, Он пребывает в человеке или, вернее, человек получает бытие, пребывая в Боге. Все, кто находится на земле, проходимы, и вечен только лик Твоего Бога всеславного, всемило-

—440—

сердного. Если Бог в сущности есть единый существующий, то Он есть единый и действующий. „Не ты убил их, говорит Бог пророку по случаю победы над язычниками при Бедре, но Бог убил их, и не ты убил того, кого ты убил, но Бог его убил“. „Если с тобой случится какое добро, то оно идёт тебе от Бога. Зло идёт от тебя“ (4:81). Здесь, по-видимому, остаётся ещё элемент самодеятельности, хотя и довольно плачевной. Но вот в другом месте говорится: „Он (Бог) кого хочет заблуждает и кого хочет

направляет“ (16:95). Мы говорили, что общий контекст Корана побуждает толковать это и подобные выражения в смысле божественного попущения, зла, но особенность мистического мышления между прочим заключается в том, что оно понимает буквально то, чего буквально нельзя понимать, и отрицает букву там, где её все признают.

Если в Коране при желании можно находить мистический смысл, то его ещё легче извлекать из предания. Предание обыкновенно преобразуется в желательном для передающих его смысле. И в уста Магомета оно вложило такие речи. „Бог разделил любовь на сто частей, девяносто девять частей её Он оставил Себе, а одну частицу отдал людям; какой бы любовью они ни любили друг друга, они любят только благодаря этой частице любви, данной им Богом“. „Когда Я возлюблю раба моего, сказал Господь, Я становлюсь его ухом, его глазом, его устами, так что он Мной слышит, видит, глаголет“. „Господь восседает в сердцах верных Ему, как на троне“. „Небо и земля, сказал Господь, не понимают Меня, сердце уверовавшего в Меня понимает Меня“.

Эти изречения предания разъясняются сочинениями суфиев. „Тайна души, говорил Сахоль-Ибн-Абдаллах, открылась в первый раз, когда фараон назвал себя богом“. „О, мой учитель, говорил один суфий своему наставнику, ты совершил моё учение, научив меня, что ты – бог и что всё есть бог“. „Я – выше всех вещей, я есть истина, я – бог“, вот последняя граница суфийского познания. Любопытен рассказ о суфие Мансуре Ходже, достигшем такой границы. Его заявление, что он бог, было признано богохульством и его было постановлено сжечь.

—441—

Когда его привели к костру, „палачи не могли исполнить своего долга: тщетно они пытались схватить его; его тело ускользало от их рук и казалось сидящим на воздухе в спокойном положении, в некотором расстоянии от костра. Между тем как это происходило на земле, душа его искала райских областей. Здесь подошёл к нему Магомет, который признал, что он достоин степени вусулах (т. е. единения с

Богом) и что его слова, что он бог, истинны; только Магомет упрашивал Ходжу ради практической (чувственной) религии, которая необходима для того, чтобы держать людей в надлежащих границах, позволить себе сжечь. Душа этого человека, убедившись в справедливости того, что сказал пророк, возвратилась на землю, чтобы оживить своё тело, которое претерпело смерть, к какой он был приговорён¹⁴¹³. Когда человек есть бог, то в нём и производит всё бог. Когда халиф Алий был поражён убийцей, он, по Мевлеви, обратился к последнему с такими словами: „я владыка страны, но своего тела я не касался. Не ты поразил меня, ты – только орудие провидения; а кто осмелится отмщать провидению? Поэтому не печалься о том, что ты сделал, завтра я твой защитник“¹⁴¹⁴. Если человек познал, что он есть бог, то ему должно стать присуще и свойство божественного блаженства и какой бы жребий ни постиг его, он всё будет блажен. Один суфий сказал: „если бы Бог представил мне выбор между небом и адом, то я избрал бы ад, потому что к небу стремится моя душа, ад же существует только по воле Божией“. Другой суфий возразил на это с упрёком: „какое дело слуге Бога выбирать. Мы должны идти туда, куда Он нас пошлёт, и быть тем, чем Ему угодно, чтобы мы были“. Люди обладают в различной степени познанием истины, конечный момент какового познания есть признание себя тождественным с божеством. Следующий рассказ представляет, как люди различных степеней знания относятся к внешним событиям. Желаящему выяснить себе это различие, учитель суфизма сказал: пойд и ударь по щеке каждого

–442–

из трёх лиц, сидящих пред тобой. Предлагавший вопрос подошёл к первому из трёх указанных им лиц, который был последователем ислама, и ударил его. В ту же минуту он получил обратный удар, так как по словам Корана: жизнь за жизнь, глаз за глаз, нос за нос, зуб за зуб и рана за рану. Затем вопрошатель подошёл к человеку, вступившему на путь сближения с Богом, и ударил его. Этот человек вспыхнул как бы во гневе и сжал кулак, но мгновенно пересилил себя, и не

только не ответил ударом, но даже не произнёс ни слова. Теперь наступила очередь человека, достигшего истины, и когда ему нанесён был удар, то он даже не обратил на него внимания, так всецело он был погружен в блаженное созерцание¹⁴¹⁵. Внешние призрачные состояния и их перемены не могут влиять на блаженство человека, признавшего себя богом.

Как же понимать это тожество с Богом человека и как примирить то, что Бог есть всё, с тем, что в этом всё немало злого? Суфиты дают ответы на эти вопросы. Бог был, когда ничего не было кроме Него. Бог есть бытие. Бог пожелал проявить Себя вовне бытия – в небытии, так сказать, отразить свои совершенства в зеркале небытия. Проявить свои совершенства значит и проявить свою благодать, но проявить что бы то ни было можно лишь через противоположное, добро через зло; божественная благодать может быть проявлена и познана лишь через зло мира. Но так как сам мир есть только отражение Божие в зеркале небытия, то очевидно, что зло, в сущности, есть мираж, иллюзия. Бог, это – солнце, мир это – отражение солнца в воде. Только на самом деле отражение Божества даётся не водой, а небытием¹⁴¹⁶. На самом деле луч вполне отражается тем, что непроницаемо, но вполне непроницаемо лишь небытие. Во всё сущее можно проникнуть, небытие непроницаемо и потому является самым удобным зеркалом. Мы – отражение солнца, наша

–443–

реальность – в нём; производящая в нём изменения полнота бытия заставляет в зеркале одни отражения сменяться другими. Человек есть глаз Бога отражённого в зеркале небытия. Человек – глаз этого отражения, а Бог – свет глаза; с помощью этого глаза Бог видит себя. В этом чудесном и таинственном создании воплощается вся вселенная, человек составляет так же, как она, соединение действительного и недействительного, доброго и недоброго, света и мрака. Если он смотрит вниз и отворачивается от Бога, то он видит перед собой только мрачную тень своего я, источника всех его страданий и грехов. Но если он научится смотреть наверх, то он увидит перед собой свет и только свет, добро и только добро,

Бога и только Бога. Подобное состояние – верховное блаженство, конечна цель, соединение с Богом. Капля расплывается в океане, любящий поклонник соединяется с предметом своей любви. Он не перестал существовать, а слился с бытием, которого он прежде был отражением¹⁴¹⁷. Пути, которые ведут к этому блаженному концу, к соединению с Богом, так же многочисленны, как дыхание людей. Эти пути суть различные религии.

Основные элементы суфитской теории и практики можно резюмировать таким образом. Один только Бог существует действительно, Он есть всё и всё находится в Нём. Бог есть единство. Вселенная существует постольку, поскольку она есть Бог, поскольку она отлична от Бога – разнообразна, пестра; противоречива, – постольку она не имеет действительного существования. Высшее счастье существа заключается в том, чтобы отрешиться от неистинного, мнимого существования и начать существовать во истину. Индивидуальность существу сообщает материя. Нужно высвободиться из-под её власти. В суфизме, видно, сознали истину, что смерть просто сама по себе не освобождает дух от власти материи. У суфитов допускается и метапсихозис, как он принимается браманистами, буддистами и неоплатониками, душа, привязанная своими желаниями к телу, не освобождается от них при помощи ножа или яда. Нужно, чтобы она путём аскетических

—444—

упражнений перестала в этой жизни быть в зависимости от тела. Цель деятельности души – созерцать Божество (моракабе соответствует буддийскому дхайна), расплыться в нём, как капля расплывается в океане (фена отвечает браманистическому погружению в Брамму) и таким образом всецело воссоединиться с Ним (итжихад, тавхид). Для достижения этого идеального конца суфизм навёртывает путь, число стадий его (маназилъ) не всегда определяется одинаково, но обыкновенно их насчитывают четыре. Первая – Шариат собственно – закон ислама, но суфии расширяют понятие шариата. Он обозначает у них закон, требование всякой религии. Какова бы ни была религия, человек исполняющий её

требования идёт к Богу. Однако для мусульманина, конечно, трудно примириться с мыслью, что все религии равно ведут к Богу всё равно, как все дороги ведут в Рим. У них есть классификация религий, общий характер которой определяется Кораном, идолопоклонство считается низшей формой религии, иудейство и христианство – сравнительно высшими, это – религии людей писания: высшей и совершеннейшей религией является ислам. На первой стадии духовного развития человек должен стремиться, как можно строже и точнее исполнять шариат ислама. Тот, кто осуществил требования шариата, вступает на высшую ступень, называющуюся путь – тарикат. Поднятие на эту ступень обуславливается тем, что праведнику закон не лежит. Его воля раньше стремится сделать то, что нужно, чем даётся предписание закона или чем оно ему приходит на память. Видя неимущего, он спешит к нему с своей милостынёй раньше, чем подумает о предписаниях шариата относительно милостыни. Он совершает омовения, потому что для него естественно делать чистым жилище своей чистой души. На этой ступени суфий обыкновенно становится мюридом (послушником) какого-нибудь старца-дервиша или начальника ордена – шейха (моршида, пира). Он подчиняет свою волю воле своего руководителя. Чувственное богослужение в этом фазисе должно сменяться духовным. Суфий должен постоянно размышлять о Божестве, возгревать в себе любовь к Нему. Мысль и чувство искусственно сконцентрируются на идее Единого Высшего Бытия –

–445–

идее довольно бессодержательной, потому что в единстве нет различий, атрибутов, многообразия. Попытки сконцентрировать своё познание и свою любовь на абсолютном трудно отличимом от нуля, если они успешны, разрешаются экстатическим припадком (халь). Состояние блаженства в нём аналогично с опьянением, почему песни суфийских поэтов воспевающих вино и восторги любви и толкуют мистически, как прикровенно говорящих о восторгах познания и получаемых в стадии усовершенствования суфия, носящей имя ма' рифат (познание). Суфий познаёт здесь, что лишь существует Бог, что Он есть

единство, что мир призрачен, что все религии равны (все они – лучи Солнца), нет разницы между добром и злом, нравственным и безнравственным. Суфий познаёт отсутствие различий, потому что узнаёт, что существует лишь безразличное единство. Он становится познавшим (ариф). Познавши истину на ступени ма' рифат, суфий однако остаётся нетождественным с истиной. Немногие достигают этой последней ступени хакикат (истины), в которой чувствуют своё совершенное тождество с Божеством.

Коран учит о существовании непреходимой бездны между Богом и человеком, а суфизм стремится уничтожить всякое различие между тварью и Творцом. Коран таким образом уничтожается суфизмом, и однако в истории ислама суфиты обыкновенно являлись защитниками правоверия и многие, из них почитаются святыми ислама. Это понятно, по внешности они являлись подвижниками, а подвижничество всегда подкупает к себе. Рекомендую мирянам шариат, они тем самым в глазах общества являлись защитниками правоверия. Только когда они сами уже слишком явно эмансипировались не только от требования шариата, но вообще от признания над собой каких бы то ни было законов и провозглашали: я – истина, я – Бог, их преследовали и даже казнили (сожжением, голодной смертью) и то, как видно из существующих преданий, с сохранением к ним должного уважения. Но суфизм дал не только святых ислама, он дал ещё учёных защитников ислама. Самым замечательным в ряду их является причисленный к числу мусульманских святых Гацаль или Альгацаль (1038–1111 гг.). Его

–446–

настоящее имя было Абу-Гамед-Ибн-Магомет, его отец занимался продажей ниток (гацаль), отсюда его прозвище Гацаль. Он назван доказательством ислама. Из его сочинений особенно замечательны Макасид-аль-фаласифа (тенденции философов), Техафод-аль-фаласифа (опровержение философов) и ихья-улюм-аддиу (богословское). Своему суфитскому богословию Гацаль предпосылает гносеологические пролегомены, которые Люис совершенно законно в своей истории философии сопоставляет с Discours sur la méthode

Декарта. Должно стремиться к истине. Истина есть знание, в котором нельзя усомниться. Так, положение десять больше трёх есть истина, и если бы кто сказал: нет, три больше десяти и в доказательство этого я превращу свою палку в змея и действительно совершил такое превращение, то и тогда он не поколебал бы убеждения в его заблуждении и в истинности ранее поставленного положения. Чувства не могут доставить нам несомненного знания. Неправильность, ошибочность, сомнительность их показаний выясняет нам разум. Но если разум показывает заблуждения чувств, то не существует ли ещё высшего судьи, который может показать заблуждения суждений разума? Во время сна мы грёзы принимаем за действительность, но не существует ли высшего состояния, к которому наше бодрствование относится так же, как сон относится к бодрствованию. В этом состоянии должна открыться истина. Понятно, что такого состояния духа нельзя достигнуть путём логических соображений и доказательств. Это состояние есть экстаз. Истина открывается человеку, благодаря лучу света, посылаемому Богом в его душу. На практику суфизма, направленную для достижения экстатического состояния, Гацаля направило личное несчастье: он внезапно онемел пред восторженной аудиторией. Он увидел в этом божественный перст, указывающий ему, что он увлекается тщеславием. Он стал действительным суфитом. Чего он достиг путём суфитских упражнений, это осталось его тайной. Испытал ли он экстаз, он молчит об этом. Но он дал теорию четырёх ступеней познания, из которой, по крайней мере, вытекает, что для него экстаз и обладание истиной понятия равнозначные. Младенческая ступень по-

—447—

знания есть ощущение, отроческая – понимание, зрелость – разум (сюда входит постижение абсолютного: таким образом в этой триаде ступеней заключается, как отмечает Люис, *Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft* Канта). Но есть четвертая ступень, когда у человека открываются духовные очи, которыми он постигает предметы, скрытые от остального человечества, постигает будущее, постигает ускользающее от разума, как

разум постигает то, что ускользает от понимания, как понимание постигает то, что ускользает от ощущения. Это – состояние есть пророчество. Кто не знает экстаза, тот знает пророчество только по имени.

В глазах правоверных Гацаль стяжал себе великое уважение. своим трактатом „опровержение философов“. Философы обыкновенно трактуются как еретики, и поэтому уже само заглавие сочинения Гацаля как бы носит на себе печать правоверия. Трактат этот заключён в девятом томе сочинений Ибн-Рошда (Аверроеса), но Ибн-Рошд скептически относится к правоверию Гацаля. А Моисей нарбонский, дававший комментарии на Гацаля, сообщил, что будто бы Гацаль написал небольшую книжку, в которой показал, как нужно опровергнуть его опровержение или его возражения философам и что с этой книжкой он знакомил только немногих близких и избранных учеников. Как бы то ни было, Гацаль перешёл в истории философской мысли с именем скептика, а в истории ислама с именем правоверного святого.

Если философы давали теоретические опоры суфизму, то поэты возбуждали настроения соответствующие суфийским теориям. Мусульманская поэзия преимущественно мистическая. Исключений можно указать немного. Таким, по-видимому, является величайший поэт персов Фирдоуси (ий – райский 935–1020) в его Шахнаме не слышится мистических элементов. Являлись в мусульманском обществе и совершенные религиозные скептики, и даже просто неверующие. Вот произведение неверующей музы поэта Абу-л-Аля (ум. в 1057 г.). „С удивлением смотрю я на людей, приходящих за тысячи вёрст, бросать булыжники и целовать камень. Странные верования. Приверженцы их – не слепцы ли по истине? Вы говорите мне, что после долгого пребы-

–448–

вания в могиле я оживу. Что я буду жить в большом саду, где буду наслаждаться и яствами, вином и прекрасными черноокими девами. Но бедный друг мой, скажи мне, что вы (мусульмане) сделали с вашим рассудком, что он допустил вас верить всем этим бредням? Люди делятся на два сорта:

имеющих разум, но не имеющих веры и верящих, но безрассудных¹⁴¹⁸.

Такие пессимистическо-атеистические песни, однако, редко слышались в мусульманском мире. Слух мусульман услаждался, главным образом, произведениями мистических поэтов. Величайшим мистическим поэтом является „соловей созерцательной жизни“ – Джелалледин Руми (малоазийский, 1207–1263 гг.). Его прозвище показывает, что он свои искания Божества не ограничил своими стихотворениями, он был подвижником суфизма и основал один из дервишеских орденов (Мевлеви-вращающихся). Он дал много гимнов, лирических произведений, двусторонних поэм, произведения его впоследствии интерполировались, стихотворения его сравнивают с русскими духовными стихами. Вот – отрывки из его поэмы Месневи-шериф. „Когда кто находится вне кягбэ (– кааба, на языке суфитов – любовь), то нужно ему к ней обращать свои взоры. Когда кто находится в кягбэ, всё равно куда бы его взоры ни обращались“. Далее, в той же поэме передаётся такой рассказ. Однажды Моисей встретился с пастухом, который с пламенным жаром, обращаясь к Богу, восклицал: о мой Господи, о мой Владыка. Где – Ты, чтобы я мог сделаться Твоим рабом, чтобы я чинил Твою обувь, чтобы я расчёсывал Твои волосы, чтобы я мыл Твои одежды, чтобы я мог служить Тебе молоком моих стад – Тебе, Которого я почитаю? Где – Ты, чтобы я мог целовать Твою прекрасную руку, чтобы я отирал Твои прекрасные ноги, чтобы я выметал Твоё жилище прежде, чем Ты удаляешься на покой? Так говорил простой пастух. Моисей, воспламенённый ревностью к религии, которую он послан был возвестить, упрекал этого человека за богохульство, говоря ему, что Бог

–449–

не имеет тела, что Он не нуждается ни в одежде, ни в пище, ни в жилище, и окончил тем, что назвал его неверным. Пастух, разум которого не мог возвыситься до понимания бытия, которое не имело бы тела, подобного его собственному, подверженного одним и тем же недостаткам, был поражён упреками Божия посланника, впал в отчаяние и отказался от

всякого богопочитания. Бог обратился к Моисею и сказал: ты отогнал моего служителя от Меня, Я послал тебя привлекать ко Мне других, а не удалять их. Всякое бытие получило образ существования и различные средства для его выражения. То, что ты находишь богохульным, достохвально в другом. То, что ты называешь ядом, есть мёд в его глазах. Чистота, нечистота, леность и проворство – все эти различия ниже Меня. Индийский язык хорош только для индийца, зендский – для зенда. Их выражения не могут унижить Меня. Напротив, они очищаются искренностью чествования, которое они воздают Мне. Слова – ничто для Меня. Я смотрю на сердце, и если оно смиренно, то чего я должен остерегаться, когда язык говорит противное? В сердце заключается сущность любви, а слова только пустые изменения. Мой служитель имеет сердце Моей любви и не заботится ни о мысли, ни о выражении. Компас нужен для направления молитв тем, кто находится вне кягбэ, между тем как кто в ней, тот не знает его употребления¹⁴¹⁹. Месневи представляет собой полное и глубокое выражение суфизма (месневи – двойной, поэма заключает в себе около 40,000 двустиший). Для развития идей суфизма Джелалледин пользовался и странствующими повестями и рассказами. Так у него приводится буддийская сказка о том, какое представление составили себе о слоне те, кто ощупывал его, не пользуясь светом (столб, канат, полость одежды и т. д.), мораль каковой сказки та, что всякие представления о Божестве имеют относительную долю истины и ни одно не отвечает ей вполне.

Старшим современником Руми пережившим его был Саади (1184–1291 г. приблизительно). Его главное произведение, содержащее в себе суфийскую философию – бустан

—450—

(плодовой сад). Саади по сравнению с Руми стоит на низшей ступени созерцания. Его аскетические требования умеренны, его советы практичны. Не все произведения этого поэта находятся между собой в гармонии, имеются у него трактаты слишком жёсткие и эгоистические, имеются произведения чисто порнографического характера. Саади как будто застрял в грязи и тянется к небу.

Ещё к числу выдающихся поэтов суфизма должен быть причислен Гафиз (Хазиф – хранитель, т. е. хранящий заветы Корана, 1300–1389 гг.). Его имя было Шемс-Эддин-Магомет, его прозвали шекерлеб – сахарные уста, Лиссан-Эльганб – язык таинственных чудес. Он писал главным образом эротические произведения (газели), но блаженство от любви и вина суфии всегда сравнивали с блаженством от единения с Богом, затем у суфийских поэтов, по-видимому, существовало воззрение, что земная любовь есть мост, по которому нужно идти ищущим Божественной любви. Есть у Гафиза произведения, в которых он как бы слагает на Бога ответственность за то зло, которое открывается в мире. „Моя душа, говорит он, ввергнута в корчму десницей Всемогущего. В таком случае скажи мне, учитель, где моё преступление“? Есть у Гафиза стихи, исповедующие веру в метампсихозис. „Я был камнем, умер и стал растением, я умер как растение и сделался животным, я умер как животное и превратился в человека. Чего мне бояться? Смерть меня никогда не умаляла. Когда я умру человеком, то я стану ангелом, а с ангельскими крыльями я полечу ещё выше и стану тем, о чём не может мыслить и воображение. Так пусть я превращусь в ничто. Какой-то голос шепчет мне: все мы вернёмся к Нему“.

Суфизм, определяя характер жизни, заимствуя само название своё от житейской одежды, тем не менее прежде всего представляет собой теорию. И когда говорят о суфизме, то прежде всего разумеют теософию, мистическую философию, мистическую поэзию. Те, кто осуществляет суфизм в жизни, с чьим именем связывается представление о практике суфизма, носят имя дервишей. Название это уже упоминалось. Дервиши – персидское слово и по наиболее вероятному толкованию обозначает порог двери,

–451–

далее – человек просящий у порога, нищий. Тоже само понятие соединяется с арабским словом факир. По своеобразной игре случая арийцы стали употреблять семитическое слово (факиры в Индии), а семиты – арийское (дервиши у арабов) для обозначения одного и того же типа

религиозных подвижников. Дервиш – религиозный подвижник. Многие из дервишей довольно правильно могут быть названы мусульманскими монахами, но это название не подходит ко всем: есть дервиши женатые. Не входит непременно в понятие дервиша и отречение от имущества: есть дервиши, занимающиеся торговлей. Дервиш – по теории суфит (хотя он может быть совершенно невежественным) и на практике мусульманин, поднявшийся над требованиями шариата, затем дервиш – необособленное лицо, он – член какой-либо дервишеской корпорации, дервишеского ордена. Дервишество возникло из суфизма, но потом, когда суфизм уже перестал давать выдающихся мыслителей и поэтов, дервишество продолжало развиваться и преуспевать.

В настоящее время насчитывается до 70 дервишеских орденов. Они называются по именам действительных или признанных преданием основателей ордена. У орденов имеются цепи или родословные святых Божиих (силь-силаэ аулия уллат). Цепь эта должна показывать, кем был наставлен основатель ордена, кем был наставлен его наставник и так вплоть до Алия, Абу-Бекра и Магомета. Далее, от основателя ордена цепь нисходит к его преемникам, к главам частных дервишеских обществ. Здесь безусловно господствует теория преемства духовных дарований. Нельзя стать дервишем без дервиша. Самообразование дервишей не допускается.

Устройство дервишеских орденов в общем таково. Во главе ордена стоит шейх. На этот пост выдвигают часто наследственность, порой – дарования. Шейх не подчинён никому кроме Бога, но, разумеется, условия земного существования заставляют шейхов и правительство тех стран, где они живут, вступать в компромиссы, делать уступки и оказывать взаимное содействие в целях – каждый – своей пользы. Шейхи управляют филиальными отделениями своего ордена в разных странах при помощи халифа (поль-

–452–

зующийся по доверию сверхъестественной властью шейха). Отдельными общинами управляют мокаддем – предстоятели, наместники, а все управляемые ими представляют собой

дервишей (в северной Африке они носят имя кхуан – братьев). Путь, которым достигают звания и положения дервиша, обычно такой. Желая поступить в общину какого-либо ордена, делает заявление общине и подвергается искусу. Ему поручаются физические работы, нередко унижительные, в своей душевной жизни он должен всецело подчиниться своему водителю, рассказывать ему о своих снах, о своих мыслях, стараться настраиваться согласно его указаниям, по предписаниям руководителя он совершает усиленные религиозные упражнения. Искус продолжается 2–3 года (часто 1001 день). Он заканчивается посвящением испытуемого в звание мюрида. Посвящение обыкновенно соединяется с жертвой. Испытуемый приносит для неё овцу или барана. Мюрид значит возжелавший (истины), а руководитель мюрида называется мюршид – указывающий путь (истины). Каждый орден дервишей имеет свою особенную одежду, свои знаки. Происхождение одежд, знаков представляется сверхъестественным. Их толкуют как символы. Довольно важную роль у них играет пояс. Он обыкновенно делается из шерсти той овцы, которую дервиш приносит в жертву пред своим посвящением в мюриды. Цвет шерсти должен быть цветом ордена. В этот пояс вкладывается камень (довольства). Он символизирует те камни, какие дервиши обыкновенно кладут в свои пояса для смягчения или укрощения чувства голода. Сам пояс символизирует связывание страстей. Глава ордена бекташи, вынимая и вкладывая семикратно камень из пояса и в пояс, говорит: связываю жадность и разрешаю щедрость, связываю гнев и разрешаю страх Божий. Связываю страсть и разрешаю любовь к Богу. Связываю голод и разрешаю духовное довольство. Связываю дьявольское искушение и разрешаю Божественность.

Конечной целью, достижения которой жаждет мюрид, является блаженное соединение с Богом – халь. К этой цели его направляют духовное влияние воли мюршида, зикр (религиозные упражнения) и порой гашиш (наркотический

–453–

экстракт в разных видах из особой разновидности конопли – *cannabis sativa* L. var. *indica* danì). Мюршид прежде всего руководит мюрида своими наставлениями, он наставляет его в послушании требованиям ордена, в подчинении своей воли ему, он сообщает ему сведения по мистической технике. По дервишеской теории сердце есть сущность человека или – вернее – сущность целой книги Бога и всех Его тайн. Сердце оказывается как бы богом в человеке. Нужно найти к нему дорогу, прислушиваться к его голосу, уметь с ним беседовать. Постом мюрид должен ослаблять своё тело, молитвой укрощать беспокойные стремления своего духа. Ослабив тем и другим свои силы, мюрид легче может подчинить свою волю воле мюршида. Однако для этого требуется прежде всего, чтобы мюрид верил в мюршида, а затем, конечно, для того чтобы получались желательные результаты, нужно, чтобы и мюршид обладал особыми психическими свойствами – силой внушения. Техника внушения была подробно разработана у дервишей гораздо ранее, чем внушение стало предметом научных исследований. Здесь – и фиксация взглядов, и действие на расстояние и даже действие на отсутствующих. А затем рядом с внушением становится и самовнушение.

Зикр есть совместное религиозное упражнение, сущность которого состоит в призывании имени Божия. Зикр совершается различно и в некоторой степени характеризует собой орден. Характерны особенно по типу своего зикра два ордена – мевлеви и руфаи. Мевлеви основан Джелалледином Руми. Руми имел обыкновение вертеться, когда хотел привести себя в экстатическое состояние, отсюда и его орден есть орден вертящихся. Руфаи, основатель другого ордена, для той же цели имел обыкновение неистово выкрикивать имена Божии совершая при этом своеобразные движения. Его орден есть орден ревущих. Зикр у Мевлеви приблизительно совершается так. Собравшиеся дервиши сидят сначала в молчании: руки сложены, глаза закрыты, голова наклонена. После довольно продолжительного пребывания в таком созерцательном положении шейх начинает молитвы. Сначала читается фатиха

(1-ая сура). После чтения и пения разных молитвословий, в которых,

—454—

между прочим, много прошений, предстоятель начинает обряд верчения. Часто при верчении принимают такую позу: левая рука опускается к полу, правая поднимается к небу, голова склоняется на правое плечо, глаза закрываются. Орден Мевлеви распространён в Турции. Дервиши этого ордена живут и у нас в Бахчисарае. Здесь верчение совершается по четвергам и воскресеньям. Собираются они часов в 9 вечера и после двухчасовой молитвы начинается верчение, продолжающееся тоже часа два. Они бросаются во все стороны, наклонившись телом вперёд, странно мотают головой, пот льётся с них градом. Теряя сознание, они хватаются друг за друга, выкрикивая и приплясывая. Порой утомлённые дервиши выходят для отдыха. А некоторые в своём исступлении доходят до того, что падают без чувств наземь, из рта у них бьёт пена, этой пеной другие обмазывают себе лоб. В зикр Руфаи тоже входят и чтение молитв, и пение, и танцы с вращением, но пение, начинающееся в грустно-унылом и однообразном тоне, переходит у них в неистовый рёв, а танцы разрешаются состоянием своеобразного бешенства. У них во время зикра накаляют до красна сабли и другие металлические орудия и, дойдя до стадии бешенства, дервиши хватают эти орудия, лижут, кладут в рот и держат там до тех пор, пока раскалённое железо не остынет, кусают их. Холодным оружием дервиши наносят себе поражения в бока, руки и ноги.

Дервиши живут или обыкновенною мирской жизнью, занимаясь ремёслами, торговлей (как, наприм., у нас в Бахчисарае) и только собираются к мечетям для религиозных упражнений. Или живут в общинах подобных нашим монастырям (теккие или ханка). Средствами содержания являются для них приношения мирян, благодарственная плата за удовлетворение их религиозных нужд и потребностей. Или дервиши живут в одиночку, обыкновенно на священных местах или около могилы какого-либо святого, средствами содержания и здесь для них являются приношения верных. Есть дервиши

странствующие (орден календери, между прочим в Туркестане), специально нищенствующие дервиши принадлежат к ордену бекташи. Понятно,

—455—

что влияние дервишей на массы должно быть могущественным. Если мюрид должен верить в сверхъестественные свойства мюршида, то тем более в сверхъестественные свойства всех дервишей должны верить люди толпы. Да и как не верить в человека, который, наприим., глотает горящую паклю или в тело которого воткнуты громадные иголки? На зикр дервишей приносят больных, в надежде, что за подвиги дервишей эти больные будут исцелены. У дервишей просят молитв, не уклоняются они от произнесения заклинаний, истолкования снов и разных примет, предсказывают будущее, продают амулеты.

Влияние, которое приобрели себе в различных местах дервишеские ордена, естественно подвергли их искушению воспользоваться этим влиянием. Начав с того, что надо уйти от мира, некоторые ордена; кончили тем, что стали стремиться управлять миром. Они приобрели политическое влияние. Султану Махмуду II пришлось много посчитаться с орденом Бекташи. В настоящее время в Африке дервиши стараются противодействовать европейскому влиянию, стараются удержать тот государственный и социальный строй, который выработался в исламе. Действующим в этом роде называют орден Снусси (основан в 1835 г., в северной Африке). Магомет-Ахмет, провозгласивший себя махдием в 1881 г., породил целое религиозно-политическое движение, которое и доселе продолжается в Судане.

В 1897 г. Депоном и Копполани издано обширное исследование о мусульманских религиозных братствах, снабжённое, затем отдельно изданной, большой и обстоятельной картой, показывающей распространение этих братств в современном мире (Depontet Coppolani-Le confréries religieuses musulmans. Alger in q-to XXXVIII+576). Дервиши пока представляют значительную силу. Эта сила порой может становиться очень тёмной и с ней приходится и ещё много

придётся считаться. Но этой силе не остановить европейского движения, которое направляется и в Африку, и в Азию. Характерно, что в Америку ни дервиши и ни вообще ислам никогда не проникали. Теперь монашеским и вообще религиозным орденам ислама придётся постепенно уступать и те позиции, которые они занимали издавна. По су-

—456—

ществу мистицизм стоит в антагонизме с принципами ислама, совершенно враждебна ему и рационалистическая культура. Однако, факт его существования показывает, что он имеет себе опору в сердце человека. Ум может различно истолковывать мистические требования сердца, но не думаем, чтобы оказался прав тот, кто бы решил, что эти требования суть всецело патологические и что их должно заглушать совсем.

С. Глаголев

**Беляев А.А., прот. Профессор Московской
Духовной Академии П.С. Казанский и его переписка
с архиепископом Костромским Платоном
[Фивейским] // Богословский вестник 1904. Т. 2. №
7/8. С. 457–478 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–457–

1861 г., августа 28. Сергей был на открытии мощей. Неужели Феофан, погружённый в Богомыслие, не видел его? Феофан вызван потому, что думали, что Сергей должен будет встречать Государя. Феофан заключил об службе, потому что Елагин раздаёт экземпляры. Елагин записывал все чудеса, бывшие при открытии святых мощей и вероятно будет где-нибудь напечатано известие об них.

Среди Молдавского духовенства распространилась какая-то брошюра на греческом языке против православия. Урусов прислал её к Московскому митрополиту, прося его поручить кому-либо из профессоров академии извлечь из неё самое вредное для православия.

В начале августа постригли у нас студента в монахи и назвали Тихоном, завтра будет другое пострижение одного из лучших студентов.

Николаю Кирилловичу Соколову решили дать единовременно 1000 рублей серебром для продолжения его занятий за границей в Англии.

1861 г., августа 31. Митрополит Московский гневается на меня за то, что я, не испросив его благословения, написал службу¹⁴²⁰ и, кажется посему, соглашаясь на представление Амфитеатрова к ордену, не согласился на представление и меня. Я радуюсь сему. Сим порицанием, может быть,

–458–

очистится то нечистое, что примешивалось во мне при составлении службы святителю. Прости меня только ты; Угодниче Божий!

Чтобы успокоить митрополита (ибо о. Ректор официально мне передал) пишу к нему с объяснением хода дела не для

себя, но для сирот. Пишу вместе с тем, что акафист (который читают в Задонске) представлю ему на благоусмотрение. Владыка упрекает меня, что есть у меня против грамматики. Но акафист читал преосвященный Димитрий, один из образованнейших архиереев и преосв. Исидор и они не усмотрели этого, читал и знаток славянщины Александр Васильевич и пропустил *видяще*, что есть женский род, а у меня к святителю Тихону было приложено.

Васильев в споре с Жакме¹⁴²¹ нарочно подвергает себя ударам его, отстаивая *de jure* самостоятельность нашей церкви и хлопочет, чтобы письма Жакме непременно перепечатывались в наших журналах. В душе он совершенно согласен с своим противником. Только он желает, чтобы не его устами высказано было положение нашей церкви.

К 25 сентября хотел приехать сюда Елагин. Иосиф¹⁴²² долго не позволял ему проникнуть в архив Воронежской консистории, но Исидор убедил Иосифа разрешить ему доступ. Нашёлся один 95-ти летний старец, который

—459—

помнит св. Тихона. Елагин должен был видаться с ним и переговорить. Все сведения о чудесах собирал Елагин и записывал.

1861 г. сентября 7. Нет! Соломона я не виню и не могу винить. Я высказал только предположение, что митрополит не согласился на награду по сказанной причине, а может быть и совсем по другим причинам. Не одобряю я мысли о келии. Святитель Тихон искал покоя по решительной невозможности вести дела епархиальные и после целый год боролся с собой, скорбя об увольнении, о том, что он рано оставил поприще, где мог бы приносить пользу. Вы можете признать, что служение Ваше не без пользы для епархии. Людей мало ныне, которые бы заботились о духе, а не о форме. Не имея поводов по отсутствию честолюбия человекоугодничать, тем более можете принести пользы. Покой для Тихона был поприщем ещё тяжелейших подвигов. Чувствуете ли Вы себя способным к этим трудам и подвигам? Что ж? Приятнее ли Богу, если Вас увлечёт на покой нежелание трудиться для блага церкви Христовой в то

самое время, когда она преимущественно нуждается в деятелях честных и трудолюбивых? Нет! воин, который в опасное время, оставляет свой пост потому, что ему тяжело долго быть в бдении, без пищи и крова, не заслуживает награды от военачальника. Давши раз присягу на служение церкви в сане епископа, Вы тогда только можете просить об освобождении от него, когда силы Ваши решительно изменят. Лучше положить живот на службе, нежели для сбережения здоровья и покоя отречься от неё. Пишу так, яко духовный к духовному, духовные духовными сраассуждающе. Хочу быть убеждённым, что и в службе, и на покое спасение души есть первая цель для Вас. Для него то и не безопасным считаю я удаление от службы для Вас. Раз Вы делали опыт; но Господь вёл Вас так, что Вы не нашли себе мирного приюта и силой привлёк Вас на попрание, от которого уклонились Вы. Воле Его не противьтесь. Может быть придёт своё время, когда исполнится это желание, но теперь не благовременно.

1861 г., сентября 18. Комитет о преобразовании духовных училищ кончился: соображения его теперь в св. Синоде.

—460—

Слухи есть в Питере, что Иоанна Казанского Ректора посылают членом Грузинской Синодальной конторы, а на его место Платона¹⁴²³, Ректора Петербургской семинарии, но Московская молва назначает его преемником Серафима Тверского¹⁴²⁴.

В академии Петербургской вслух уже говорят о приятной для наставников новости – значительной прибавке жалованья.

Обер-прокурор на днях был ещё в Москве. О. Порфирия Вифанского Ректора собираются на зиму отправить в Корфу. Он приедет из Самары только к первому октября. Преосвященный Агафангел выписывает для своей епархии 480 экземпляров Ефрема Сирина и этим спасает редакцию Творений св. отцов от банкротства.

8-го числа был здесь Блудов, который говорил о необходимости народное образование оставить в руках духовенства. Если духовенство будет тяготиться, то назначить в роде викарных священников, которые вели бы это дело. Эту же

мысль высказывал и Энохин в бытность Государя. Видно, что эта мысль засела у них в голове.

1861 г. сентября 25. Ныне инспектора Вифанского Сергия посвящают в архимандрита. Представлял я митрополиту акафист св. Тихону; принял весьма любезно, сказал: „Вы писали, что я сержусь на Вас, я не сердился, а если сказал, то потому, что лучше бы, если бы недостатки, которые я заметил исправлены были между мной и Вами. Потом преосвященный Исидор прислал мне тогда рукопись с требованием, чтобы я скорее прочитал, ибо нужно печатать. Я в четыре дня кончил дело. Получив печатную книгу, я увидел, что и ещё кое-что нужно было исправить“. Обещался призвать, когда прочтёт. Стал было говорить вообще против акафистов, но я сказал, что народ уже так привык, что служба представляется не полной, если нет акафиста. „Акафисты, сказал он, читают, а кафизмы опускают. Это незаконно. Впрочем уже такая

—461—

широкая дверь проложена, что преграждать нельзя“.

Спросил ещё меня о бумагах Елагина – описание чудес при открытии мощей. Как-то он знает, что они у меня. Митрополит пробудет здесь до 27 или 28. Раза два сидел он за переводом Писания, переводил второе послание к Коринфянам.

1861 г. сентября 28. От митрополита вызова по акафисту ещё не имел. Ныне он служит в скиту; когда едет в Москву – не знаем. О собаке Игнатия¹⁴²⁵, которую вёз иеромонах, я слышал.

О. Порфирий остаётся до 1-го октября в Самаре. Доктор настаивает, чтобы он дождался зимнего пути для возвращения. Пишет, что по признакам доктора кумыс действует целительно.

Исидорова проповедь мне очень понравилась по теплоте чувства. Мощи были закрыты до величания.

Иван Яковлевич¹⁴²⁶ похоронен в Черкизове по желанию родных. Стечение народа было огромное. Долго держали его в часовне потому, что раза два он обмирал, так что считали его умершим и собирались хоронить, но он вставал живым и теперь из опасения, чтобы не похоронить его живого, долго не хоронили. Похоронами распоряжалась какая-то Заливская,

благодетельница Ивана Яковлевича и всей Преображенской больницы.

Под управлением Игнатия Бабаевский монастырь бесспорно процветёт. Но мы не слыхали, чтобы он вёз с собою 12 иеромонахов. О. наместник как-то поручал мне передать Вам его совет – сохранить добрые отношения к Игнатию. Я не писал этого, потому что и без совета Вы будете так поступать.

1861 г. октября 2. Митрополит ныне в семь часов утра уехал. Вчера вечером в пакете, после того как мы простились, от него прислан был ко мне акафист без малейшего замечания с его стороны. Спрошу ныне у

–462–

наместника и Ректора – не скажут ли они чего-либо мне. Не понимаю, как понимать это безмолвное возвращение. Отдам Елагину, что хочет – делает. Или дошло до митрополита, что акафист уже употребляется в Задонской обители?

Видели в газетах сильную меру закрытия Петербургского университета. Говорят, что причиной сего журнал революционный, студентами издаваемый, и воззвания, которые они начали прибавлять к стенам университета.

По переводу Священного Писания митрополит успел прочитать здесь ещё послание к Галатам. Прощаясь с нами говорил, что в Петербурге сердятся на него, что он задерживает переводы, а времени у меня совсем нет.

1861 г., октября 5. Следствие в Дивеевой¹⁴²⁷ ведёт Иаков, по крайней мере другого слуха мы не имели. Недавно слышал я, что Иакову в Саровской пустыни не дозволили служить яко архимандриту. Жалко мне, что М. могла прийти мысль о способности Соломона быть взяточником. Он вспыльчив, горяч и надо заметить во вражде с Урусовым. Я знаю Соломона не по одним личным отношениям, но и по отзывам Сергиевского, Ненарокова¹⁴²⁸ и других, имевших с ним близкие и частые сношения.

Митрополит через Ректора поручил мне сказать, что с его стороны препятствий к печатанию акафиста нет. Наместнику он говорил, что многие *радуясь* очень длинны, но наместник сказал ему, что акафист уже разрешён к чтению в Задонском

монастыре преосвященным Исидором, так что поправлять его неудобно и этим должно быть порешил вопрос.

—463—

1861 г., октября 12. Общие слухи Петербургские и Московские у нас не слишком худы. Историю студентов университета Петербургского хорошо можете узнать от И. Степановича. Аристократия вся чужда движений и волнений и, понимая исход их в случае успеха, держится в стороне или лучше противодействует.

К сожалению, в Петербургской академии вышла неприятная история. Мало ходило студентов на лекции Предтеченского¹⁴²⁹. Он пожаловался Ректору, и Ректор велел студентам быть в классе, но студентов пришло только двое. Ректор сказал митрополиту; сей объявил, что те студенты, которые не придут к Предтеченскому на класс, будут исключены. Пришло студентов менее половины; лучших не было, и пришедшие объявили письменно конференции, что они пришли по страху и из повиновения, а сочувствуют товарищам. Как поступит митрополит? Вопрос весьма важный.

Преосвященный Игнатий¹⁴³⁰ объясняет свой отказ от епархии так: вот у меня голова в золотухе; не могу заниматься делами; дел десять просмотрю, а прочие лежат. Об Ректоре он сам сказал: так как я вышел, то нет причины его переводить; он ругался со мной. „Почему, спросила его жена обер-прокурора, Вы не просили себе Сергиевой пустыни?“ „Это не Ваше дело; Ваше дело разбирать какое платье надеть; вот чёрное идёт к Вам, а мне самому позвольте выбрать монастырь“. „Я только спросила“. „Ну так, мне надоело быть в обществе, хочется и в уединении отдохнуть. Всё это было при Порфирии. Но Игнатий в Москве ещё; не вздумал бы просить себе Симонова.

Вчера выдан нами билет на выпуск в свет нового тома проповедей митрополита Московского, которых накопилось после второго издания всего 140 проповедей и кажется 32— речи. Том большой. Но все проповеди были уже печатаны.

Жизнь Тихона для второго издания, кажется, удовлетвори-

—464—

тельно переделана. Дополнена будет чудесами, обретением мощей, открытием, чудесами при открытии и размышлением. Самая жизнь пополнена, исправлена.

Дивлюсь, что Вы не читали доселе автобиографию м. Платона; у нас список её пошёл от Порецких. А неужели Вы так думаете о православной вере, как он? Или Вы читали по печатному, где кажется исправлено.

Об отъезде Государыни в Иерусалим П.П. Новосельцев говорил следующее. Он в Крыму виделся с Государем. „Жена моя очень просится в Иерусалим. Не знаю, как быть; наши отношения к Турции очень нехороши“.

В Москве слухи, что Антония Оренбургского¹⁴³¹ переведут на покой в Воскресенский монастырь, а на его место Нектария, а на место Игнатия Серафима.

1861 г., октября 16. Митрополит Исидор поступил как следует: 25 человек студентов академии он назначил к исключению. 19-ть из них подали прошение о принятии их. Вероятно их примут, заставив молить о прощении.

В Москве 12-го числа произошла грустная история в университете. Прежде того несколько студентов настойчиво требовали уничтожения платы за учение. Десять из них посажено было в заключение. 12-го числа 600 студентов собрались на площади пред домом генерал-губернатора просить освобождения товарищей. Рассказы разнятся о характере этой демонстрации. Одни говорят, что главные были поляки, к которым пристало и много других подозрительных людей. Но жена профессора Варвинского сказывала, что демонстрация имела одну цель – освобождение товарищей¹⁴³². Жандармы и полиция собрались разгонять их; завязалась драка; нужно было призвать войска. Между

—465—

тем собрался народ и слышались крики: это баричи против царя восстают за свободу; отдайте их нам, мы разделаемся. Вследствие свалки человек десять студентов сложено в больницу.

Вероятно слышали Вы, что графиню Толстую цыганку, поклонницу Филофея¹⁴³³, зарезали люди.

Ещё случай рассказывают, что человек до полусмерти избил князя Гагарина. Барство живёт как бы на бивуаках. Своим неблагоразумным поведением, своим открытым осуждением действий правительства оно подливает масло в огонь и убеждает народ в той мысли, что царь освобождает их с землёй, ибо, по его понятию, нечего было бы сердиться за ту свободу, которая дана им по положению, так как это не полная свобода. Слухи носят у нас, что митрополит отказывается, что архиепископом Московским будет Филофей, на его место Костромской, а в Кострому Леонида¹⁴³⁴, на место которого Игнатия Ректора, но эти слухи, конечно порождение свободных людей.

Высшее сословие в Москве осудило манифестацию студентов; среднее, говорят, сочувствовало ей. Наряжена комиссия для исследования дела.

Софонию¹⁴³⁵ назначают начальником миссии где-то на пределах Индии, в стране древних Халдеев. Какой же прок выйдет из этого назначения? Не могу Вам дать понятия об этой миссии. Кажется, об ней было печатано в Духовной Беседе; теперь находится в Москве священник этой миссии.

У о. Порфирия показалась опять кровь горлом, и он послал прошение об увольнении его от должности профес-

—466—

сора богословия, возлагая её на инспектора. Кажется, обер-прокурор обещал ему от себя помогать в содержании.

1861 г. октября 26. В автобиографии митрополита Платона помню я особенно бросилось мне выражение о таинстве причащения как символа Тела и Крови Христовой и ещё что-то, чего не упомяну, что ставило его с реформаторами.

В Петербурге по последним известиям из академии дело решено так¹⁴³⁶: 25 человек исключены Синодом, но конференция ходатайствовала, чтобы тем, которые изъявили раскаяние, было оказано снисхождение. Трое отказались просить прощения и немедленно с семинарскими аттестатами были высланы. Потом из покаявшихся исключены трое с академическими свидетельствами и семеро оставлены под особым присмотром. Так как Предтеченский только временно

исправлял должность преподавателя греческого языка за отсутствием настоящего, то вызван из Олонецкой семинарии наставник в преподаватели греческого языка.

Любопытен „День“, газета, издаваемая И. Аксаковым, по тем сведениям, какие она доставляет о славянских народах.

Преосвященный Игнатий в лавру не заглядывал. О. наместник сказал здесь митрополиту, что проехала свита преосвященного Игнатия. „Какая?“ спрашивает он. „Чёрный пёс, да иеромонах“. Вероятно митрополит не удержался, чтобы не высказать этого Игнатию и потому он мимошел лавру.

1861 г., октября 29. Дивеево отчислено в ведение Тамбовского архиерея. Царь, говорят, недоволен действиями Московского начальства относительно студентов. Теперь предложено им жаловаться, но каждому, особенно, если они получили от кого оскорбление. Дана программа жалобы,

—467—

в которой должно быть изложено исторически событие, — вот то-то и то-то случилось со мной. В Петербурге лучше вели себя студенты медико-хирургической академии, удержанные профессорами своими. Готовившееся великолепное празднество лица введено в скромные рамы, в опасении манифестаций. Кудрявцев наш, кажется, кончит уроки. Наследник хотел слушать психологию, но Строганов¹⁴³⁷ не соглашается, равно и на то, чтобы в следующем году выслушать уроков восемь из новой философии. Должно быть Строганов не совсем доволен уроками Кудрявцева.

В Казани университет закрыт за то, что студенты поколотили инспектора. В академии там ещё возник раздор между Ректором и другими членами Правления по поводу представления, сделанного Ректором об увольнении от должности профессора Зефирова¹⁴³⁸. Зефиров на экзамене сказал архиерею, что он не обязан отвечать за студентов. За сие увольняется, а прочие члены Правления дали своё мнение. После отъезда Наследника инспектор академии¹⁴³⁹ напился от радости и восплясал буквально.

Не ектения читается у нас, но на ектении прошение известное: ещё молимся — о еже милостиву и благоуветливу

быти..., то, что читается во время литии. Спрашивал я отца наместника. Говорит, что он сделал это по просьбе многих.

Из журналов на следующий год выпишите „День“, издаваемый Аксаковым и ещё один из толстых: „Время“ или „Современник“.

—468—

1861 г., ноября 6. Антоний Радонежский¹⁴⁴⁰ назначен в Симонов, Варлаам Пензенский¹⁴⁴¹, говорят, в Новый Иерусалим; Никодима¹⁴⁴² в Красноярск.

У нас предполагают издавать отдельно прибавления от перевода отцов, чтобы не стеснять желающих приобретать то или другое.

Говорят у Михайлова¹⁴⁴³ захватили список лиц, назначенных к смерти, во главе которых будто стоит Строганов; есть в нём и духовные лица. Думаю впрочем, что более дурных слухов распускают неблагонамеренные люди, чтобы волновать умы и мнения.

Соломон не терпит Урусова. Он говорит, что если Урусов будет обер-прокурором, то начнётся царство юбок, которые будут командовать церковью.

1861 г., ноября 18. Дело Петербургских студентов решено строго. Они разделены на четыре категории. 15 человек первой присуждены в каторжную работу; второй — без выслуги в солдаты или военные писцы, 3-й — исключены из университета; 4-й — вменить в наказание нахождение под арестом. В деле нашли политический характер. Студенты Московские прощены потому, что они действовали из-за вещественного интереса по глупости. Исключены только трое депутатов, ездивших в Петербург подавать просьбу Государю: Шипов, граф Сальяс, сын Евгении Тур и Покровский. Сказано, что по причине молодости они так легко наказываются. Михайлов, говорят, отравился.

Студенты Петербургские дали Московским знать по телеграфу, что они бунтуют и от того движение в один день¹⁴⁴⁴. Московские прибавляли объявление, приглашая на-

—469—

род поддержать. Но народ их же стал хватать и доставлять в полицию. Прекрасный урок этим пустым либералам, которые хвалились сочувствием народа. Я рад, что профессора университета наконец подняли свой голос против этих глупостей и стали указывать истинное значение и настоящие обязанности студентов.

Митрополит поручил написать статью редакторам Душеполезного Чтения, против Нашего Времени, нападавшего на Замоскворечье, и В.И. Лебедев написал сильную статью, которую просматривает митрополит¹⁴⁴⁵. Он в своей карете довёз до дома старосты И.М. Богословского¹⁴⁴⁶ за проповедь о сём предмете, сказанную в день освящения церкви.

Из чудес, записанных Елагиным при открытии мощей, некоторые не подтвердились при освидетельствовании их. Митрополит соглашался было, чтобы были печатаемы все чудеса. Он ссылался на дело при открытии мощей св. Димитрия. Тогдашний митрополит представил донесение о чудесах, совершившихся при открытии мощей. Синод повелел произвести исследование. Митрополит отвечал, что исследование было произведено о чудесах, бывших до

—470—

открытия мощей, а теперь, когда св. Димитрий признан чудотворцем, то нет нужды поверять их. Кто хочет верь, а кто не хочет не верь; чудеса записаны со слов исцелённых.

1861 г. ноября 20. Говорят, взяли редактора Русского Вестника Каткова. Нас изумило это известие, потому что он строго консервативный, хотя и хвалит английскую конституцию. Но никто так сильно не разит крайние увлечения Современника и других как он. Партию, выдающую Русское Слово, зовут блудной. Павлов¹⁴⁴⁷, редактор Нашего Времени, будет выдавать ежедневную газету и говорят, что ему дают 25,000 р. ежегодной субсидии. Личных убеждений он не имеет. Был западником. Раз я с ним встретился. Всю жизнь он провёл в аферах, то женитьбой, то игрой. Последнее время был без состояния. Но перо имеет бойкое, пользуется старой репутацией писателя, а потому может быть и полезен. Гиляров, говорят, уволен от должности цензора.

Был здесь на днях Харьковский священник, уроженец Каменец-Подольский. Что-то дурно отзывается о Макарии. Подтверждает чаяние, что Макарий будет брать взятки, говорят, что делами мало занимается. Письмоводитель подчёркивает в прошении или в деле известные строки и только на них посмотрит Макарий и составит резолюцию. В Колоколе была напечатана какая-то история его с племянницей и двумя дамами. Царь в Харькове не пригласил его к обеду. Этот священник по поручению Борисова едет хлопотать о продаже права на издание сочинений Иннокентия¹⁴⁴⁸. Борисов велел просить 40,000. Сомневаюсь, чтобы дали в настоящее время. Не тем заняты умы, и довольно прошло времени после смерти. Живость впечатления ослабла. Рассчитывает он, что напечатают 10,000 экземпляров и за каждый экземпляр по 10 рублей – итого 100,000 рублей. Но главные читатели духовные и многие ли из них дадут по 10 рублей. Отзыв

–471–

Филарета Черниговского¹⁴⁴⁹ об Иннокентии и других писателях не хорош и неприличен. Что за страсть всё ругать и отыскивать везде чёрные стороны? Какого же ему самому ждать отзыва о своих сочинениях?

1861 г., ноября 27. В пятницу Ректор возвратился из Москвы. Говорит, что поручение, возложенное на него митрополитом, есть совершенно частное, но о котором митрополит не велел никому говорить. В бытность Ректора в Москве приезжал туда Урусов, о котором Ректор говорит, что он твёрд на своём месте. На этой неделе приедет Путятин с Н.А. Сергиевским в Москву, кажется по делам университета. Слухи об его выходе из министров всё держатся.

Даниловский о. архимандрит Иаков в письме ко мне выражает сожаление, что не поздравил Вас со днём Ангела. Дело по Дивееву ещё в руках у о. Иакова; другое, пишет он, поважнее и пообширнее, представил владыке 18 числа при донесении на 41 листе. При следствии в Дивееве от Баркова¹⁴⁵⁰ не имел никакой помощи, ибо он не знает следственных дел. Дивеевские монашенки кланялись в ноги Иакову и Баркову.

Барков отвечал им тем же для того, как он говорил, чтобы отучить их от поклонов и выходила очень смешная комедия.

23 числа митрополит приказал при всех службах при окончании сугубой ектении прибавлять: ещё молимся о еже милостиву быти...

Насчитывают шесть епархий свободных, между ними называют Орловскую и Тульскую. Говорят, что Никандр, не имея сил сладить с роднёй Исидора и Бажанова, просит увольнения от епархии. Преосвященный Порфирий держит под арестом назначенного в Кострому Ректора Вениамина, обвиняя его в святотатстве¹⁴⁵¹. Дело об этом

—472—

находится у Московского митрополита. Несмотря на это, всё-таки Вениамина готовят в Нерчинские епископы и вероятно дело, начатое Порфирием, потушат. Урусов предложил соединить викариатство Казанское с ректурой, но не знает ещё, утвердится ли его проект. Шесть из студентов Казанских исключены, остальные записаны во второй разряд по поведению. Щапов, несмотря на защиту Валуева, вследствие настояния Синода, посылается в какой-то монастырь, но не в Соловецкий. Наставники в Пермской семинарии почти все разогнаны.

В Синоде уже решено о. Порфирия Вифанского Ректора перевести в Симонов, на его место Никодима инспектора Московской семинарии, на место Никодима¹⁴⁵² Сергия¹⁴⁵³ из Вифании, а в Вифанию Григория¹⁴⁵⁴ из Вологды. Митрополит делал предложение конференции, чтобы ему конфиденциально при окончании курса представляемы были Ректором записки о характере и поведении студентов. Конференция восстала против этого и настояла, чтобы дело ограничилось тем, что грубые поступки студентов будут записываться в книгу поведения и потом из этой книги будут делаться выписки и представляться митрополиту при окончании курса за подписью всех членов Правления.

1861 г., декабря 7. Царь, говорят, одобряет все меры Путятина, и он твёрд на своём месте, хотя общее мнение против него. Петербургский университет совсем опустел; на

место уволенных профессоров никто не идёт, студенты совсем не ходят в классы, исключая одного

—473—

предмета или двух. Все Директоры гимназий в Белоруссии отказались от должностей и некем их заменить. Вот слухи Петербургские. Порфирий утверждён Синодом в звании Симоновского архимандрита, но указ ещё не получен.

Порфирий Томский взял с собой из Уфы какого-то Сергия профессора, которого он определил экономом в семинарию. Он и поднял начёт на Ректора. Правление семинарии между тем отказалось признать его экономом. Митрополит подаёт мнение, чтобы Сергия вывести из Томска.

Когда Нектария спросили, почему он не исполнил указа Синода об игуменье, он отвечал, что он не мог сместить назначенную, ибо она назначена по жребию, в котором он видит высшее указание. Митрополит, поглумившись над сим, прибавляет: что же будет, если каждый получая указ Синода, будет бросать жребий, исполнить его, или нет? Я бы сказал, что гораздо лучше бы сделал, если бы не бросая жребий, не исполнил. На просьбу наставников Петербургской академии о прибавке жалованья Синод отвечал, что финансовое положение Духовно-учебного Управления таково, что нет возможности думать о прибавке жалованья.

Щапов¹⁴⁵⁵ назначен в Суздальский монастырь не за Казанские дела, но ему в Петербурге министром внутренних дел поручено было какое-то дело по расколу, и он вошёл в стачку с раскольниками и это открылось. Вот напечатана и жизнь Аввакума, и история Выговской обители. Теперь, конечно, последует печатание и прочих сочинений раскольников. Я не вижу вреда от этого. Кто хотел, имел в рукописи и как тайна и редкость они ценились, а теперь опубликованные, лишаются интереса.

Крепки ещё силы Московского владыки. Прошлую неделю он был нездоров. Приехал Александр Васильевич в Воскресенье, пришёл после обедни, которую служил владыка, и прямо с 12-ти часов сел с ним за перевод

—474—

св. Писания и просидел, с перерывом обеда только, до 9-ти часов. А. Васильевич едва выносит эти сидения.

1861 г., декабря 11. В Полярной Звезде интересны воспоминания некоторые, а нелепая часть учения едва ли кого займёт.

В Москве говорят о Вашем переходе во Владимир, а духовенство Владимирское боится Вашей строгости. Едва ли оно беднее Костромского?

В 9 № Дня помещена статья: где взять сельских учителей? Не бесполезна для прочтения духовным. Автор её профессор Московского университета из духовных. О. наместник в среду уехал в Москву и доселе не возвращался. В Москве дворянство волнуется в ожидании выборов. Чего хотят, сами не знают. Во главе стоят члены Английского клуба, которые считают крестьянский вопрос разорением для себя, потерю своего благосостояния и охотно слушают Жеребцова (бывшего Смоленского губернатора), мечтающего о конституциях. Валуев¹⁴⁵⁶ был в Москве и по крестьянскому делу вступил в переговоры с дворянами, именно касательно того, чтобы правительство приняло на себя уплату полного рубля вместо 80 копеек (а 20 должны платить крестьяне), но эта уплата только разорит помещиков, потому что они промотают деньги. Привыкли к мотовству и небольшое сокращение доходов кажется им невыносимо.

1861 г., декабря 14. Александр Васильевич ныне приехал из Москвы. Он ничего не слышал о переводе Вас во Владимир или о других каких-либо иерархических переменах. О Порфирии указ пришёл, и митрополит велел ему сдавать семинарию инспектору. В Петербургском университете было ещё возмущение. Говорят, поколотили попечителя и университет закрыт. В Московском университете была демонстрация против Чичерина¹⁴⁵⁷. Когда одни свистали, другие аплодировали. Митрополит довольно мрачен. Весь порядок настоящий, по его мне-

—475—

нию, не обещает ничего хорошего. Разумеется, он смотрит более глазами барства, которое весьма недоволено.

1861 г., декабря 18. В Данилов Переяславский монастырь архимандритом назначен Герасим, бывший эконо́м Троицкого подворья в Петербурге. Митрополит Исидор пишет к Московскому: „не посетуйте на меня, что я назначил Герасима в архимандрита Данилова монастыря; меня неотступно об этом просил Муханов.

Пишут мне из Москвы. Газета „День“ борется с бесчисленными затруднениями. 9-й № остановлен. Деша о задержании его пришла в Москву только в субботу по утру, когда уже многие номера были розданы и сданы на почту. Думают, что за статью о дворянстве в 8-м №. Перед выборами за этим строже следят. И дворянство соглашается, что оно всё потеряло с крепостным правом и этим высказывает только, что в нём не было нравственной силы, нравственного превосходства, а одни искусственные привилегии. О. наместник как-то говорил мне, что без дворян не из кого выбирать министров. Но вот Сперанский в блестящем веке Александра остаётся первым из государственных людей, хотя слишком кратковременно было его влияние на дела. И дворянство постаралось только задавить даровитого человека, который чужд был всяких партий и всякого искательства. Кажется, и ожидаемые шумные выборы в Москве потешат только самолюбие дворянства, чтобы оно могло сказать: шумим, братец, шумим. Оно не может не чувствовать свою изолированность и отсутствие доверия не в одних бывших крепостных.

Вчера был прощальный обед у Порфирия; во вторник он едет уже совсем в Москву, сдав свою должность инспектору.

1861 г., декабря 21. Ныне получил я от Елагина письмо, в котором он пишет, что граф А. П. Толстой выходит в отставку и объявил уже об этом членам Синода. На его место назначают многих, более других говорят об Ахматове – Харьковском губернаторе. Елагин пишет, что он знает его как человека религиозного и с характером.

Теперь не будет ли очередь и за Путятиным. В со-
—476—

вете министров, кроме Царя поддерживал его Толстой. В бытность Путятина с Сергиевским в Москве, митрополит говорит внуку: „говорят, что ты правишь министерством, а не Путятин. Будь осторожнее“. Эта молва общая среди университетского мира. Но зная ум и характер Сергиевского, мало ей верю.

1861 г., декабря 25. Слухи о выходе в отставку Толстого подтверждаются. Из Москвы повторяют вести и о просьбе об увольнении Московского. Но вчера был у меня один священник, которому митрополит накануне сказал, что просьба по одному делу не к кому же другому будет подана, а ко мне.

Слухи есть у нас, что Император спрашивал Московского: кого же из архиереев пригласить в совет министров? Московский указал на Филофея и он будто приглашён туда¹⁴⁵⁸.

Рассказывают много об отношениях Алексия Таврического к царской фамилии во время пребывания её в Крыму. Повезли было панагию Алексею, но увезли назад, не отдав её. Алексей под припёком солнца продержал долго Царя, заставив слушать свою речь, длинную и медленно сказанную. Государь фуражкой закрывался, но Алексей тянул свою речь. Потом спрашивал у Государыни: Ваш супруг будет? „Государь Император?“ ответила вопросом Государыня. „Да он будет“. Через статс-даму поручает спросить Государыню: будет ли она у обедни или нет? Если будет, то я буду служить, а если нет, то не буду. Статс-дама заметила всю неприличность подобного вопроса. „Ничего, спросите, сказал Алексей“. Государыня будто ответила: „скажите архиерею, что если он будет служить,

—477—

то я не буду, а если не будет, то я приду к обедне“. Когда будто бы рассказали это митрополиту Московскому, он сказал, „если бы рассказали о другом архиерее, я бы не поверил, а об Алексие верю“. Не добрался я ещё коренного источника этих слухов, и не знаю, откуда они и в какой степени есть в них историческая основа. А сами по себе любопытны.

Статья о лекциях Станлея прислана Н. К. Соколовым из Лондона. Другая статья о влиянии христианства — моя¹⁴⁵⁹.

Обер-прокурор и за ним Урусов выходят по случаю решения отобрания у монастырей и церквей денег. К этому

присовокупили и просьбу митрополита об отставке по тому же делу. Митрополит теперь не знает, куда употребить миллион серебром Иверской часовни. Преемниками Толстому назначают, кроме Ахматова, Оболенского и Адлерберга, Муравьева¹⁴⁶⁰ же не поминают. Ректор из Москвы ещё не совсем утвердительно пишет об выходе Толстого, а только говорит: слухи есть. Но Н.А. Сергиевский писал брату об этом ещё прежде. А этот источник верен, ибо Толстой друг Путятина.

Касательно присутствия Филофея в совете министров узнал я следующее из рассказа, слышанного от митрополита. На вечера, в которые собираются министры, двукратно был приглашаем Исидор. Когда Валуев поехал в Москву, Государь поручил ему спросить митрополита, кого из членов Синода укажет он для присутствия в заседаниях этих, которые большей частью собираются у министра внутренних дел. Митрополит указал на Филофея. И потом в оправдание, что он отстранил Исидора, говорит, что если принята будет в совете мини-

—478—

стров какая-либо мера, не полезная для церкви в присутствии второстепенного члена Синода, то первенствующий член может остановить её. Но большинство объясняет характером взаимного расположения митрополитов. Московское дворянство на выборах собирается предложить, чтобы выборные были губернаторы и прочие чиновники. Только Московскому дворянству и может прийти в голову подобная нелепость. Свои нужды, свои практические вопросы оставляют в стороне, а гоняются за утопиями, которые не осуществимы ни в одном обществе.

Примите на себя инициативу в уничтожении штатов семинарий в годовом отчёте. Всё духовенство скажет великое спасибо. Общий голос высказан в Православном Обозрении в ноябре¹⁴⁶¹.

Прот. А. Беляев

Киреев А.А. Ответ о. игумену Сергию [(Лаврову) на его статьи в Церковном Вестнике. 1904. №№ 10–11] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 479–495 (4-я пагин.)

—479—

В 10 и 11 № № „Церковного Вестника“ текущего года напечатаны две статьи Иг. Сергия, озаглавленные: „О старокатоликах, по поводу статей Пр. Еп. Сергия и А. А. Киреева“, на которые я считаю необходимым отозваться. Статьи эти рассматривают пункты (мнимого) разногласия между нашим учением и учением старокатоликов. Я не буду останавливаться на вопросах о „Filioque“ и об Евхаристии; они, мне кажется, достаточно разъяснены; последний, – между прочим благодаря прекрасному толкованию Преосв. Сергия¹⁴⁶²; но с его же, Еп. Сергия, лёгкой руки выставлены на первый план вопрос о „Церкви“, и тесно связанные с ним вопросы о каноническом положении Церквей старокатолических и об отношении их к Церкви римско-католической, которой они, до Ватиканского Собора, составляли интегральную часть.

Об этих вопросах было написано немало, но я смею думать, что почтенный от. игумен не знаком с тем, что о них сказано, напр. в *Revue internationale de Théologie*. Замечу, что вообще старокатоликам и сторонникам их учения полемизировать очень трудно; сплошь да рядом случается, что полемика, благополучно оконченная с одним противником, возобновляется ab ovo другим, как будто не имеющим ни малейшего понятия о предыдущей, только-

—480—

что оконченной, и выступающим с теми же старыми, только что рассмотренными аргументами зачастую взятыми из тех же самых руководств, тех же источников, которые только что были разобраны и оценены по достоинству; бывает и так, что новый полемист этот не только не знаком с предыдущей полемикой, но и с раз навсегда установленным критерием для оценки богословских доказательств представляемых сторонами. До

некоторой степени это относится и до статей учёного о. игумена, настоятельно обращающегося к старокатоликам с такими требованиями, которые ими давно исполнены. Так, например, он требует от них, чтобы они торжественно, перед лицом нашей Церкви отказались от заблуждений Рима. „Пусть“, говорит он внушительно, „старокатолики отрекутся перед Вселенской Церковью, от связи с Римом (стр. 335–6), пусть они порвут связь с своим прежним“ (прошлым)! Требование это конечно весьма основательно, но, повторяю, оно давным-давно исполнено старокатоликами! Они сто раз отрекались перед всем светом от римских заблуждений! Отречение это занесено на сотнях страниц! Оно даже так полно и категорично, что некоторые из наших латинствующих богословов жалеют о столь решительном отречении. Какого же отречения (237) можно ещё требовать? Как могут старокатолики ещё решительнее, яснее, определённое разорвать свою связь с Римом?! Ведь Рим предал их торжественному отлучению, сочинения их внесены в Index librorum prohibitorum... На всё это я указывал в моих ответах Преосв. Сергию, и некоторым другим.

Далее от старокатоликов требуется, чтобы они поверили нашему православию (стр. 298), но и это требование давным-давно ими исполнено. О догматической правоте нашей православной русской Церкви было говорено старокатоликами многократно и в утвердительном смысле; правда старокатолики оговариваются, объясняя, что они не могут согласиться с некоторыми из наших богословов, вносящих в наше догматическое учение некоторые позднейшие учения не известные древней вселенской Церкви, или, по крайней мере никогда не признававшимися ею – учениями догматическими. Но это не мешает им призна-

–481–

вать православность нашей церкви. Старокатолики, конечно, не считают себя в праве мешать нашим богословам считать эти мнения – догматами, признавать их мнимую обязательность, но они не желают, чтобы эти мнения были навязываемы им – старокатоликам! Они выгораживают лишь себя, и говорят, что не могут участвовать в новых течениях

(Strömungen) нашей богословской мысли. Почтенный о. игумен спрашивает: (стр. 298) „верят ли старокатолики в единую, святую, соборную и Апостольскую Церковь“, „в созижденную Христом, реальную, а не отвлечённую?“ В ответ на это позволю себе повторить сказанное мной выше: ежели бы о. игумен познакомился с тем, что об этом говорится напр. в *Revue i. d. Th.*, или хотя бы с тем, что мной приведено в ответ на тот же вопрос преосв. Сергию, он бы нашёл самый утвердительный ответ на свои недоумения; старокатолики *веруют самым положительным образом в эту действительную, реальную Церковь!* О. игумен, как бы в укор старокатоликам, говорит: „им нет надобности с евангелием в руках, начать *созидание апостольской Церкви*“. Конечно нет! Да ведь они этого и не делали! Они принадлежали к римской, всё более и более заблуждавшейся, церкви, были её членами: когда она дошла до последнего, крайнего заблуждения (папская непогрешимость), они, *члены этой церкви*, отбросили и новую и старые её ереси, оставаясь при этом по прежнему, членами той же западной церкви. Вот и всё! Церковь у них была, они в ней остались, не созидавая при этом ничего нового, ибо ни в чём новом они и не нуждались.

На той же странице о. игумен делает верное и важное замечание: „Запад должен прийти к Востоку – через старокатоликов“. Он верно усмотрел великое историческое значение старокатолицизма. Старокатолицизм есть мост, по которому западное христианство войдёт обратно в сферу вселенской истины. Да! другого пути нет. Можно спорить лишь о том – может ли вообще запад возвратиться ко вселенской истине или нет? Я думаю, что крайние его части (либералы, граничащие с Унитариянством и консерваторы, граничащие с иезуитским ультрамонтанством и отрекающиеся от прирождённой человеку свободы) потеряны для Вселенской Церкви; остальные христиане несомненно

–482–

поймут истину и по примеру старокатоликов, следуя по указанному ими пути, возвратятся к Вселенской Церкви. Мы, православные – русские, призваны играть выдающуюся роль в

этом величайшем событии. Но – нам нужно это понять... Патриарх Фотий несомненно бы это понял! Трудно положить прочное начало этому делу... Я уверен, однако, что, если мы не будем отталкивать старокатоликов, предлагая им отказаться от своей автономии, или навязывая им частные учения никогда не бывшие догматами... если мы отнесёмся к ним справедливо и любовно (а они ничего иного и не ищут у нас) мы легко придём к соглашению, хотя за последнее время случилось немало такого, что не очень ободряюще подействовало на старокатоликов.

Нельзя тоже согласиться со взглядом почтенного о. игумена на современное каноническое положение старокатоликов. Он думает, что старокатолики, *выделив*, будто бы, себя из Римской Церкви, остались какими-то новорождёнными, не знающими куда приткнуться, и безо всякой церковной почвы под ногами. „Рим для них потерян“, говорит о. игумен. Да! Так что же? Конечно, – потерян – и тем лучше! Тут очевидно происходит некоторого рода смешение понятий. Нас сбивают с толка цифры: в Европе старокатоликов не полных двести тысяч, а *римско-католиков* двести слишком миллионов. Вот нам и кажется, что малочисленные старокатолики *отделились* от многочисленных римлян; повторяю – это грубая ошибка. Старокатолики являются законными представителями Западной Апостольской Церкви; от *этой* Церкви отделились сторонники „непогрешимого“! Не старокатолики, а *эти* – римские католики, „бывшие когда-то представителями запада, остались как бы новорождёнными, без всякой церковной почвы, с тягчайшей ересью на совести! Замечу, что все, вся Европа и сочувствующая старокатоликам и им враждебная называет, однако, их „старыми“; а инфантилисты оказываются *новыми*! Историческая истина сказывается сама собой, невольно!

Исходя из своего предположения, что старокатолики „отыскивают“ православную вселенскую церковь, о. игумен говорит им: эта отыскиваемая Вами Церковь *есть*;

–483–

эта Церковь, которую никогда не одолеют врата адовы, которая никогда не погибнет – существует! Но ведь

старокатолики и не думают этого оспаривать, они весьма положительно говорят нам: Да, церковь эта существует: именно в лице Ваших пятнадцати автокефальных церквей и наших пяти старокатолических Австрийской, Германской, Швейцарской, Голландской и Американской. И эти старокатолические церкви совершенно „реальны“, как исповедующие то же учение, которое исповедовала и древняя вселенская церковь, они не нуждаются ни в каком присоединении к какой бы то ни было другой. Вопрос для старокатоликов состоит не в присоединении к православным церквям, а в воссоединении с ними. Многим из нас такая постановка дела кажется неудобоприемлемой; это недопустимые „претензии“, говорят некоторые; однако солидных, действительных аргументов против этих „претензий“ не выставляется. Некоторых из нас смущает новизна дела, его необычность; однако в истории церкви, даже в современной, мы находим примеры оправдывающие старокатоликов: Разве Рим (на Цареградском соборе 879 года), давший в лице легатов папы доказательства своего православия, не был *eo ipso* признан *состоящим в общении*? разве Восток и Запад тогда *не воссоединились*? В речи 8-го ноября, которой Фотий открыл собор, он прямо заявил, что цель собора состоит в ограждении союза с Римской церковью (в восстановлении его) и союз – воссоединение состоялся. Взаимное убеждение в обоюдной православности сторон было признано вполне достаточным основанием для восстановления церковного единства. А если бы (повторю то, что говорил не раз) на Ферраро-Флорентинском соборе Рим отказался от *Filioque*, на чём именно и настаивал Марк Евгеник, неужели единство не было бы восстановлено? неужели Восточные потребовали бы от Рима, чтобы он подвергся какому-нибудь „чину присоединения“. Но если это верно относительно всего Запада – тоже самое должно быть признано верным и относительно его части (старокатоликов, являющихся полноправными представителями и наследниками Рима времён Иоанна VIII и Евгения IV!) Но оппоненты наши всё повторяют: Раз старокатолики вышли из состава

—481—

Западной церкви, они стало быть (?) остались без канонического основания и стало быть должны к нам присоединиться, как не давно присоединились несториане. Нет, вышли из состава Западной церкви не старо – а ново-католики.

Конечно, предложение старокатоликам таких условий положит предел их докучливым домогательствам!

Отец игумен, (стр. 300.), уподобляя положение старокатолических церквей, ищущих с нами соединения, положению отдельного лица вступающего в нашу церковь, говорит, что старокатолики должны придать акту их воссоединения публичность, торжественность (?). Но разве старокатолики намереваются скрыть такой многозначительный факт, как воссоединение их с Православным Востоком? Наоборот; они конечно оповестят его *urbi et orbi*, как оповестим его Востоку и мы, к обоюдной нашей радости! Ведь большего ничего старокатолики от нас и не ожидают, ни на какую материальную от нас помощь они и не рассчитывают! Они, с самого начала, заявляли об одном, ожидали от нас одного: они искали нашей помощи нравственной в виде братской любви, в виде отсутствия предвзятости при оценке представляемых ими, в защиту своих мнений – научных аргументов.

Я сказал уже, что некоторых из наших богословов смущает новизна, необычность всего этого дела: „как же так, говорят они, старокатолики хотят с нами воссоединиться, а не признают необходимости, при этом, подчиниться какому-нибудь „чину присоединения“. Ведь вот когда, недавно, к нам присоединились Урмийские христиане, мы их присоединили, по „установленному чину! Нет, без чина нельзя!“! Оказывается, однако, что можно, и теперь в Австро-Венгрии и на Балканском полуострове целые общины переходят из православия в католичество, и обратно простым заявлением правительственным органам, о таком переходе. Обратимся к истории древней церкви и там мы видим воссоединения, совершаемые простым удостоверением в православности воссоединяющихся. Так на пр. соборы Карфагенский (256 г.) и Арелатский (314 г.) требуют от заблуждавшихся,

возвращающихся к истине и единению, лишь отречения от заблуждений и исповедания

—485—

православной веры. 8-е правило I-го Вселенского Собора не говорит ни о каком особенном „чине принятия“, ни о каком акте покаяния, а лишь о письменном заявлении православности заблуждавшихся. На присоединяемых возлагались иногда руки, но это имело лишь значение благословения (так объяснял это патр. Тарасий, председательствовавший на VII Вселенском Соборе). III Вселенский Собор постановляет еретиков Памфилийской области, если они согласятся письменно проклясть свои заблуждения, – допустить к общению. Тоже самое происходит и на VI Вселенском Соборе: несториане дают „рукописания“ (о своей православности), отрекаются от своей ереси и – приемлют Св. Причастие. VII Вселенский собор („радостно“) принимает в общение епископов иконоборцев (считавшихся тогда злыми еретиками) тоже безо всякого „чина“ присоединения, по одному письменному обещанию держаться православия, конечно с отречением от их заблуждений.

Разумеется, восстановление единения с пребывавшими в заблуждении должно совершаться с величайшей осторожностью, но осторожность эта должна состоять лишь в том, чтобы крепко убедиться, что прежде „заблуждавшиеся“ ныне „право славят Бога“, что ныне вера их вполне согласуется с верой истинной, древней, *вселенской*. Ничего другого требовать не должно. Этими, и только этими соображениями должны мы руководствоваться в наших сношениях со старокатоликами, требовать от них что-либо лишнее – несомненно несправедливо. Они должны были заявить о том, что они отвергают римские новшества, и доказать, что они православны. Более ничего! Но это они давным-давно совершили. Что касается до покаяния, то оно не имело бы в данном случае никакого основания: оно может быть справедливо потребовано от согрешившего, от впавшего в ересь, а не от невольно унаследовавшего её преемственно от предшественников. Можно бы требовать покаяния от Пия IX и епископов большинства Ватиканского собора, но не от

старокатоликов, отвергнувших новые и старые заблуждения латинства!

Менее выясненным остаётся, по мнению некоторых, вопрос об отношениях старокатоликов ко Вселенской Цер-

—486—

кви, и вот именно в каком смысле¹⁴⁶³: об этом пишет мне один из моих православных корреспондентов, близко стоящий к религиозным вопросам и задачам. Он говорит: Существуют церковь Вселенская, непогрешимо изрекающая истину, и церкви поместные. Между ними должна быть *органическая связь, тождество*. Близости, хотя бы и самой тесной, сходства хотя бы и самого полного — недостаточно; нужно *тождество, единство*. К Православной, Вселенской Церкви не может принадлежать Церковь *почти* православная, церковь с изъяном, *with a flaw*, как выражается мой корреспондент. Нет ли какого изъяна в церквях старокатолических? *Во всём ли* они следуют непогрешимому учению Церкви Вселенской, не позволяют ли они себе каких-либо отступлений от непогрешимого учения? Не делают ли они каких-либо оговорок?

Постараюсь разъяснить дело: 1) *Когда и как* изрекает Вселенская Церковь *непогрешимо истину*, которую должны всецело принимать и исповедовать все церкви поместные? и 2) *В чём*, собственно, состоит эта истина? Ясно, что страшная привилегия говорить непогрешимо, т. е. становясь как бы на место самого Бога должна быть обставлена строжайшими гарантиями, долженствующими обеспечить человечество от возможной ошибки; необходимо, чтобы к этому божественному голосу не примешивался голос посторонний, людской, хотя бы и благонамереннейший. (Опасная это вещь — благонамеренность, и в политической и в церковной жизни!) Для того, чтобы возвещать человеку безусловную, божественную истину, Церковь пользуется специальным имеющимся у неё для сего органом — *Вселенским, собором*; — разумеется правильно созванным, совершенно свободно говорящим и, по возможности, состоящим из всех наличных епископов Церкви. Далее нужно, чтобы решения такого собора были приняты, одобрены всей церковью, так сказать „ратификованы“ ею, ибо

епископы не *созидатели* веры (auctores fidei), а лишь *свидетели* (testes) веры своих паств. Иерархия не Церковь, не ей дано обещание непогрешимости, а всей Церкви. Иерархия может и оши-

—487—

баться, как то не раз доказывала история. Наконец должно сделать и ещё одно замечание. Не все соборные постановления имеют одинаковое значение. Многие из них имеют лишь значение временное и местное и давно уже не соблюдаются. Обязательны лишь те постановления, которые облечены Церковью в форму *догматических постановлений*, обязательных для всех христиан.

Так решается этот первостепенной важности вопрос в теории, на практике мы, к сожалению видим, нечто иное. Очень часто человек преданный своим верованиям, дорожащий ими, не только всячески старается защитить их от разных нареканий, „разъяснить их“, сообщить их другим людям; он старается ещё распространить, увеличить сферу их действия, улучшить их, возвеличить!... В этом невольном и наивном стремлении заключается немалая опасность для истинной веры тем более, что в эту ошибку впадают целые группы людей, и создают течения мысли, захватывающие даже целые поместные церкви. Древнее истинное вероучение обременяется таким образом вредным балластом разных совершенно не нужных и неудачных разъяснений, часто опасных суеверий, разных бездушных схоластицизмов, делающих древнее учение – неузнаваемым. Вместе с тем изобретатели этих новых верований, мало помалу стараются придать им характер догматической обязательности; они радуются тому, что вот мол учение их „обогатилось“, „развилось“, наивно упуская из вида, что ведь дело состоит совсем не в *многочисленности* догматов, а в их *истинности*! У нас некоторые завидуют обилию догматов латинской церкви, воображая, что оно помогает человеку стать нравственнее, способствуют ему глубже проникнуть в христианские тайны, – достигнуть блаженства! Такая мысль – плод совершеннейшего непонимания отношений человека к Творцу, к Основателю Церкви, в которой мы призваны жить. Спаситель, пребывающий

и по ныне (и во веки) в Своей церкви, дал нам известное число законов, истин, необходимых для жизни, для ясного понимания наших нравственных обязанностей, установил необходимые для нас таинства; Вселенская Церковь через посредство своих соборов разъяснила некоторые истины, которые до изве-

—488—

стного времени находились, так сказать, у неё под спудом; но и только! Этих указаний, этого напутствия совершенно для человека достаточно! Всё придуманное впоследствии не по разуму усердными людьми – только вредит человеку, стесняет его этическую свободу, наталкивает его на ложный путь. Всё это новое тем более излишне, что ведь христианин существует не своими только слабыми силами, не в одиночестве, а в Церкви, как живой член живого организма – Тела Христова; он живёт в Церкви восполняющей его слабые силы Своими, божественными; в Церкви увлекающей человека могучим течением Своей жизни! И старокатолики всё это вполне признают и не думают оспаривать. Но мой учёный корреспондент идёт далее; он говорит: Если кто-либо желает быть „едино“ с Церковью – он должен ей верить, а если он ей верит, то он не должен позволять себе дерзостно выражать *какие-либо* сомнения, делать *какие-либо* оговорки; он не должен сметь рассматривать предлагаемую ему истину, ибо – Церковь *непогрешима*! Присоединяйтесь, и, когда мы, соединившись, друг друга полюбим, Вы и уразумеете истину, но уже не отчасти, как ныне, а вполне. На рационалистическом пути Вы её не найдёте! Ход мысли моего корреспондента напоминает ход мысли Хомякова, относившегося скептически к рационализму, в применении к жизни вообще и к религии в особенности. Он искал для религиозной мысли более широкое основание и находил его во всеобъемлющем чувстве любви. Эта мысль глубокая, на которой некогда построится наша (будущая) русская философия, более всеобъемлющая нежели рационалистическая философия современного запада, коренящаяся на гениальной, но односторонней Кантовой критике. Очевидно, мой корреспондент имеет в виду эту Хомяковскую мысль, кратко выраженную словами литургии:

„Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы“. Повторяю: эта мысль глубокая, но её нельзя применить без оговорок к данному случаю¹⁴⁶⁴; она может быть обращена лишь к тем людям, которые уже стоят в известной данной ограде. Для того, чтобы они могли правильно, как следует испо-

—489—

ведовать истину Христову, они действительно должны быть единомысленны, а чтобы действительно, по-христиански быть единомысленными, лучший путь – взаимная любовь; в конце концов это конечно верно; но этим путём нельзя обсуждать и решать вероисповедные, богословские вопросы. Людям, которые целые века были разобщены друг с другом, необходимо начать с того, чтобы столкнуться, сговориться. Мы восточно-православные находимся в Церкви, верим в её учение, знаем его, готовы и полюбить друг друга... хотя между нами не мало таки раздоров и вражды;¹⁴⁶⁵ но другим, христианам, стоящим вне нашей восточной ограды, не вполне видна наша истина. Старокатолики нам говорят: Вы конечно православны, мы готовы искать у Вас истину скорее, нежели где бы то ни было; но ведь многие из Ваших же затрудняют нам доступ к этой истине, затемняя её разными измышлениями, которые добродушно выдают за самое, самое древнее и настоящее учение древней неразделённой Церкви, но ведь мы-то, западные, знаем цену этим учениям, взятым большей частью у нас же, у наших схоластиков! (И разделение Церкви на учащую и обучаемую, и Транссубстанциацию, и приравнивание Иерархии всей Церкви и усиленный контроль над богословской мыслью, лишаящий её самостоятельности и т. д. и т. п.)... Не заставляйте же нас считать догматом – то, что не догмат, и от чего Вы конечно сами со временем откажетесь¹⁴⁶⁶.

Переходя к оценке положения старокатолических церквей, мой корреспондент говорит, что старокатолики напрасно думают, что Церковь может „воссоздаться своими собственными силами, средствами“. Конечно; но старокатоликам и не приходится *воссоздавать* свою Церковь. Церковь эта существует, и притом в тех самых формах и

—490—

условиях, которые указаны в наших катехизисах: установленное от Бога общество православно-верующих, соединённых таинствами и законом, с иерархией коей рукоположение доходит до Апостолов. Некоторые сомневаются в действительности рукоположения самой Утрехтской (Голландской) Церкви, давшей двух первых старокатолических епископов. Я имел не раз случай доказывать эту действительность и законность рукоположения (1724 г.) епископа Корнилия Стэновена епископом i. p. и – Домиником Варле для Утрехтской церкви¹⁴⁶⁷ (на основании совершенно правильного и единогласного постановления утрехтского капитула). Сомневаться в этом можно лишь, забыв историю нашей же православной Церкви. Варле был несомненно в праве рукополагать, по крайней мере столько же, сколько и Григорий Азбест. Примеров, подтверждающих мою мысль, я могу привести немало: на Иерусалимском соборе 1443 года сторонники Флорентийской унии были признаны не только „запрещёнными“, но даже и „нечистыми еретиками“, но рукоположения ими совершенные не были опротестованы (а их было немало, пока держалась уния с Римом) VII-й Вселенский собор принял епископов, рукоположенных еретиками-иконоборцами. Лица, получившие хиротонию от еретика (и убийцы) Петра Монга, признаны в их сане...

Мой корреспондент говорит далее, что старокатолики соорудили себе церковь из материалов той, которую они сами же оставили, что – не логично. Нет, мой почтенный корреспондент ошибается. Старокатолики никаких материалов из Римской Церкви не выносили, да им этого незачем было и делать, ибо они-то остались в Церкви; покинули её ультрамонтане-инфаллибилисты. Старокатолики и остались *старыми*, ушли *новые* – принявшие новый догмат непогрешимости папы. Это кажется парадоксальным и даже неверным в виду несоразмерности числа новых католиков и старых, но ведь истинность веры измеряется её согласностью с заветами Спасителя, а не количеством лиц, которые её исповедуют. Ежели бы критерием

–491–

истинности вероучения мы признали число его последователей, оказалось бы, что мы, православные, гораздо более удалены от истины, нежели протестанты и в особенности латиняне!

Мой корреспондент указывает далее на разницу мирозерцаний Востока и Запада, усматривая в ней *impedimentum dirimentem* для соединения; он добавляет, что правильность или ошибочность их не следует проверять учением древней Церкви. Думаю – прямо на оборот; только одним этим учением и можно их проверить. Притом ведь существующая ныне разность не есть что-либо новое, вновь оказавшееся или придуманное; она коренится в разности древней. В первое время учение *догматическое* было одинаково у Востока и у Запада, и исповедание их было тождественно, но и тогда уже существовала коренная разница в их мирозерцании; и тогда уже жизнь была у них различна, интересы религиозные были различны. Философ и эстетик Грек смотрел на христианство иначе, нежели юрист и политик Римлянин (что как известно отражалось и на различном характере восточных и западных ересей); однако, эта разность в „духе“ двух великих отраслей вселенской церкви, в понимании ими этических задач религии – не нарушала их единства! почему же вот теперь разности этой придаётся столь преувеличенное значение?!

Мне остаётся сказать несколько слов об одном затруднении, на которое начали указывать лишь недавно. Оно не лишено известного практического значения, но не имеет ничего общего ни с богословием, ни с религией. Это – опасение, что, если мы объявим, что старокатолики веруют православно, а затем, впоследствии соединимся с ними, несмотря на разность в обрядах, во внешности – мы этим усилим раскол, породим новую его форму (?), а это, де, опасно! Эта мнимая „опасность“ – плод положительного недомыслия. Объявление нашими церковными властями, что наша православная Церковь допускает свободу в богословских мнениях и обрядах¹⁴⁶⁸.

–492–

которые для церковной жизни имеют лишь второстепенное значение, может лишь благотворно подействовать на умы православных пастей. Действительно, отодвигая на второй план значение обряда, мы тем самым, увеличиваем значение других сторон церковной жизни, выдвигаем значение таинств, этическую сторону жизни, сторону, которая у многих ныне стоит на заднем плане. Стоит лишь вдуматься в эту истину, чтобы её усвоить; но видно нам это не легко! Мы склонны исполнением обряда заменить исполнение нравственных обязанностей, налагаемых на нас религией. Оно и понятно, человек мало развитой, конечно, скорее поймёт внешнюю, обрядовую сторону религии, скорее её усвоит нежели внутреннюю; он и выдвигает её на первый план, забывая об этическом значении жизни; он не понимает, что все эти внешние формы, обряды, привычки имеют значение лишь тогда, когда они являются выражением внутреннего этически-религиозного настроения; а вот этой-то внешностью многие только и дорожат, в ней-то и видят всю задачу христианской жизни, её-то и считают критерием истины. Постничает человек в пятницу? – православный! Постничает в субботу? – еретик; Взятки беру, обмериваю – да; но за то благочестив, строго обряд соблюдаю! Все эти и подобные им мнения и можно поколебать и разрушить, объясняя и доказывая, что внешность – дело лишь второстепенное, что не она путь к спасению, а лишь случайный, временный облик истины. Некоторые говорят, не трогайте внешности, к которой привык народ, любимой им обрядности, иначе рискуете отнять у него всё то, что, хотя кое-как, сдерживает его дурные наклонности, его страсти, что заковывает сидящего в каждом из нас зверя! Нет, не правда, это психологически неверно; эти внешние условности ничуть не связывают человека, а дают ему лишь возможность обходить требования нравственных законов, противопоставляя им добросовестно и точно исполненный обряд, снимающий будто бы с суеверного его исполнителя всякую заботу о совершенном преступлении; ничего мол, свечи ставить буду, постничать, обедни заказывать..., ну и отмолю¹⁴⁶⁹! и благо бы все эти свечи и посты являлись

—493—

плодом раскаяния в совершенном дурном деянии, но ведь беда в том, что мы зачастую видим, что на всё это рассчитывают *вперёд!* благотворность всего этого „дисконтируется“ вперёд, до совершения деяния, как какой-то вексель на божественное правосудие! Ведь это чистейший иезуитизм разных Эскобаров, Мариан, Бузенбаумов и К°, к числу коих должно причислить и Св. Альфонса Лигуори. Как это ни ужасно, а ведь это несомненно так, это правда! но как же власть имеющие не решаются это сознать и сообразно с этим действовать?!

Возвращаюсь к „опасности“ нового раскола. Никакой тут опасности нет и не существует. Конечно когда (но когда ещё это будет?!) вопрос о воссоединении нашем со старокатоликами перейдёт из области теории в практику жизни, нашему духовному ведомству не трудно будет объяснить православному народу, что старокатолики столь же православны как и наши единоверцы и как мы сами, что священник без бороды может так же правильно и законно совершать таинства как и священник с бородой, что хор с органом может возносить к Господу такие же горячие молитвы, как и хор без органа, что электрическое освещение храма столь же угодно Богу, как и восковое, так как и воск и электричество созданы Им же и т. п... Раскольники появляются у нас постоянно, иногда из-за самых нелепых причин, (вот теперь напр. основалась секта, признающая Отца Иоанна Кронштадтского Христом, явилась при этом и Богородица... следует ли из за этого спрятать уважаемого всей Россией Отца Иоанна под спуд?!) Может ли, должно ли опасение, что какие-то тёмные люди, *может быть* истолкуют нелепо признание учения старокатоликов – православным, останавливать нас в таком святом деле? Можем ли, должны ли мы из-за этого оставлять старокатоликов без ответа? так и забросить дело воссоединения с христианами, ищущими его? так и забыть, что стремление к единству паствы Христовой есть именно желание Христа,

—494—

что это Его завет!? Можно ли считать такое отношение к делу – государственною мудростью? Едва ли!

Впервые, со времени злосчастного отделения своего от Востока – Запад обращается к нам с ходатайством о воссоединении, впервые является возможность восстановить хотя бы частичное единство с западом; а мы будем останавливаться перед опасением, что какие-либо безграмотные люди, того гляди, не поймут нас, перетолкуют в дурную сторону наши действия! Но где же тогда авторитет наших учителей, где законное их влияние на паству? Где же та „*lehrende Kirche*“, учащая церковь, которая о себе так настойчиво напоминает?

Когда дело идёт об исполнении, хотя бы и в малом масштабе, завета Спасителя, нельзя останавливаться перед оппортунистическими соображениями, к тому же – и неосновательными! Повторяю, не *новый* раскол произведёт правильно истолкованное соединение со старокатоликами, а на оборот – сократит, ослабит *существующий*. И какое плачевное недоверие доказывают эти колебания и страхи к могуществу *истины*! Но я позволю себе пойти далее: уже и теперь сношения наши со старокатоликами оказались для нас не бесполезными, (как это и предсказывал проф. Осинин); не смотря на препятствия, которые они встречают и ещё будут встречать, сношения эти принесли уже немалую пользу, кое-что уже выяснили. Выяснился и сам критерий для оценки правильности того или другого учения; кое чему сделана переоценка, и даже очень полезная! Не должно стало быть останавливаться на этом истинно-христианском пути! Сношения наши со старокатоликами являются, несомненно, одним из многих факторов прогресса нашей религиозной мысли. В ходе этого поступательного движения замечаются колебания, но всё же мысль разъясняется, двигается вперёд, а по мере разъяснения, и *одухотворяется*; от мертвящей буквы она переходит к животворящей мысли. Не бояться должно – этого движения, а приветствовать его, не тормозить его – а помогать ему!

Впрочем, ведь опасения тех, которые боятся возникновения нового раскола очень, очень преждевременны, до вопроса о воссоединении ещё далеко! Воссоединение может состояться лишь после обоюдного удостоверения в право-

—495—

славности учения обеих сторон; а этот вопрос ещё далеко не решён и, судя по медлительной осторожности, с которой наша синодальная комиссия отвечает старокатолической (Роттердамской), он решится ещё не скоро; стало быть, и „опасные“ последствия соединения ещё далеки! А до тех пор, Бог даст, многое само собой выяснится! Как ни как — а мы всё-таки двигаемся, мысль наша углубляется, разъясняется, мало по малу освобождается от окутывающих её туманов! Молодая наша наука, не смотря на окружающие её стеснения, завоёвывает себе всё больший и больший простор, большую свободу „мнения и сомнения“; а ведь с этим и сердце становится „просторнее“! Всего этого нечего бояться; всё это можно лишь радостно приветствовать!

Александр Киреев

Павловск

1-го июня, 1904 г.

Муретов М.Д. Пророчество и языкоговорение (глоссолалия), как знамения для верующих и неверов: (1Кор.14:20–25) // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 496–520 (4-я пагин.)

—496—

Речь здесь — о сравнительном значении пророчества и языкоговорения или глоссолалии для пользы Церкви в том виде, как эти духовные дары проявлялись у тогдашних Коринфских христиан. Здесь, как и во всём отделе о духовных дарах (гл. 12–14), языкоговорение Апостол несомненно ставит ниже пророчества, находя в первом знамение только для неверов и неверия, а во втором — для веры и верующих.

Однако ж приводимые Апостолом примеры, при общепринятом переводе текста и обычном толковании дара языков, представляются не совсем ясными. Христианин начинает говорить, положим, на монгольском языке, коего не понимает ни сам он, ни присутствующие на собрании христиане и неверующие. Но оказывается среди христиан кто-либо знающий этот язык и начинает толковать, что это — такой-то язык и речь глоссолала означает то-то. Для верующих такие речи глоссолалов и их толкователей конечно могли свидетельствовать о наитии Святого Духа на говоривших, но для неверующего тут не было никакого знамения, ибо от него здесь уже наперёд требуется вера в то, что глоссолал говорит именно на таком-то языке и его речь имеет такое-то значение. А если он не имеет такой веры, если он, как называет его Апостол, есть *ἄπιστος* — невер, то какое же тут могло быть для него знамение?

С другой стороны и общепринятый перевод слова *μαίνεσθε*

—497—

русско-славянским: „беснуетесь“ или, как другие переводы: „безумствуете, сумасшествуете“ — не соответствует мысли Апостола о том, что языкоговорение должно было служить знамением для неверов. В самом деле: если присутствовавшие на собрании Коринфских христиан язычник и невер, слыша

глоссолатов, скажут, что это – безумные или беснующиеся, то какое же тут знамение для этих неверов и язычников? Напротив, если эти, присутствовавшие на собрании христиан, язычники и неверы, под неотразимым действием речей пророков, признают присутствие Истинного Бога среди христиан, то не будут ли эти пророчества знамением именно для неверов и язычников? Получается таким образом обратный вывод: языкоговорение Коринфских христиан могло скорее служить знамением для верующих, а пророчества – для неверующих. А это в свою очередь могло бы вести к подозрению, что в 22-м стихе термины: *верующие* и *неверы* переставлены и текст испорчен, если бы непререкаемая правильность его не была удостоверена ветхозаветной цитатой, где *иноговорение* является знамением именно неверия и тех, *кто не слушают Господа*.

Эти трудности побуждают нас войти в ближайшее истолкование указанного текста.

Стих 20-й, как постоянно у Апостола, представляет заключение к предшествующему рассуждению и тему дальнейшего: *„Братья! не дети будьте (Слав. букв. точно: бывайте) разумом, но злом (Русск: на злое) младенчествоуйте, разумом же совершенны будьте (Слав. точно: бывайте)*. Так в жизни христианской вообще, так и частнее – в рассуждении даров духовных, и особенно – языкоговорения и пророчества. Апостол предостерегает новообращённых Коринфян от детски-легкомысленного увлечения языкоговорением, как даром чувства и сердца, поставляя на вид более полезный и более совершенный дар разума – пророчество (Ср. 1Кор.14:1–19).

Далее Апостол и раскрывает сравнительное значение обоих даров по отношению к вере и неверию, находя в языкоговорении, как даре низшем и младенческом, знамение для Неверов, а в пророчестве, как даре высшем и более совершенном, знамение для верующих.

–498–

Следуя обычному своему приёму, Апостол делит рассуждение на две половины: общую отвлечённую (абстрактную) и частную личную (конкретную).

Часть общая (1Кор.14:21–22) также распадается на две половины: в первой приводится ветхозаветное изречение (ст. 21), а во второй делается вывод из цитаты применительно к языкоговорию и пророчеству (1Кор.14:22).

Ст. 21. „В законе (т. е. Ветхом Завете ср. ст. 34, – Рим.3:19, – Ин.10:34, 15:25) написано, что через иноязычных (ἐν ἑτερογλώσσοις, т. е. людей, говорящих иными или другими языками, не обычным природным языком, *иноязычник*, точно в древне-слав. Христиноп., *иными языки* теперь. не точно) и через уста других (καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέρων, др. чт.: ἑτέροις слав: и устны иными) заговорю народу сему (λαλήσω τῷ λαῷ τοῦτω), и так (при таком говорении) не послушают (так Христин, но тепер. буквально: и ни тако, Св. Ал: и ни тако же) Меня, говорит Господь“. Выражение καὶ οὐδ' οὕτως означает: *но и тогда* (русск.), *и ни таким образом* или *и ни тако* (слав.), *и даже так, и всё же, и при таком говорении*, ср. Мк.14:59; 4Макк.5:18; Иез.16:28–29, где соответствующее ему еврейское יתבלתי стоит в параллели с כללתי *и даже не, и также не, и всё же не*, греч: οὐδὲ ἐν τοῦτοις, – в таком значении это выражение толкуется и вариантом: οὐδὲπώ – *и всё-таки не, и также не, и тогда не*. Отрицание οὐδ', а не οὐχ мотивируется мыслью о непослушании Израиля и другому, предварявшему иноязычие, говорению Бога, именно через пророков. К выражению εἰσακούσονται (вариант εἰσακούσεται в экзегетическом отношении не имеет значения) μου – с родит. в значении повиноваться, внимать, слушать с намерением следовать слышимому ср. Мф.17:5; Ин.10:8; Деян.3:22 др.

Цитата несомненно взята из Ис.28:11–12, хотя и не соответствует буквально ни Еврейскому, ни Греческому. В теперешнем еврейском читается так: „потому что (причина того, что у Израиля вместо нравственности царит пустосвятство – заповедь на заповедь, правило на правило) *через лепечущих устами* (или: устами иностранцев) *и через язык иной (чужой) заговорится (заговoryт) к народу сему*, – им говорилось (говорили): „вот покой: упокойте утруждённого, – и вот отдых“, и (но) *не хотели слу–*

–499–

шать“, – LXX: „διὰ φαυλισμὸν χειλέων διὰ γλώσσης ἐτέρας, ὅτι λαλήσουσιν λαῶ τούτῳ, λέγοντες αὐτοῖς τοῦτο τὸ ἀνάπαυμα τῷ πεινῶντι καὶ τοῦτο τὸ σύντριμμα, καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν: (скорби на скорбь ожидай, надежды к надежде, ещё мало, ещё мало) ради худости уст, через язык другой, – потому что заговорят народу сему, говоря им: вот покой алчущему и вот сокрушение, – и не восхотели слушать“. Не соответствуя по букве ни греческому, ни еврейскому, а по смыслу приближаясь к подлиннику (греческий, по-видимому, испорчен и не имеет ясности), цитата Апостола представляет перифраз или таргум подлинника, применительный к раскрываемой писателем мысли. Возможно впрочем, что Апостол читал иной текст, точно соответствовавший цитате, так как Ориген свидетельствует, что „Он нашёл соответствующее (τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει ταύτῃ) апостольскому чтению в переводе Акилы“, а Иероним, указывая на различие в данном случае чтений еврейского, LXX, Симмаха и Феодотиона, молчит об Акиле, хотя предполагает, что Апостол взял текст с еврейского подлинника в теперешнем его виде, как читал и сам Иероним (см. Field, Orig. Nexapla ad h. c.).

Как бы то ни было, Апостол приводит именно это место из 28-й главы пророка Исаии. Между тем как венец гордыни пьяных Ефремлян отдаётся на поправление врагов, „Господь воинств, говорит пророк, в тот день будет великолепным венцом и славной диадемой для остатка народа своего, и духом правосудия для сидящего в судилище и мужеством для отражающих неприятеля до ворот. Но и эти (подобно Ефремлянам) шатаются от вина и сбиваются с пути от сикеры; священник и пророк спотыкаются от крепких напитков; побеждены вином, обезумели от сикеры, в видении ошибаются, в суждении спотыкаются, ибо все столы наполнены отвратительной блевотиной, нет места. А (ещё говорят): „кого хочет Он (Бог) учить ведению? и кого вразумлять проповедью? (Неужели) отнятых от грудного молока, отлучённых от сосцев? Ибо всё (у нас) заповедь на заповедь, правило на правило, тут немного и там немного“; *потому что через лепечущих устами (через тех, кои лепечут устами, говорят непонятно, или: устами иност–*

ранцев) и через язык иной (чужой) заговорится к народу сему (Русск: за то лепечущими устами и на чужом языке будут говорить к этому народу), – им говорилось (говорили, буквально: Кто говорил им, т. е. Бог через пророков): „вот – покой, упокойте утруждённого (русск: дайте покой утруждённому), – и вот – отдых, – и (русск: но они) не хотели слушать. И будет (русск: стало) у них словом Бога: „заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного, там немного“, – так что пойдут, и упадут навзничь, и разобьются, и попадут в сеть и будут уловлены. Итак, выслушайте слово Господне, люди хулы, правители народа сего, что в Иерусалиме. поскольку вы говорите: „мы заключили союз со смертью и с преисподней сделали договор, – (почему) когда всепоражающий (букв: наводняющий, стремительно потопляющий) бич будет проходить, он не дойдёт до нас, ибо ложь сделали мы убежищем для себя и обманом прикроем себя“, то посему так говорит Господь Бог: „вот Я полагаю в основание на Сионе камень,– камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утверждённый, – верующий в него не постыдится, – и поставлю суд мерилom и правду весами, и градом истребится убежище лжи и вóды потопят место укрывательства, – и союз ваш со смертью рушится и договор ваш с преисподней не устоит, – когда пройдёт всепоражающий бич, вы будете попраны, – как скоро он пройдёт, схватит (унесёт) вас, потому что каждое утро будет проходить, днём и ночью, и будет только ужас внушать шум его“.

Из общей связи мыслей явствует, что неясным лепетом и языком иным вместо прежней ясной и природной речи Бог заговорил с Израилем тогда, когда последний стал неверен Богу и непослушен Его велениям. Пока Израиль был верен Иегове, Он говорил с ним устами пророков, по с неверием и богоотступничеством Израиля Иегова заговорил с ним языком иным и устами лепечущими. По связи речи, под этим языком надо разуместь то многознаменательное и много говорившее,

хотя и неясно, и символически, наказание, какое Бог послал Израилю за его неверие посредством попраania на-

–501–

рода Божия иноплемениками. Этим многозначительным языком событий Бог заговорил с Израилем со времени плена, когда прекратилось ветхозаветное пророчество. И Израиль отчасти понимал конечно этот неясный язык Иеговы в символике событий, – в наводнившем землю биче Божиим он с ужасом слышал глас гнева Иеговы, наказующего избранный народ. Но с утратой веры Израиль потерял средство к должному уразумению того, чего требует Иегова, говоря такими лепечущими устами и языком чужим. Иегова требовал того, что прежде ясно высказывал устами пророков: покойте утруждённого, любите Бога и ближнего, будьте нравственно-святы. Но Израиль, вообразив себя совершеннолетним, уже давно отнятым от груди матери своей, по своему неверию и упрямству не захотел внимать этому простому и ясному голосу, а стал злоумудрствовать в разных тонкостях и ухищрениях законничества и мнимого угождения Богу посредством заповеди на заповедь, правила к правилу, разных казуистических мелочей пустосвятства. Таким образом пророческие „веру, правду и милость“ заменил пустосвятством „жертвы с мяты, тмина и аниса“. Воображая себя совершеннолетними, они оказываются младенцами, кои, не слушаясь матери или няньки, падают навзничь и разбиваются. Израиль слышал шум от наводнившего землю бича Иеговы, и этот шум внушал ему один только ужас пред гневом Божиим, заставляя приносить умиловительные жертвы разгневанному Иегове, – но за этим шумом утраченный Израиль уже не слышал требований божественной правды и любви, ясно открытых в пророческих словах и постигаемых только верой (нравственной чистотой сердца). Так по причине неверия своего Израиль лишился способности понимать ясные пророческие речи и за это Иегова заговорил с неверным народом на другом малопонятном языке исторической символики и грозных событий.

В таком же отношении к вере учеников и неверию толпы стояло прямое и приточное учение Господа Христа. После того

как Он всенародно (Мф.5:1,7:28) и ясно сообщил Своё учение в Нагорной Беседе (Матф. 5–7 гл.). стал потом учить народ притчами, а ученикам наедине

–502–

разъяснять их. На вопрос учеников: „почему в притчах говоришь им?“ Господь отвечал: „потому что вам дано знать тайны царства небесного, а тем не дано, ибо кто имеет, дастся ему и преумножится, а кто не имеет, и что имеет, отнимется у него; потому в притчах им говорю, что видя не видят и слыша не слышат и не понимают; и исполняется с ними пророчество Исаии, говорящее: слухом услышите и не уразумеете, и взирая не узрите и не увидите, ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слушали, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и ушами не услышат, и сердцем (не) уразумеют и (не) обратятся, и (не) исцелю их“ (Мф.13:10–17,34,35,51 ср. Мк.4:11 сл. 33–34; Лк.8:10). Точно также тайну Своих страданий, смерти и воскресения Господь ясно открывал ученикам, что ученики хотя и не понимали, но верили Своему Наставнику (Мф.16:21 дал. 17:9; Лк.9:44–45). Напротив, неверовавшей толпе и фарисеям, книжникам, законникам и священникам Господь открывал эту тайну прикровенным образом и в загадочных словах, например о разрушении храма и тридневном восстановлении его (Ин.:19–22), о ядении плоти и питии крови Сына Человеческого (Ин.6:43–60), о знамении Ионы пророка (Мф.12:39–40). Для учеников этот прикровенный язык Христа не имел существенно-необходимого значения, ибо им сообщалась тайна в прямой и ясной речи, коей они хотя и не разумели, но были преданы Господу и верили в Него. Неверовавший же народ и его руководители, хотя также не понимали прикровенных слов Христа, однако ж таинственность их вызывала в них невольный страх ко Христу, заставляла их невольно повиноваться Ему (при изгнании торгашей из храма, при взятии Господа Ин.2:14 сл. 18:6: 8) и преждевременно не налагать на Него своих рук (Ин.7:25,30–32 сл. 44 др.). Такое же устрашающее значение для неверия имели и некоторые таинственно-символические чудеса Христа – потопление свиней и иссушение смоковницы, как знамения неизбежной гибели

всего нечистого и бесплодного, то есть язычества и иудейства. Таинственность всегда имеет в себе нечто устрашающее. Эта таинственность лица и учения Христа служила для неверов и врагов Его тем,

–503–

чем был шум наводняющего землю бича Божия для неверовавшего Израиля. Этот таинственно-символический язык Иеговы и Христа вызывал невольный страх в неверах.

Сказанным вполне объясняется смысл 22-го стиха: *„так что (ὥστε – следствие или вывод из ветхозаветной цитаты, – соединяет этот стих с предыдущим в один период, поэтому нельзя ослаблять этой связи разрывом предложений, как русс.: „и так“) языки в знамение суть (служат) не верующим (не тем, кто веруют), но неверам, а пророчество – не неверам, но верующим: ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις ἢ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν“*. Из приведённой ветхозаветной цитаты Апостол делает общий вывод относительно значения языкоговорения и пророчества для веры или верующих и неверия или неверующих. Для возбуждения веры и для верующих языкоговорение не имеет существенного значения и не служит знамением, ибо имеются ясные пророческие откровения. Но для неверов и для укрощения неверия оно является таинственно-устрашающим средством, заставляющим невольно остерегаться глумления и насилия над истиной и святостью.

„Пророчество же, говорит Апостол, – не неверам, но верующим“. Каким образом пророчество служит знамением для верующих, это понятно. Оно открывает им тайны божества, научает, даёт назидание, увещание и утешение (ст. 3. 30–31), вызывает веру в тех, чьи сердца являются чистыми носителями веры, как например в Нафанаиле ([Ин.1:47–50](#)), Самарянке ([Ин.4:17](#) дал.), в народе ([Мф.7:28–29](#)), учениках (прощальная беседа и др.). Но почему же *„не неверам“*? Ясная речь о том, чему люди не склонны верить, что противно их внутреннему настроению, как бы органически отталкивается их нравственной природой, – она может только злить и раздражать их, вызывая в них зверские влечения. Когда воспылал гнев Господа на

Амасию и послан был к царю пророк с ясным обличением: „зачем ты прибегаешь к богам народа сего?“, – царь отвечал: „разве тебя поставили советником царским? Перестань, чтобы не убили тебя!“ И перестал пророк, сказав: „знаю, что решил Бог по-

–504–

губить тебя, потому что ты сделал сие и не слушаешь совета моего“ (2Пар.25:15–16). Напротив, верующий Давид на обличение пророка Нафана отвечает: „согрешил я пред Господом“ (2Цар.12:13) и составляет покаянную песнь (Псал. 50-й). Тоже и в Новом Завете. Ясные откровения и обличения Господа всегда сопровождаются смертоубийственной злобой неверов, как это было в Назаретской синагоге (Лк.4:28–29), на празднике Кущей (Ин.7:7, 19, 44, 8:59), Обновления (10, 33. 39).

О самых терминах: *πιστεύουσιν*, а не *πιστοῖς*, (как нек. неавтор. варианты), – и, напротив, *ἀπίστοις*, а не *ἀπιστοῦσιν*, – можем заметить, что между ними такое же различие, как между причастием, выражающим действие или состояние, – и прилагательным, означающим свойство, качество, принадлежность. Соответственно этому в словах Апостола можно видеть указание на постоянный процесс живого взаимодействия и развития веры и пророчества с одной стороны, и бездейственности пророчества и устрашающем только влиянии языкоговорения на установившееся уже и как бы затвердевшее свойство неверия, что по-русски выражается терминами: *верующий* и *невер* в отличие от *неверующего*. Но в отношении этой, как и других подобных тонкостей школьной филологии, никогда нельзя забывать обычного словоупотребления и, – что особенно важно в данном случае, как и вообще весьма-весьма часто у Ап. Павла и других новозаветных писателей, – звукового ритма фразы.

Из раскрытого в ст. 21–22 общего значения языкоговорения и пророчества Апостол делает далее частное применение к Коринфской общине (ст. 23–25), и притом – сначала языкоговорения (ст. 23), а потом пророчества (ст. 24–25).

„Если таким образом – *ἐὰν οὖν* (это *οὖν*, опускаемое некоторыми греч. и лат. и русск., но слав.: убо, Христ.: бо, –

необходимо здесь для выражения той тесной логической связи, в какой дальнейшая речь о коринфских глоссолалах и пророках стоит с предшествующим раскрытием общего значения языкоговорения и пророчества, как частное применение общего положения) „сойдётся – συνέλθῃ“ (чтение некоторых неавтор. ἔλθῃ не имеет экзегетического значения)

—505—

„община вся – ἐκκλησία ὅλη“ (вариант ὅλη ἡ ἐκκλησία не имеет экзегетического значения, – разумеются все коринфские христиане, какое бы место ни занимали они в этой общине, почему под дальнейшим *ἰδιῶται* нельзя разуместь простых мирян в отличие от иерархических лиц) „вместе – ἐπὶ τὸ αὐτό (в одно место, где собиралась община: ср. Мф.22:34; Деян.2:1 ср. Деян.12:12; Рим.16:3; 1Кор.16:19; Деян.18:2). Это предложение выражает общее условие, к которому присоединяются потом два, более частные: если все говорят языками и если все пророчествуют, причём параллельно к общему условию служит также общее для обоих частных: если войдут (войдёт) простецы (простец) или неверы (невер).

„И (если) все говорят (или: станут говорить) языками – καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις: Разночтения: „станут говорить языками все“ или: „все языками“ или: „все языками станут говорить“ имеют против себя авторитет кодексов Син. Ват. Ал., – притом наиболее удостоверенные варианты: второй (Копт. Эфиоп. Амвросиаст) и последний (код. Безы или Кембр. Вульг. Сир.) не изменяют оттенка в мысли авторитетного чтения. Первый же вариант, хотя и может быть понимаем в значении логического ударения на „все“, но он менее всех других чтений удостоверен. Притом очевидный ритмический и логический параллелизм между 23 и 24 стихами ручается за чтение: „все говорят языками“, как соответствующее с „все пророчествуют“. В этом параллелизме „все“ есть общий член, а „говорят языками“ и „пророчествуют“ – частные противоположения. Это заставляет в первом „все“ разуместь „всех коринфских глоссолалов“, всех, кто обладал даром языкоговорения и кто мог проявить этот дар на собрании коринфских христиан, – а не „говорение глоссолалов всех сразу“, так как в параллельном „все пророчествуют“

невозможно разумеать одновременное говорение всех коринфских пророков (тогда указанное Апостолом действие пророчеств на простецов или неверов было бы необъяснимо).

„Войдут же (а между тем, в это время войдут) простецы или, неверы – εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι (опущение в Ватик. „или неверы“ тенденциозно, если не ошибка

–506–

писца, – „неверы или простецы“ у Амвросиаста не имеет экзегетического значения). Кроме толкуемого места термин *ἰδιώτης* встречается ещё трижды: Деян.4:13 и 2Кор.11:6 – в значении простеца, не сведущего в писаниях, не опытного в слове (литературно-риторическом), – и в 16-м стихе толкуемой главы, где термин может означать простого мирянина коринфской общины, человека мало сведущего в христианстве, в отличие от лиц, занимавших какое-либо особое место в общине – учителя, пророка, благовестника и под. Но и в 16-м стихе термин можно понимать в таком же смысле, как и в толкуемом отделе. Происходя от *ἴδιος* – свой собственный, особенный, – термин вообще указывает на человека, не принадлежащего к известному кругу лиц, какому-либо обществу, – стоящего по отношению к нему особняком, – частное лицо в отличие от должностного. В толкуемом месте со всей ясностью и решительностью *ἰδιῶται* отделены от *ἡ ἐκκλησία ὅλη* и поставлены рядом с *ἄπιστοι*. Таким образом не может быть речи о простом мирянине коринфской общины в отличие от должностных лиц. Это – частные посетители христианских собраний, лица частные, не принадлежавшие к общине и не посвящённые в интимные стороны её жизни, – сначала ходившие на христианские собрания из простого только любопытства, быть может имевшие родственников среди христиан. А если этих *ἰδιῶται* разумеать и в 16-м стихе, то они оказываются уже предрасположенными к христианству, принимающими участие в религиозных упражнениях общины своими возгласами „аминь“, как прозелиты в иудейских синагогах или оглашенные в христианских церквях. Этим своим безразличным или даже благорасположенным к христианам настроением они отличались от „неверов“, шедших на

христианские собрания с предвзятой целью хулы и глумления над предполагаемым невежеством и дикостью христиан.

Таковые „простецы“ и „неверы“, войдя в собрание христиан, где все говорят языками, „οὐκ ἔροῦσιν“ – „не скажут“ (объективное отрицание οὐκ даёт видеть, что это не субъективное только мнение писателя, но должно иметь для себя объективное основание в самом этом „все говорят язы-
–507–

ками“) или „не скажут ли“ (причём это οὐκ будет указывать на ожидаемый утвердительный ответ: да, действительно скажут, должны сказать). Нет никаких, ни грамматических, ни логических, ни экзегетических оснований для предпочтения одного перевода перед другим. В пользу второго перевода можно бы сослаться на филологическое чутье древних переводчиков и толкователей, если бы была возможность устранить подозрение, что на этот перевод влияло не филологическое чутье, а неудобоприемлемая, как увидим, интерпретация термина *μαίνεσθε* в значении „безумствуете“. С другой стороны, параллелизм между толкуемым и 24–25-м стихами, где речь не вопросительная, мог бы свидетельствовать за первый перевод, если бы такое основание не было слишком шатко. В виду этого толкователь обязан считаться с обеими возностями. (Ср. подобные же места: Ин.7:19, 16:31;

Рим.4:1; 1Кор.1:13; 2Кор.3:1, 12:19; Евр.10:2; Иак.2:4: Winer-Lünemann, *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms*, 7. Aufl. Leipz. 1867. § 57. 1 стр. 473–474, и примеч. 1 на 474 стр.). Надо, впрочем, иметь в виду, что возможность обоюдомыслия при *ἔρεῖ* и *ἔροῦσιν* всегда устраняется вопросительными: *πῶς, τίς, τί* Мф.7:4; Лк.17:8, – и у Ап. Павла Рим.3:5, 4:1, 6:1, 7:7, 8:31, 9:14, 30; и в толкуемой главе 1Кор.14:16, – напротив, без этих вопросительных глагол везде употреблён в утвердительном значении: Мф.21:3; Лк.17:21; Деян.23:5 и у Ап. Павла Рим.9:20.

Как бы то ни было, но форма условного предложения; *ἐάν* с сослагательным наклонением в протасе и изъявительное главного времени или повелительное в аподосе (ср. Winer ib. § 41. 6. 2. стр. 273 ср. 6 стр. 275 и Blass, *Grammatik des*

Neutestamentlichen Griechisch, 2-te Aufl. § 65. 4. стр. 218), – указывает на объективную ожидаемость или возможность предполагаемого случая. Таким образом при данном условии, т. е. „если все станут говорить языками и войдут простецы или неверы“, эти последние должны будут и действительно „не скажут“ или напротив „скажут“, смотря по тому, как переводить οὐκ ἔροῦσιν.

Содержание речи, влагаемой в уста этих простецов, или неверов посредством союза ὅτι, апостол выражает тер-

–508–

мином μαίνεσθε, коего значение должно определять смысл всего толкуемого места.

Пракорень *ma* (ср. *μάομαι* – стремительно направляться к чему, сильно желать, домогаться, желать), *man* и *men* в санскрит. означает думать, *man-as* чувство, дух, воля, – зенд. *man* думать, *manan* чувство, дух, латин: *ine-min-i*, *men-s*, *men-tio*, гот: *ga-tun-an* думать, *tun-s* мысль, лит: *min-iu* и думаю, нем: *meinen*, слав: *мню*, *мнение*, *помнить*, *память* (русск.: *умный*, *ум*, *уменье*, *умнеть?*), греч: *μένω* твёрдо стоять, *μένος* стремление, желание, гнев, жизненная сила, крепость, – *μῆνις* гнев, *μνάομαι*, *μανθάνω*, *μαίνομαι*, *μανία*, *μάντις* (Georg Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 5-te Aufl. § 429; ср. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, art: *μαίνομαι*, *μάντις*, *μέμονα*, *μένος*, *μένω* и *μανθάνω*). Отсюда *μαίνομαι* и *μανία*, – подобно русско-славянским *юродство*, *юродствовать*, *юродивый*, – развивают два значения: а) хорошее – воодушевления, вдохновения, восторга, восхищения – религиозного, поэтического др. и б) плохое – умоисступления, неистовства, безумства.

Все древние переводы, как и славянский и русский, принимают термин во втором значении: *безумствуете*. Относительно теперешнего славянского и русского переводов „беснуетесь“ надо заметить, что хотя безумие и сумасшествие с библейской точки зрения суть, как и всякая болезнь, следствие зла и влияние беса или дьявола, но для беснования в Библии есть свой особый термин *δδαιμονίζεσθαι* и *δαιμόνιον ἔχειν* с значением именно *καταδυναστεύεσθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*

(Деян.10:38). Поэтому у Ин.10:20 *μαίνεσθαι* стоит после *δαίμόνιον ἔχειν* как его следствие и обнаружение. Во всех других случаях *μαίνομαι* и *μανία* употребляются в значении именно безумства, умоисступления, сумасшествия (Деян.12:15,26:11. 24. 25). Так и в ветхозаветном греческом языке (Прем.5:4,14:23,28; 2Макк.4:4; 4Макк.7:5,8:5,10:13; Пс.39 (40):4; Иер.32 (25):16; 36 (29):26; Ос.9:7–8). Так и в обычном языке эпохи *κοινή* (ср. напр. The Oxyrhynchus papyri, ed Grenfell–Hunt, Part 1. XXXIII, 10. 14 стр. 67, папир. 2 ст. по Р. X: *μαινομένους καὶ ἀπνευνομένους σωφρονίζειν* – *οὔτε μαίνομαι οὔτε ἀπνευνόημαι*). Поэтому вместо: *беснуетесь* (Апост. Румян. музея. 1495 г., Библия 1499 г. Моск. Син. Библ. др. позд.) лучше древне-

–509–

слав: *изумляетесь, зли ся деете* (Христин.), *неистовы есте* (св. Ал.), т. е. безумствуете, неистовствуете.

Однако ж при таком значении термина не получается удовлетворительного ответа на вопрос: каким образом языки служат знамением не для верующих, но для неверов, а пророчество не для неверов, но для верующих?

Если будем переводить утвердительно: неверы и простецы „не скажут, что вы безумствуете“, то в чём же будет состоять знамение для них? Неужели только в том, что христиане находятся в здравом уме, а не безумствуют, как о них быть может сплетничали язычники. Притом: каким образом языкоговорение, коего без содействия толкователей не понимали даже сами верующие, могло бы убедить невера в том, что глоссолат не безумствует? Если же предполагать тут, хотя и без всяких оснований, мысль у Апостола о содействии толкователей, то ведь такая интерпретация, не возбуждая никаких подозрений в самих верующих, не могла быть убедительной для неверов и иметь для них какое-либо значение. Таким образом в языкоговорении не получается никакого знамения для неверов, – скорее напротив – оно в таком случае служило бы знамением именно только для верующих.

Если же следовать общепринятому переводу в виде вопроса: неверы и простецы „не скажут ли, что вы

безумствуете (или: беснуетесь)“, т. е. именно это „безумствуете“ и скажут, то не только не будет никакого знамения для неверов, но получится совсем обратное, именно противо-знамение. Неверы вынесут впечатление, что христиане сумасбродничают и неистовствуют. Нельзя думать, что Апостол понимает здесь собственно бестолковое и одновременное говорение всех глоссоалов сразу и без всякого порядка, что должно было вызывать в неверах подозрение христиан в сумасшествии. В таком случае языкоговорение ничем бы не отличалось от пророчества, если бы под „все пророчествуют“ понимать подобное же бестолковое и одновременное говорение всех пророков сразу. Невозможность толкования „все“ здесь в смысле „все сразу, одновременно“ со всей решительностью явствует также из того, что далее и пророкам, как и глоссоалам, Апостол повелевает говорить не всем сразу, но

–510–

один за другим, в порядке (ст. 27–29). Это показывает, что в толкуемом месте, где речь о знамении языкоговорения для неверов и пророчества – для верующих, термин „все“ надо понимать или в смысле „всех коринфских христиан“, что, как увидим, не возможно допустить, или же только „всех обладателей этих даров“. Но допустим наконец, что Апостол говорит именно это: „при одновременном говоре всех глоссоалов присутствующие неверы не скажут ли, что вы безумствуете“. Тогда что же получится при упорядоченном говоре глоссоалов? Конечно то, что „неверы не скажут, что вы безумствуете“, т. е. именно то самое толкование, какое получается при чтении οὐκ ἔροισιν без вопроса и коего неудовлетворительность уже раскрыта нами.

Невозможность общеупотребительного в обыденном говоре значения термина в плохом смысле заставляет давать ему другое, хорошее значение. Ведь если бы речь шла о встрече коринфских язычников с христианскими глоссоалами где-либо на улице, на площади, по дороге, – то название этих глоссоалов сумасшедшими в устах язычников было бы вполне естественно и такое значение термина *μαίνεσθε* совершенно подходило бы к данному положению. Но Апостол даёт совсем

другое положение: все коринфские христиане сошлись в одно место для религиозных упражнений и богослужения, – на этом собрании одними поются песни с религиозным содержанием, другими читается Слово Божие, иные поучают назидательным словом, другие рассказывают евангельские события, иные пророчествуют, иные говорят языками. И вот на такое собрание являются посетители из язычников и неверов, конечно из религиозного любопытства, – они слышат здесь одних только глоссолатов, и это языкоговорение должно служить знаменiem именно для них, неверов-язычников, а не для самих христиан. Если при таких условиях Апостол влагает в уста Неверов язычников термин *μαίνεσθε*, то очевидно этот термин употреблён в его специально-религиозном и особенном, соответствующем данному положению, техническом смысле (*terminus technicus*) – религиозного вдохновения, воодушевления, богодухновенности, божественного наития, религиозного восторга,

–511–

экстаза и под. Это то же, что слово *куролесить* услышать в обычном говоре, и прочитать в богослужебной книге (от *κύριε ἑλέησον* на ектении), или *юродствовать* – в газетной полемике, и в житии святого.

Такое значение термин имеет всегда, когда речь идёт о религиозных предметах, поэзии, науках, геройстве, любви и под. Так *μαινόμενος Διόνυσος* – исступлённый, восторженный Дионис (Бог) в Илиаде VI, 132, – *μαίνεσθαι τῷ Διονύσῳ* – восторгаться, восхищаться в честь Диониса и Аполлона – о жрицах у Софокла Ant. 1138 и Павзания 2, 7. 5 ср. 10, 32. 7: *μαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ* – быть вдохновенным от (действия) бога – у Геродота 4, 79 (см. лексиконы Passow–Rost et cet. и Liddell–Scott к эт. сл. и Thesaurus Stephani, V. 506–507, 565–566). Особенно у Платона: в Тимее 86. В (Schneid. II. 245) прямо различает *δύο ἀνοίας γένη*, *τὸ μὲν μανίαν*, *τὸ δὲ ἀμαθίαν*, – ср. 71, E – 72. A (Schneid. 234) о различии между *μάντις* и *προφήτης*, причём *μανεῖς* мыслится как *ἔνθεος* (Карпов, изд. 1879 г. VI. 457), – особенно же в диалогах, посвящённых любви – Федре 265, A–B (Hirsch, I. 726), где философ также различает манию двух родов – происходящую от человеческих болезней и от божественной перемены

обычного состояния, причём божественная мания разделяется на четыре вида: пророческую (*μαντικήν*), вдохновляемую Аполлоном, таинственную или мистическую (*τελεστικήν* – неверно у Карпова: усовершенствительную) – Дионисом, поэтическую (*ποιητικήν*) – Музами и четвертую, названную наилучшей, любовную (*έρωτικήν*) – Афродитой и Эросом (Карпов 2 изд. IV. 91); ср. 244. А – 245. (Hirsch. 711; Карп. 48 – 50); 256, В (Hirsch. 719, Карп. 74); Sympos. 218, В (Hirsch. 693, Карп. 217) Ion. 536. с; см. Astius, *Lexicon Platicum ad h. v.*¹⁴⁷⁰. Подробно раскрывает религиозное значение термина Ямвлих III. 8: причиной, по его словам, божественной мании (*θείας μανίας*) служат ниспосылаемые от богов светлы и сообщаемые от них духи, кои всецело овладевают человеком, так что он произносит слова

–512–

не как сознательно-разумную речь, но издаёт их (*φθεγγόμενων αὐτοῦς*) иступлёнными устами (*μαινόμενων στόματι*). Это языческое употребление термина известно и библейскому греческому языку, причём термин употребляется рядом с *προφητεύειν*, как у Плат. в Тим. 71, Е–72, А. Так в Прем. Сол.14:27–28 языческое идолослужение (*εἰδώλων θρησκεία*) считается началом всякого зла, ибо они (язычники) или *εὐφραίνόμενοι μεμήνασι* (культ Диониса) или *προφητεύουσιν ψεῦδη* (культ Аполлона), – и у Иер. 36 (29) ο *ἐν τῷ οἴκῳ Κυρίου παντὶ ἀνθρώπῳ προφητεύοντι καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ μαινόμενῳ*, т. е. об отправлении языческого культа в Иерусалимском храме. А у Филона термин прямо применяется к библейскому пророческому и вообще священному экстазу в Quis rer. divin. haeres 51 (Wendl. III. 56–57. § 249): *ἔκστασις ἡ μὲν ἐστὶ λύττα μανιώδης παράνοια ἐμποιοῦσα... ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη ἐνθεὸς κατοκωχή τε καὶ μανία, ἣ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται*; в De somn. II, 34 (Wendl. § 232. III. 295–296): *ὅταν μὲν ἐξ ἔρωτος θείου κατασχεθεῖς ὁ νοῦς, συντείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῶν ἀδύτων, ὁρμῇ καὶ σπουδῇ πάσῃ χρώμενος, προέρχεται θεοφορούμενος ἐπιλέλησται μὲν τῶν ἄλλων, ἐπιλέλησται δὲ καὶ ἑαυτοῦ, μόνου (δὲ) μέμνηται καὶ ἐξήρτηται τοῦ δορυφορούμενου καὶ θεραπευομένου, ὥς τὰς ἱερὰς καὶ ἀναφείς καθαγιάζων ἀρετὰς ἐκθυμιᾷ. ἐπειδὴ δὲ στή (τὸ)*

ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἡμερος χαλάρῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θεῶν ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχών: т. е. „экстаз бывает разный: то это есть исступлённое неистовство, причиняющее безумие... но превосходнейший из всех (родов экстаза) есть божественное обдержание и мания, свойственный пророкам... когда ум, объятый божественной любовью (эросом), простёрши себя до предметов сокровенных, быстро и стремительно уносится вперёд, Богом влекомый, тогда он забывает обо всём прочем, забывает даже о себе самом, и помнит об одном только своём Владыке, Коему освящает и воскурят священные и бестелесные добродетели“. Эти места из Филона показывают, как платоническо-языческая мания могла быть понимаема иудеями, воспитавшимися на Библии и знакомыми с греческой философией. Они служат также прекрасной изъяснительной параллелью к 1Кор.13:1 и 2Кор.12:1–4. Наконец известна одна иудейская могильная надпись-заклинание на греческом языке, в коей встречаются

–513–

термины ἐρῶντα μαίνόμενον в том же платоническо-филоновском значении божественного или священного восторга страстной любви (у Deissmann'a, Bibelstudien, на 26-й странице, 6-я строка надписи, – ср. транскрипцию на стран. 28, строку 6-ю и перевод на 31 стр.). Отсюда видим, что не только у язычников – греков, но и у иудеев, говоривших на греческом языке (преимущественно Александрийских) было общеизвестно и употребительно религиозное значение термина μαίνεσθαι. Таким образом μαίνεσθε надо переводить: „вдохновляйтесь (Богом), богодухновенны, боговдохновляйтесь“.

Соответственно этому 23-й стих получает такой смысл:

Если таким образом сойдётся община, (церковь) вся (все коринфские христиане, какое бы ни имели они положение в общине) *вместе* (в одно место для богослужения и религиозных упражнений) *и все говорят* (станут говорить, заговорят) *языками* (все глоссолаты коринфские, коих, надо думать, было очень много, а не все коринфские христиане, ибо стоящее с этим изречением в логической и риторической параллели „все пророчествуют“ отнюдь не может содержать в себе мысли, что

все коринфские христиане были пророками, а между тем такой именно мысли должна бы требовать форма условия, указующая на объективную возможность и ожидаемость данного предположения; впрочем мысль изменяется только количественно, а не качественно: очень многие и все), а (между тем, в это время) *войдут* (язычники) *простецы, или неверы*, то (слыша всех коринфских глоссоалалов, или пусть даже всех христиан, говорящих языками) *не скажут* или *не скажут ли, что вы боговдохновляетесь*.”

Если переводить „не скажут“ (ср. Лк.17:8, 21; Деян.23:5 из Исх.22:37), то очевидно Апостол запрещает или, по крайней мере, не одобряет, чтобы „все говорили языками“, так как это может послужить препятствием для языкоговорения быть „знамением не для верующих, а для неверов“. Каким образом? А так, что если все многочисленные коринфские глоссоалалы станут говорить свои, даже для верующих бывшие непонятными без толкования, речи, то на присутствовавших язычников, непосвящённых в тайны христианской веры, такие речи должны были оставаться без всякого действия. Присутствовавшие

—514—

могли заметить восторг глоссоалалов в жестах, взорах, голосах, но содержание вдохновенной речи оставалось недоступным ни для язычников, ни для христиан (ст. 2–19). Вот почему Апостол не позволяет говорить более двух и, самое большее, трёх глоссоалалов порознь, но под условием истолкования глоссоалалической речи, в противном случае решительно повелевается молчать в собрании, а говорить себе и Богу (ст. 27–28). Трудность и таинственность речей глоссоалалов требовала от них возможной сокращённости и ясного истолкования, иначе они были бы утомительны и бездейственны, так что язычники не могли бы сказать, что христиане находятся в состоянии боговдохновенности. Напротив краткие, но таинственные изречения двух-трёх глоссоалалов, произнесённые восторженными звуками, с вдохновенными взорами и жестами, и понятно разъяснённые толкователями, захватывали и присутствовавших язычников, сообщая и им восторг глоссоалала и его толкователя. Под

влиянием этого, даже невольного, восторга язычник должен был видеть в языкоговорении христиан знамение их богодухновенности или той „божественной мании“, что сообщается, по языческим воззрениям, от богов, „ниспосылающих“ в ней людям своих „духов“ и свои „светы“. При дальнейшем знакомстве с христианством это знамение для язычника могло перейти в первую ступень его веры и бросить в его сердце первый луч Христова света.

Так это – для язычников, коих Апостол называет „простецами“, т. е. если и не благосклонно, то и не враждебно или безразлично относившимися к христианству, а может быть интересовавшимися им из-за своих близких – родных и знакомых христиан. Но и для упорных „неверов-язычников“ языкоговорение служило „знамением“. Эти шли на христианские собрания с предубеждением, с враждебным настроением, для глумления, ославления и под. И вот, наслышавшись разных нелепых сплетен, такой „невер“, вместо ожидаемой пищи для глумления, делается невольным свидетелем восторженных, таинственно-кратких, сильных и вдохновенных изречений глоссолатов, с изъяснениями их толкователями. Тут уже нет места глумлению. Язычник „невер“ по меньшей мере должен был признавать у христиан ту же божественную манию,

–515–

какую он находил у своих почитаемых оракулов. И это сознание присутствия какой-то таинственной божественной силы, быть может какого-либо ещё „неведомого бога“, вызывало у суеверного язычника-„невера“ невольный страх пред христианами и уважение к ним, вместо прежнего глумления, на основании заочных слухов о них. Это – такое же, устранившее язычников-„неверов“, знание, как „шум наводняющего землю бича Божия“ для неверовавшего Израиля, или таинственность учения Христа о Своем лице – для неверовавших иудеев и их вождей.

Что же касается для самих верующих, то это языкоговорение, при наличности других, высших, даров и откровений, не могло быть таким знамением. Для них не требовалось внешнего знамения присутствия среди них

божества, ибо они носили Бога и Христа внутри себя, в своих умах, чувствах и волях. И вместо страха пред Богом они преисполнены были сыновней любовью к Небесному Отцу своему. Языкоговорение для них было тем же, чем символический язык истории для верующего Израиля, имевшего и понимавшего ясные пророчества, – или притчи и таинственно-символические речи Господа для Его учеников, слышавших прямое учение Христа.

Смысл не изменяется существенно и при переводе вопросом: „не скажут ли?“ Так как форма вопроса предполагает положительный ответ, то, обращая вопросительное предложение в предполагаемое утвердительное, получаем мысль: „должны сказать“, что равно утвердительному „скажут“. Другой оттенок мысли будет только в условии: „если все станут говорить языками“, т. е. все коринфские глоссоалалы, как и все пророки, под указанными ниже условиями – пророки, двое или трое, но могут и все по одиночно пророчествовать, а глоссоалалы могут говорить только двое и самое большее – трое, и то только при наличности истолкования глоссоалалической речи.

Теперь уже не трудно определить смысл и 24–25 стихов, раскрывающих, каким образом у коринфских христиан „пророчество служило знамением не для Неверов, а для верующих“.

„Если же все (не все опять сразу, ибо тогда не могло бы последовать того действия пророчества на посетителей языч-

–516–

ников, какое предполагается в 25 стихе, – и не все коринфские христиане, что было бы неверно и не соответствовало бы форме условия, – но все пророки коринфской общины, – все, кто получал дар пророчества) *пророчествуют* (или: станут пророчествовать), а (или: и) *войдёт кто невер или простец* (частный посетитель-язычник), – *он обличается всеми* (букв: ото всех – св. Ал. ср. Христин. разумеется: всеми пророками и всеми христианами на основании пророческих откровений ср. ст. 29), *судится всеми* (собств: подвергается суждению, обсуждению со стороны всех,

востязается от всех древнесл.), тайны (вариант, прибавл: καὶ οὕτω – древнесл. и Ал. не имеет экзегетического значения) сердца его явными становятся (слав. букв.: бывают), и так (при таком положении дела, таким образом καὶ οὕτως очевидно соответствует καὶ οὐδ' οὕτως ст. 21), пав на лице, поклонится Богу (τῷ θεῷ – Коего исповедуют христиане, истинному), возвещая, что истинно (перестановка οὕτως после θεός не изменяет смысла) Бог (θεός одни и ὁ θεός – другие: в последнем случае получается то же значение, как и τῷ θεῷ – истинный Бог, Коего исповедуют христиане, – в первом термин понимается с точки зрения невера, в момент его исповедания, когда он ещё не научен христианской вере и признаёт только присутствие у христиан истинного божества вообще) у (слав: в) вас (или: среди вас, русск: с вами) есть“.

Действие пророчеств на языческих посетителей христианских собраний, как и языкоговорения, надо различать опять двоякое, соответственно делаемому Апостолом различию самих посетителей. На лиц, хотя и не веровавших, но склонных к христианской вере, и на „простецов“-язычников обличение и обсуждение тех тайных мерзостей язычества, о коих срамно и говорить (Еф.5:10–14; Рим.1:14 сл.), должно было производить такое же неотразимое действие, как слова Господа на Нафанаила и Самарянку (Ин.1:48 сл. 4:18 сл.). Это раскрытие тайных язв язычества в каждом нравственно настроенном простеце должно было вызывать веру в истинность христианской религии и исповедуемого ею божества, – приводило его к истинной вере и таким образом было знаменем „верующим“ и „для веры“. Языкоговорение для нрав-
–517–

ственно настроенного язычника-простеца могло представлять некоторое сходство с оракулами, – оно служило ему знаменем только „божественной мании“ христиан, их вдохновения от „ниспосылаемых богами духов и сообщаемых ими светов“. Пророчество же не имело ничего себе сходного в язычестве: оно было обличением язычества и ясным раскрытием его мерзостей. Здесь уже не „обдержание божественным вдохновением“ и таинственно-восторженные

звуки и слова, – здесь само божество устами пророка непосредственно, ясно и неотразимо говорило всему внутреннему существу нравственно настроенной природы языческого простеца. Поэтому он невольно ощущал здесь не „божественное только вдохновение“, но „истое присутствие самого божества“, – становился уже верующим Христианином и общником царства Христова.

Напротив в закоренелых неверах, с головой погрязших во всех мерзостях языческого культа плоти и неспособных обвеяться духом Христа, шедших на христианские собрания или только из праздного любопытства или же с злостной целью глумления, – сильные и ударявшие прямо по совести пророческие обличения мерзостей язычества могли только растравлять неисцельные язвы плотослужения, только тревожить их сожжённую и гнилую совесть, только выставлять напоказ их тайные срамоты. Это – то же самое действие, что слова пророка – на Амосию и обличения Господа – на Его врагов. Языкоговорение по крайней мере страшило таких неверов, пророчество – только озлобляло.

А для самих „верующих“ христиан пророчество служит ко всеобщему „назиданию, утешению и увещанию“, тогда как „говорящий языком говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает, он духом говорит тайны: говорящий языком себя самого назидает, а пророчествующий церковь (всё собрание, всю общину) назидает“ (ст. 2–4). Как дар ума, пророчество имеет более устойчивое и более общественное значение, – напротив языкоговорение, как дар сердца и чувства, отличается более личным и изменчивым характером. Там – назидание, увещание, утешение; здесь – настроение, восторг, язык чувства.

–518–

Таково значение языкоговорения и пророчества в христианской Церкви всех веков и народов. Правда, после Апостолов Церковь не знает других пророков. Равно и о языкоговорении Златоуст замечает, что в его время оно уже прекратилось в Церкви. Но то – проявления этих даров особые, апостольские, не повторяемые, как не может повторяться и само апостольство, основанное на самовидстве Господа

Христа. Но другие образы проявления этих даров в христианстве отнюдь не прекращались и прекратиться не могут. Как божественные и духовные дары (*τὰ πνευματικά, τὰ χαρίσματα*) воли (любовь), чувства (языкоговорение) и ума (пророчества), они также вечны, как самые эти проявления или силы духовной жизни верующего христианина. Изменяясь в истории Церкви, они неизменны и вечны по существу. И в толкуемом месте понимаются не исключительно – апостольские, а общехристианские дары пророчества и языкоговорения. Как дар ума и веры, назидующий, утешающий и увещающий верующих, – пророчество лежит в основе христианского вероучения, христианской науки, церковного устройства, теоретического раскрытия и практического осуществления христианского идеала посредством *всей соборной Церкви*. Как дар чувства и надежды, вызывающий в верующем божественный восторг и восхищение до третьего неба, – языкоговорение служит неиссякаемым источником *личного подъёма религиозной жизни* в каждом верующем, христианского богослужения и поэзии. Третий дар – воли и действенности, любовь служит высшим „союзом совершенства“ (Кол.3:14) проявлений христианского духа в согласной и плодотворной действенности (1Кор.8:2–3; Гал.5:5–6; Кол.1:4–5; 1Фесс.5:8) с двумя первыми, но под её главенством (1Кор.13:13).

Наконец и в настоящее время, как и всегда, сильный энтузиазм религиозного духа, высокий подъём религиозной совести и пламенная ревность религиозного чувства – все эти образы проявления подлинно-христианской глоссолалии в истинных последователях Христа остаются единственно-действенными знамениями для всяких неистовств неверия и против всякого рода изуверов.

–519–

В заключение отметим замечающиеся в истолкованном месте (как и во многих отделах первого послания к Коринфянам и прочих посланий Апостола Павла, равно и в других новозаветных и многих ветхозаветных книгах) своеобразное созвучие слов (звуковой ритм) и соответствие мыслей

(логический параллелизм), поскольку это может иметь экзегетическое значение.

ἀδελφοί μὴ παῖδιά – γίνεσθε ταῖς φρεσίν,
ἀλλὰ τῇ κακίᾳ – νηπιάζετε,
ταῖς δὲ φρεσίν – τέλειοι γίνεσθε.

* * *

ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται,
ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις
καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων
λαλήσω – τῷ λαῷ τούτῳ,
καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου,
λέγει κύριος.

* * *

ὥστε αἱ γλῶσσαι
εἰς σημεῖόν εἰσιν
οὐ τοῖς πιστεύουσιν,
ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, –
ἡ δὲ προφητεία
οὐ τοῖς ἀπίστοις,
ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν. ¹⁴⁷¹

* * *

ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη – ἐπὶ τὸ αὐτὸ
καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις,
εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται – ἢ ἄπιστοι,
οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε.

* * *

ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν,
εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης
–520–

ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων,
ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων,
τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ
φανερὰ γίνεται,
καὶ οὕτως πεσὼν – ἐπὶ πρόσωπον
προσκυνήσῃ τῷ θεῷ – ἀπαγγέλλων
ὅτι ὄντως (ὁ) θεὸς – ἐν ὑμῖν ἐστίν.

(Ср. Joh. Weiss, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, – нашу „Новозаветная песнь любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней“ стр. 80–92, статью в Богосл. Вестнике за 1892 г. Октябрь, – и комментарии: Heinrici, Godet, Holsten, Cornely, Meyer-Heinrici и Holtzmann).

М. Муретов

**Мансуров П. Б. Очерки с Православного Востока:
[Очерк I] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С.
521–538 (4-я пагин. (Начало.)**

–521–

I.

В продолжение 20 лет мне привелось жить и наблюдать за жизнью на местах, откуда наше отечество восприяло свет Христовой веры. По воле Провидения свет этот не угас на них до нынешнего дня, поддерживаясь в непрерывном предании вот уже два почти тысячелетия. Это жизненное предание не может не быть для нас дорого, и я постараюсь постепенно изложить то, что мне удалось из него уловить для нас ценного.

В одном из семи городов, споривших из-за чести называться родиной Гомера, в городе, который вмещал в себе одну из церквей, к Ангелам коих обращены семь воззваний Апокалипсиса Нового Завета, я был однажды у православного его старца митрополита.

Чтобы пройти к нему, нужно было подняться по лестнице, а затем пройти по обширной площадке. На последней расположена была, кучками и порознь, и ожидала чего-то толпа народа, народа такого приблизительно, какой вмещали в себе пять притворов Вифезды, – всяких сухих, хромых и чающих избавления от всяких удручающих их зол.

Когда я вошёл к митрополиту, я понял, чего они ожидали. Вереницей проходили пред старцем всякие обездоленные, каждый со своей печалью и каждый с своей надеждой. Старец не уставал слушать, утешать и помогать.

Я проезжал через этот город в другой раз и был за богослужением. Был Великий пост. Митрополит на

–522–

своей кафедре, которая стоит в греческих церквах сбоку лицом к народу, читал молитву; он плакал, вместе с ним плакал и народ. Затем при чтении молитвы: Господи и Владыко живота моего – он сошёл с кафедры и стал среди народа класть поклоны.

По окончании богослужения я пошёл за старцем в его помещение; по дороге при прохождении митрополита слышались возгласы: „золотой наш“.

Я был приглашён разделить трапезу митрополита: её строгой умеренности я не удивился, но чему я удивился, это тому, что и во время обеда мне пришлось присутствовать при повторении того, чему я был свидетелем при первом моём посещении святителя: те же несчастные, женщина, жаловавшаяся со слезами на обиды, причиняемые мужем и т. д.

Я привык к доступности восточных иерархов, но впечатление, вынесенное мной в этом случае было другое. Несомненно и эта доступность прекрасная черта жизни восточных христиан, которые привыкли обращаться к духовной главе своей общины в важных и затруднительных случаях за советом и помощью в своих общественных и частных делах. При посещении восточного иерарха видишь постоянно, как сменяются один за другим, вместе и порознь, разные личности, приходящие с вопросами, касающимися церкви, школ, благотворительных учреждений, с вопросами, возникающими из отношений к правительственным властям, с изложением семейных недоразумений, с почтительными заявлениями о своих семейных радостях и печалях. Их разговоры и заявления облечены, разумеется, в соответствующую почтительную и деловую форму.

Тут я видел однако ещё другое. Я видел народную волну, которая затопила обыкновенный состав посетителей в приёмной местного архиерея: церковных епитропов, школьных и благотворительных ефоров, старейшин общин, духовных лиц, учителей, врачей, более выдающихся представителей местного общества с их семьями. Тут был и другой тон; не тон условной почтительности к сану, а слышалось непосредственное чувство, выливающееся как бы там, где ему естественнее всего было

—523—

высказаться и где ему сейчас же ожидалось облегчение и утешение. Слышалась не почтительность, а ожидание и требовательность, требовательность, подобная той, которая

слышалась некогда в Иудее и Галилее и помории Тирском и Сидонском.

Неудивительно поэтому, что у архиерея богатейшего города Турции не бывает обыкновенно ни копейки, что ему приходится занимать на-право и на-лево, что ряса его бывает часто не в особенном порядке и не первой чистоты, что состоятельные люди с ним встречаются с опасением, зная, что им волей-неволей придётся поделиться вследствие этой встречи своими недостатками с обездоленными, что дамы боятся показаться на глаза владыке в модной шляпе, – а встретить можно этого подвижного на добро старца и пешком на улице, и в вагоне конной железной дороги. Не удивительно и то, что иноверной пропаганде, при всём её могуществе и свободе действий на такой почве делать нечего, а что православная вера приобретает с своей стороны последователей, для которых такое обращение сопряжено со смертельной для них опасностью.

Таково непосредственное впечатление, получаемое от того, что видишь в Смирне и слышишь там о деятельности её православного архипастыря. Постараюсь затем изложить те условия, среди которых она протекает и руководящие начала, которыми она направляется.

Поприщем непосредственной деятельности Смирнского митрополита является епархиальная церковь, обнимающая 140.000 душ. Согласно порядкам, господствующим в Константинопольской церкви, такая епархия признаётся многолюдной, и некоторые другие такие же епархии заключают в себе кроме центральной епархии митрополита несколько подчинённых ему епископий¹⁴⁷². В данном случае только отстоящая от центра епархия на несколько часов пароходного пути группа островов с 7-ью тыс. населения имеет своего отдельного епископа; остальное вышеуказан-

–524–

ное население в 140 тыс., сосредоточенное в одном городе и в 8-ми близких пригородных селениях, находится в непосредственном ведении митрополита.

Эта сосредоточенность позволяет архипастырю осуществлять своё духовное попечение о вверенных ему душах в близком личном с ним общении. Такой объём и состав епархий являются условиями церковной жизни на Востоке, унаследованными от глубокой христианской древности. Эти условия доставляют, конечно, возможность предстоятелям отдельных церквей проявлять с особым успехом свою пастырскую ревность. В Смирнской церкви эта возможность обращается в утешительную и ободряющую для православного сознания действительность.

Действительность эта обусловлена, конечно, личностью архипастыря, его духовным складом и направлением, и многолетним духовным единением с своей паствой, организованной в местную церковную общину. Смирнская церковь имеет таким образом в лице своего предстоятеля не администратора по духовным делам, а видит в нем свою духовную главу, преемника своих основателей, и вместе с тем необходимое завершение своего собственного строя.

При таких условиях на почве одной из древних апостольских церквей мы видим осуществление того понятия о цельной церковной общине, которое лежит в основании всего строя Православной Церкви. Пример такой церковной общины помогает нам уяснить себе, чем были те церкви, которые высылали на Вселенские Соборы свидетелями своей веры своих предстоятелей.

Такое понимание отношений местной церкви к вселенской жизни Церкви и такое связанное с этим пониманием уважение к достоинству своей церкви и чувство собственной с ней связи ясно видны в деятельности Смирнского архипастыря. В его устах понятно и возможно заявление, что *Смирнская церковь* не принимает сообщённого ему из Константинопольской Патриархии решения центрального органа духовной власти¹⁴⁷³. Не менее света на его по-

—525—

нимание бросает другое его заявление, — на этот раз в качестве члена этого самого центрального органа, — Патриаршего Синода, — что последний не имеет нравственного

права навязывать местной церкви неугодного ей предстоятеля (дело шло о замещении кафедры в епархии со славянским населением).

В связи с вышеизложенным воззрения его на принадлежащие православному епископу положение и права выясняются из протеста его против выражений, которые слышатся иногда в устах некоторых восточных иерархов по отношению к патриаршему сану. Смирнский архипастырь восставал против выражений, которые позволяли делать заключение, что православные Епископы в Константинопольской Церкви являются представителями центральной власти Патриарха. Путём печати он привлёк внимание на несоответствующие православному пониманию слова, произнесённые одним иерархом при обряде вручения жезла новопоставленному Патриарху, в которых высказывалось, что жезл вручается последнему как „пастырю пастырей“.

В исполненной всяких треволнений истории Константинопольской церкви событием особого значения по своему смыслу является постановление Патриархии в сентябре 1890-го года о прекращении богослужения в Константинополе, постановление, имевшее в виду произвести давление на Порту с целью добиться благоприятного разрешения спора с последней о нарушенных Правительством правах Церкви. Постановление это приведено было в исполнение в Константинополе, а также по приглашению Патриаршего Синода на всём пространстве Константинопольского Патриархата, за исключением некоторых окраин; оно держалось в силе в продолжение 3-х месяцев, отзываясь на всём политическом положении Империи, до последовавшего после трудных переговоров соглашения с Портой, уступившей основным требованиям Патриархии.

В этом случае ярко проявилось понимание отдельными предстоятелями местных церквей высших задач своего призвания и вместе с тем своего положения в общем строе поместной церкви. Некоторые из них с большой горячностью приняли приглашение Патриархии последовать

—526—

ей в защите указанным способом предоставленных Церкви прав, прав¹⁴⁷⁴ действительно весьма ценных для существования православного населения Турции в среде чуждого ему по духу и учреждениям государства.

С своей стороны митрополит Смирнский, человек горячей веры, усмотревший в такой мере нарушение важнейших требований религиозной жизни, не признал себя связанным решением Патриархии и убеждённо противился применению её в Смирне. Поэтому в продолжение 1½ месяца после закрытия храмов в Константинополе богослужение в Смирне не прекращалось.

Между тем вопрос принял, однако, размеры вопроса национального и с свойственным грекам страстным патриотизмом население Смирны волновалось из-за того, что оно оставалось в стороне от общего дела, в котором участие такого центра, как Смирна, имело большое значение. При негласном руководстве греческого консульства народ стал заявлять настойчиво свои требования и устраивать шумные уличные демонстрации. Митрополит, удалившийся тем временем из города, созвал тогда представителей общины для обсуждения дела. В своём пространном обращении к ним он изложил всё, что он считал неправильным с религиозной точки зрения в предложенной мере, но подчинился затем решению созванного собрания. За собой он оставил, однако, личную свободу действий и проявил с этого времени усиленную деятельность, обращаясь как к Вселенскому Патриарху с мольбой о прекращении неправильного образа действий Патриархии, так и к предстоятелям других автокефальных восточных церквей, призывая их высказаться по этому вопросу, чтобы не дать утвердиться в Православной Церкви началу „цели освящающей средства“.

В этом случае проявилась ярко характерная черта жизненной деятельности Смирнского архипастыря: исклю-

–527–

чительно религиозное понимание своего призвания. С свойственной ему непреклонной последовательностью в обращении своём к представителям Смирнской общины он

основывается на изречении: „не имеем zde пребывающего града“. Для него в сравнении с религиозной стороной теряют цену соображения об обеспечении земных условий существования его народа. Для того, чтобы понять всю резкость такой постановки вопроса, следует принять в соображение, что в Турции архиереи являются не исключительно духовными деятелями, но и гражданскими главами своих общин и представителями их пред государственной властью.

Подчинив себе христианские народности, Турция не могла по своему теократическому строю включить в него эти народности органически и предоставила им возле своего собственного религиозно-народного строя, основанного на Коране, внутреннюю обособленную организацию. Главой всех православных подданных султана признан был Вселенский Патриарх с обширной гражданской юрисдикцией. Каждый митрополит и епископ считается главой своей епархиальной общины, её представителем и ответственным за неё лицом пред государственною властью.

Вокруг духовного главы общины и в помощь ему возникли общественные учреждения прежде всего для раскладки государственных податей, затем для судебного разбора семейных и вытекающих из семейных отношений имущественных дел членов общины, наконец для заведывания церквами, благотворительными суммами и учреждениями, и училищами. Сам митрополит или епископ является непрямым членом административного совета при местном генерал-губернаторе или губернаторе, в котором он призван быть защитником и представителем интересов своей общины. Неудивительно, что при таком сложном и важном для христианского населения круге гражданских обязанностей духовных глав общин, обязанности эти стали у многих из них заслонять чисто духовную сторону их призвания. Несомненно, что и население дорожит архиереем, обладающим политическим тактом и проявляющим способность отстаивать жизненные народные интересы.

—528—

В противоположность такому взгляду на задачи деятельности духовных глав общин Смирнский митрополит неуклонно держится духовного понимания своего призвания. Для него спасение одной подвергающейся опасности человеческой души важнее всех земных интересов его многотысячной паствы. По евангельскому слову архипастырь не колеблется оставлять всё своё стадо, чтобы идти спасать одну заблудшую овцу.

Таким напр. нередким поводом к проявлению пастырской ревности Смирнского митрополита представляет отношение его к случаям соращения в мусульманство. Случаи эти бывают обыкновенно с женщинами и являются большей частью почти безнадежными, так как женщины эти, часто сомнительного поведения, соращаемые по любви или из выгоды, находятся уже, когда дело доходит до сведения митрополита, почти без исключения внутри гарема, и извлечь их оттуда для увещания и исполнения других формальностей, представляет в мусульманских странах большую трудность и чрезвычайную опасность. Припомним, что участие в подобного рода деле стоило жизни нашему Грибоедову, а в 1876 г. в Салониках французскому и германскому консулам. Непреклонная настойчивость митрополита в этих уже на вид безнадежных делах является исполнением до конца пастырского дела по отношению к несчастной соращённой человеческой душе, но она служит в тоже время ограждением христианской общины от дальнейших на неё поползновений.

Эти дела при непреклонности митрополита ставят, однако, с другой стороны, в величайшее затруднение турецкие власти по отношению к мусульманскому населению, и к ним возводится обыкновенно источник обострённых отношений, которые почти без исключения существуют между митрополитом и представителями турецкого правительства. Между тем Смирнскими генерал-губернаторами являются обыкновенно либо бывшие, либо будущие великие визири и министры. Два из них получили непосредственно после Смирны назначение Министром Юстиции и Исповеданий и перенесли,

конечно, в высшее управление недоброжелательство к митрополиту. Последнего, однако,

—529—

не останавливают не только соображения о его личном положении, но и о создаваемом этими отношениями положении для всех дел его общины. Земными условиями существования своей столь близкой ему церковной общины он жертвует без колебания и оговорок, когда затрагиваются вопросы, касающиеся всеобщего и вечного назначения Христовой Церкви.

Как упомянуто было выше, Смирнский архипастырь с неменьшей последовательностью держится своего образа действий и в вопросах, касающихся общенародных интересов.

Минувшее столетие является в Европе преимущественно эпохой торжества идеи национальности, перестроившей её политическую карту и жизнь. В своём крайнем развитии эта идея внесла в жизнь европейских народов элемент розни, обострила их отношения и узаконила в представлении широких кругов чувство международной вражды. В умах многих она привела к восстановлению языческого начала возведения патриотизма на степень религии.

Нигде может быть эти крайности не овладели настолько народными умами, как среди восточных христианских народностей.

Поприщем проявления этих крайностей и первой их жертвой явилась Церковь.

Как было уже упомянуто, общественная жизнь христиан на Востоке объединялась со времени турецкого завоевания церковью. Последняя носила греческий облик. Не успевшие ещё вполне окрепнуть, отделившиеся было от Константинополя славянские церкви слились снова под турецким владычеством с обладавшей большими силами Константинопольской Церковью. Влахи и албанцы не имели церковной самостоятельности и до завоевания.

С пробуждением национального сознания первый напор его направлен был на разрыв этих духовных уз. С своей стороны Греки отстаивали то, что им казалось историческим их

культурным наследием против восставших, по их понятиям, на него варваров.

Столкновение произошло преимущественно с болгарами, так как с получившими политическую самостоятельность Сербам и Румынами дело устроилось сравнительно легко.

—530—

В этой борьбе, длящейся вот уже почти полвека, Смирнский архипастырь занял с свойственной ему решительностью вполне определённое положение. В противность исключительным народным стремлениям и страстям он неустанно отстаивал вселенские церковные начала жизни. Усилия эти встречали, однако, самый неблагоприятный ответ, так как обе стороны видели выгоду свою в обострении вопроса и достижении решительного разделения, при котором им казалось легче осуществить свои народные вождения.

Руководимые такими побуждениями деятели болгарского движения добились султанского фирмана 1870 г., положившего такое — странное нецерковное начало жизни поместной христианской церкви. Фирман этот дал, однако, при этом болгарам возможность создания своей особой боевой организации, приспособленной для народной пропаганды. Эта организация гораздо, конечно, дороже болгарским политикам мало говорящего их чувству и сознанию церковного единения. Они не согласились бы и теперь на замену её участием болгар даже на равных правах с греками в общецерковном деле и вообще какой-либо связью, стесняющей одностороннюю полную свободу их политического действия.

С своей стороны греки, освободившись от подобной же, надвигавшейся, по их взгляду, опасности участия болгар в руководстве церковным, что на востоке тождественно с народным, делом желали провозглашением схизмы на константинопольском соборе 1872 г. вырыть нравственную пропасть, которая остановила бы славянское население от последования болгарской пропаганде. Хотя расчёты эти в полной мере далеко не оправдались, но несомненно, что значительная часть этого населения в пределах Турции осталась, не без влияния этого чувства, верной

Константинопольской Патриархии. На примере хотя бы столь беспокоящего болгар и мало радующего греков замещения Ускюбской кафедры мы видим, однако, как обоюдоостры политические расчёты в Церкви, не говоря уже о глубоком нравственном их вреде.

К чести Константинопольской церкви следует признать, что в её среде, если и не возобладали, то и не угасли

—531—

в живом предании вселенская истина Христовой Церкви. Так как в Церкви ценны, конечно, главным образом не те или другие мероприятия, а настроение и действия её представителей и членов, то это живое предание, хотя бы и не осуществлявшееся в формальных постановлениях, не теряется в церковной жизни и не даёт угаснуть драгоценному наследию для будущих времён.

Носителем такого высокого понимания призвания Церкви явился в самый разгар греко-болгарской распри Вселенский Патриарх Григорий VI. О личности его и благородных, не увенчавшихся, однако, видимым успехом усилиях не безызвестно в нашей литературе. Но наряду с этой светлой личностью заслуживает внимания и руководившая тем же духом деятельность Халкинского Патриаршего Богословского Училища, в котором поддерживались за это время лучшие церковные предания.

Во главе его с самого основания училища в 1843 г. в продолжение четверти века стоял единомышленник Григория, пользовавшийся высоким авторитетом в Константинопольской церкви, архимандрит Константин Типальдос (отличённый впоследствии титулом митрополита Ставрупольского). Уроженец Ионических островов, находившихся под английским управлением, Типальдос принуждён был покинуть свою родину вследствие сопротивления его распространению Св. Писания в издании Лондонского библейского общества, а не в переводе LXX, подобно тому как одновременно Григорий вынужден был по той же причине сойти, после первого своего правления с патриаршего престола.

Под влиянием строго церковного духа Типальдоса, который наложил не изгладившийся до сих пор отпечаток на весь строй – училища, последнее широко проявляло свою верность вселенскому призванию Церкви. В ответ на требования жизни Типальдос ввёл в круг предметов преподавание кроме церковно-славянского и болгарский язык (заменённый впоследствии русским). На наличные средства названного ректора училища издана была славянская хрестоматия, составленная одним из преподавателей славянского происхождения. В число последних принят был окончивший курс Московской Духовной Академии болга-

–532–

рин по происхождению, иеромонах Анфим, бывший ученик Халкинского училища. Этот Анфим призван был затем после Типальдоса стать на некоторое время во главе училища, а впоследствии могучий поток развившихся на Балканском полуострове событий вынес того же Анфима, не без тяжёлой для него нравственной борьбы, на должность первого Болгарского Экзарха.

В продолжение пяти лет в ту же эпоху ожесточённой борьбы руководство училищем возложено было вскоре после того на нынешнего Смирнского митрополита преданного ученика Типальдоса и тоже, как Анфим, славянского происхождения¹⁴⁷⁵.

На этом важном в строе Константинопольской церкви месте он явился неустанным противником определения собора 1872 г. о схизме. Памятником этой его деятельности, не утратившим жизненного значения до сих пор, служит обнародованный им доклад о действительности (хотя и незаконности) хиротонии в Болгарской церкви, доклад, который шёл вразрез с намерениями участников собора, желавших по возможности увеличить пропасть между отделившимися последователями Болгарской экзархии и Константинопольской церковью. Последняя на практике стала применять начала, изложенные в вышеупомянутом докладе, признавая духовных лиц, рукоположенных в болгарской церкви и присоединяющихся к Константинопольской, в сане, которым они облечены были в первой.

Болгарский раскол остался для Смирнского архипастыря самым чувствительным и болезненным для него явлением церковной жизни, и он не переставал ратовать в среде Константинопольской церкви против неправильного,

—533—

по его мнению, направления, данного ею решению вопроса. Всякое обострение последнего встречало в нём последовательного противника. Такое противодействие проявлял он напр. по неоднократно возбуждавшемуся патриархией требованию о понуждении Болгарской экзархии изменить покрой одежды подведомственного последней духовенства¹⁴⁷⁶.

Вышеприведённые примеры жизненного понимания Смирнским митрополитом церковной вселенскости восполняются неизменяющимся отношением его к православной России.

Несмотря на все колебания настроения окружающего его греческого мира по отношению к нашему отечеству, он неизменно сохранял и проявлял те чувства, которые на Востоке объединяют духовно с Россией в глубине их жизни православные народности, чувства, которые далеко не исчерпываются одним чувством благодарности. Само по себе чувство это в народной жизни далеко не первостепенной силы со стороны греческого народа не может быть безраздельным по отношению к нашему отечеству, так как Англия и Франция в значительной мере оказывали ему в новейшей истории своё содействие наравне с Россией. Духовное единение с последней основывается гораздо сильнее на сознании нравственной с ней солидарности, которое тем сильнее, чем сильнее в народе православное сознание. Верным выразителем этого двойного сознания является Смирнский митрополит. Нет основания при этом приписывать эти его чувства славянскому его происхождению, так как те же чувства встречаются у людей одинакового с ним настроения чисто греческого происхождения.

Смирнский архипастырь не переставал никогда поддерживать, насколько то было ему возможно, отношения к представителям нашей Церкви и Государства. Бывали минуты,

когда и без того столь скудные в православном мире живые межцерковные отношения сводились между церквями Константинопольской и Российской к одной этой убеждённой деятельности Смирнского митрополита.

Особое значение для общей жизни Константинопольской церкви имела последовательная посылка им молодых людей для окончания своего образования в наши Духовные Академии и другие учебные заведения. В настоящее время как в составе Патриархии, так и Халкинского Богословского Училища имеются молодые люди из этих воспитанников Смирнского митрополита, окончивших курс наших духовных Академий, которые заслужили себе общее признание и доверие. Им приходится выдерживать при этом в общественном мнении сравнение с более многочисленными воспитанниками зап. европейских (в значительном большинстве – германских) университетов.

Скрепляя по мере сил узы, объединяющие вселенскую православную Церковь, Смирнский архипастырь бдительно следит, с другой стороны, за её целостью в области его пастырского ведения от покушений пропаганд. Плодом его ревности являются послания его к своей пастве, направленные к охранению её от соблазнов действующих в её среде, преимущественно латинских, учреждений и деятелей. Малоуспешная вообще среди греков деятельность латинских и протестантских миссий не может похвалиться какими-либо приобретениями и в Смирне.

Усиленные старания Льва XIII и обращение его к восточным православным христианам с призывом к единению с Римом вызвали со стороны Константинопольской церкви в патриаршество Анфима VII в 1895 г. известный ответ в виде окружного послания. К составлению последнего привлечён был митрополит Смирнский, считающийся хорошим латинистом, вместе с учёным иерархом издателем „Учения Двенадцати Апостолов“, митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием и митрополитом Филадельфийским (ныне Мефимнским) Стефаном.

Всё вышеизложенное, я полагаю, достаточно выясняет нравственную личность Смирнского митрополита, как человека, без послаблений и сделок идущего по избранному им пути. В его деятельности не существует соображе-

–535–

ний о том, с кем и с чем придётся ему на этом пути войти в столкновение из-за служения тому, что он считает истиной. Ему приходилось всенародно в заседании административного совета слышать от высшего представителя государственной власти грозные слова: Деспот¹⁴⁷⁷ ефенди¹⁴⁷⁸ – человек неверный (турецкой державе); бывали времена, когда по всему фанатическому эллинскому миру слышался вопль о предательстве „болгарином“ народного дела и не сдержанная южная толпа разражалась в самом храме бранными на него криками; ещё недавно весь состав Синода Константинопольской церкви с Вселенским Патриархом во главе единогласно постановлял выразить старцу митрополиту своё порицание за „строптивное“ противление постановлениям высшей духовной власти. Одушевлённый горячей верой Смирнский архипастырь не ищет поддержки в людях, но он нисколько однако не проникнут духом отчуждения от них. Как мы видели выше, он несёт им сам горячую христианскую любовь. Любовь эта распространяется на всю Церковь и на весь род человеческий и находит постоянное поприще деятельного проявления своего во вверенной ему церковной общине.

С своей стороны последняя отвечает любовью на эту изливающуюся на неё любовь. Характеристика личности предстоятеля Смирнской церкви приводит неизбежно и к некоторой характеристике нравственно связанной с ним церковной общины, что в свою очередь даёт дополнительные данные для понимания личности Смирнского митрополита.

В вышеизложенном мы видели, что деятельность Смирнского архипастыря сосредоточивается почти исключительно на религиозной стороне его призвания; деятельность эта служит как бы продолжением его личной религиозной жизни. В дороге ли, в гостях ли при наступлении установленного часа вечерни он становится для прочтения

службы с сопровождающим его диаконом, не стесняясь присутствием посторонних. Не стесняясь никакими иными соображениями, он будет отстаивать от соблазна и насилия

—536—

до крайней возможности, часто вопреки очевидности, вверенную ему христианскую душу. Так и в отношении к своей общине он стремится вести её прежде всего к вечным целям.

Трудно было бы утверждать, чтобы общественно-административная жизнь общины была предметом столь же настойчивого внимания митрополита. Часто становятся общим достоянием сведения о неурядицах в многочисленных учреждениях общины и о столкновениях между представительными её собраниями; выше говорено уже было о положении, создаваемом общими натянутыми отношениями митрополита, главы её, к местной государственной власти. Всё это может служить доказательством тому, что Смирнский митрополит в руководительстве общественной жизнью не проявляет тех способностей, которые ценятся весьма высоко на Востоке и которые во многом обеспечивают христианскому населению сносное существование среди чуждого ему мусульманского государственного строя. Несомненно, что интересы общины в этом отношении часто страдают. Но не только интересы, нередко и столь напряжённые в греческом народе национальные чувства не встречают со стороны Смирнского митрополита того отклика, отказ в котором при высокомерии „эллинов“ кажется им оскорбительным. Митрополит между тем не стесняется высказывать своё отрицательное отношение к разным столь ложным по духу, но якобы патриотическим проявлениям их чувств.

Эти интересы и эти чувства достаточно объясняют неоднократное появление в среде общины духа протеста против действий её главы, протеста всегда, впрочем, останавливающегося пред нравственной личностью иерарха. При более обычных условиях, несомненно, что этот протест увлёк бы всю общину, а такая могущественная община, как Смирнская, достигла бы, конечно, удаления неугодного ей главы. Перемещение на более выгодные кафедры является

обыкновенно преобладающим вождением большинства членов Константинопольского Синода и стремление их в этом смысле служит едва ли не главным источником неустойчивости верховного правления Константинопольской церкви. Смирнская кафедра является, конечно, одной из

–537–

наиболее привлекательных для иерархов этой церкви и нередко возникали предположения о перемещении нынешнего её заместителя. Для облегчения исполнения такого замысла предполагалось назначить его на первую по рангу кафедру Константинопольской церкви в Кесарию Каппадокийскую или выставить кандидатуру его на Антиохийскую патриархию.

Вождения эти не могли, однако, до сих пор осуществиться, так как могущественнее их оказывались другие основные течения народной жизни, которые не позволяют устранять такого человека, как Смирнский архипастырь. Конечно, тут действует не безотчётное обаяние личности, так как мы знаем, что и высочайшая и святейшая личность в истории не остановила злобы человеческой. Несомненно, что в личности и деятельности Смирнского иерарха есть стороны, которые отвечают нравственным понятиям и требованиям народа. Присутствуя при богослужении и общей молитве архипастыря с народом, понимаешь, чем последний дорожит в нём и за что прощает он ему некоторые недочёты и ошибки, которые, быть может, проявляются в его деятельности. Для народа дорого то, что он видит в своём архипастыре руководителя к высшим целям жизни, руководителя, который по учению первого насадителя веры Христовой на малоазиатском побережье „не суди что ведети“ кроме „слова крестного“. Если народ этот, столь трудно понимаемый, хотя столь долго действующий на мировом поприще, во многом остаётся, как греки сами любят повторять „*toujour la même canaille que du temps de Periclés*“, то при всём влекущем его книзу легкомысленном эгоизме и непостоянстве, в его среде не угасает огонь преданности высшим идеалам, который не даёт ему нравственно погибнуть. Нигде сознание личности не достигает, кажется, такой остроты, заставляющей у греков столь

часто служить эгоистическим страстям всё святое человеческой души. Нигде, однако, и отречение от всего земного ради служения высшему призванию человека не стояло и не стоит выше, чем среди греков. Нет народа, который свою народную личность ставил бы в своём исключительном высокомерии выше и который доходил бы дальше в своём ожесточении по
—538—

отношению к другим народностям. В то же время, однако, в среде его церкви сохраняются живые предания о вселенском призвании Христовой Церкви и в строе этой его народной церкви находят себе признанное место одушевлённые носители этих преданий. Не сомневаемся, что эти предания призваны ещё сослужить великую службу Церкви и человечеству.

Один из носителей и провозвестников этих преданий, восприявший архипастырский подвиг свой по преемству служения от апостола любви, Смирнский иерарх в горячем своём чувстве любви к человечеству уже видит духовными очами единение последнего осуществлённым, и нельзя вернее завершить его характеристику, как основной мыслью его новейшего произведения: „О Святой Троице“. Мысль эту он усматривает в переданных возлюбленным ученикам Христовым словах первосвященнической молитвы Спасителя о единении Его верных последователей по образу единения Его с Божественным Его Отцом. Основываясь на этом евангельском слове и проникнутый его смыслом, Смирнский иерарх указывает в столь ясно представляющемся его духу единении человечества путь к посильному проникновению в высочайшую тайну жизни Божества во Святой Троице, как в источник совершенного единения в совершенной любви.

Так служит Богу и человечеству Смирнский митрополит Василий, но, по милости Божией, на Православном Востоке он подвизается добрым подвигом не один и в следующих очерках я постараюсь изложить то, что мне привелось там ещё видеть.

1 мая 1904 г.

П. Мансуров

**Воскресенский Г.А. Из церковной жизни
православных славян: Карловицкая митрополия //
Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 539–549 (4-
я пагин.)**

–539–

Характер и значение деятельности народно-церковного конгресса 1902 г. сравнительно с деятельностью предшествующих конгрессов. – „Дисциплинарные правила“ и сербское духовенство. – Религиозно-нравственное состояние сербов в Карловицкой митрополии. – Карловицкое богословское училище в 1902–1903 учебном году. – Вопрос об официальном именовании сербского вероисповедания и сербской церкви. – Новый официальный орган сербской автономной церкви в Карловицкой митрополии.

Состоявшийся в 1902 г. в Карловцах народно-церковный конгресс, имевший 37 заседаний (с 26 мая по 6 июля), вызвал в сербской печати до противоположности различную оценку. Тогда как по одним „и этот конгресс не внёс в церковно-народную сокровищницу ни новых прав, ни гарантий“¹⁴⁷⁹, другие напротив говорят, что последний конгресс был значительный и плодотворный: „в своих заседаниях в течении шести недель он исполнил столько административных дел, сколько не сделали, может быть, все сербские народно-церковные конгрессы с 1875 г., с тех пор, как начало функционировать настоящее соборное устройство“¹⁴⁸⁰. Чтобы правильно судить о характере и значении деятельности последнего народно-церковного конгресса, нужно знать исторические обстоятельства и условия, при которых он состоялся, нужно окинуть

–540–

одним взором деятельность и всех предшествующих народно-церковных конгрессов.

„Кто следил за развитием нашей народно-церковной автономии за последние годы, – говорит „Христ. Вестник“, – тот мог убедиться, что на этом едином поле, на котором ныне можем двигаться вперёд, подвигаемся мы весьма медленно и

туго. Прошло 30 лет с тех пор, как создаем свою автономию и всё никак не можем ещё довершить¹⁴⁸¹. В самом начале шестидесятых годов сербские народно-церковные конгрессы хотели построить автономию на возможно широких свободолюбивых основаниях. В том же направлении шло им навстречу и тогдашнее венгерское правительство, а отчасти и сербская иерархия, и вот тогда между прочим состоялись распоряжения об организации церковных общин с свободным выбором председателя, общинам уступлено право выбора приходского духовенства от диакона до окружного протопресвитера, урегулировано жалование духовенства соответственно с потребностями времени, выработаны правила о народных школах, фондах и т. д., что всё получило санкцию в так называемом „Корол. Рескрипте от 10 августа 1868 г.“ В начале дела шли довольно гладко и даже прогрессивно в том же свободолюбивом направлении, – в 1870 г. предложен проект, чтобы впредь конгресс свободно избирал из своей среды председателя помимо митрополита, который постоянно занимал председательское место по своему положению и достоинству. Но здесь наступил раскол. Большая часть конгресса с иерархией во главе и была решительно против этого проекта, и, после долгой ожесточённой борьбы, тогдашний патриарх Самуил Маширевич распустил конгресс, а 7 января 1871 г. скоропостижно скончался. На место Самуила администратором назначен Арсений Стойкович, епископ будимский. Распущенный конгресс вновь был созван и продолжал деятельность в том же свободолюбивом направлении. Предложены были новые законопроекты, согласно коим

–541–

регулировалось соборное устройство, учреждался комитет собора или конгресса, как постоянный его представитель, епархиальным скупщинам предоставлялось право выбирать в соответственном количестве духовных и светских членов епархиального управления, депутаты на народно-церковный конгресс баллотировались совместно духовными и светскими избирателями (тогда как раньше священники избирали отдельно

своих депутатов числом 25, а светские члены также своих в количестве 50-ти). Проекты эти были утверждены высшей административной властью. Но когда за тем следовало приступить к выбору митрополита-патриарха, и когда депутаты между собой уговорились не делать торжественной встречи по заранее составленному церемониалу королевскому комиссару, который для этой цели был выслан и уже прибыл в Варадин, – конгресс немедленно был распущен, Арсений лишён звания администратора, и на его место назначен в 1872 г. епископ пакрачский Никанор Груич, двухлетнее управление которого ознаменовалось полным застоём в развитии церковной автономии. В 1874 г. созван был конгресс для выборов митрополита-патриарха, – избран был Арсений Стойкович, но после того, как выбор этот не был утверждён правительством, конгресс, минуя своих отечественных епископов, избрал на патриаршую кафедру романского митрополита Прокопия Ивачковича. При этом митрополите также состоялся народно-церковный конгресс, выработавший некоторые проекты в прежнем свободололюбивом направлении, но постановления конгресса не были утверждены правительством. Между тем в одной части духовенства проявилась реакция под предводительством бачского епископа Германа, который постановления конгресса провозгласил за „антиканонические“ и „протестантские“, и которому удалось устранить Прокопия и самому получить пост администратора митрополии в 1879 г. Мало того, – епископ Герман, „grata persona“ при дворе, в 1881 г. от правительства назначен был и патриархом-митрополитом, с устранением народных избранников – Арсения Стойковича (второй раз был избираем) и Феофана Живковича. Для народно-церковной автономии наступили теперь тяжёлые времена. Не могло быть и речи о

–542–

правильной деятельности народно-церковного конгресса, – за всё время управления его († 1888 г.) всего один раз созывался конгресс, но и тот не успел ещё приступить к делам, как был закрыт... На конгрессе 1890 г. избран нынешний митрополит-патриарх Георгий Бранкович и шли оживлённые

рассуждения о том, чтобы все отдельные автономные установления и распоряжения свести в одно целое, в один органический статут. Того же желало и правительство, и для этой цели избрана была комиссия из 15-ти лиц, которая и выработала так называемый „једноставни статут“. Большинство членов конгресса однако не согласилось принять этот статут, опасаясь, что правительство своим вмешательством и ограничениями может лишит сербскую церковь и тех немногих прав, которые ею уже приобретены. И когда на конгрессе 1897 г. правительство через своего комиссара категорически потребовало, чтобы прежде всего, не в очередь, был рассмотрен „једноставни статут“, депутаты отказались исполнить это требование, последствием чего было преждевременное закрытие конгресса, который затем не созывался целых пять лет, до 1902 г.

В таких-то обстоятельствах состоялся последний народно-церковный конгресс, и деятельность его нельзя не назвать плодотворной и успешной. По характеру своему деятельность эта была по преимуществу административная и контрольная или ревизионная. Конгресс 1902 г. основательно рассмотрел и оценил отчёт комитета конгресса за 12 лет, равно отчёт училищного совета, рассмотрел отчёт народно-церковных фондов за 11 лет, избрал новый митрополитский совет, училищный совет и референтов, новый комитет конгресса, пополнил многие праздные или освободившиеся вакансии, выработал полезные постановления, относительно епархиальных скупщин, по вопросу о лучшем управлении многочисленных монастырских имуществ и т. д. Немаловажное значение имеет резолюция конгресса о возвращении присвоенного румынами сербского монастыря Ходоша. Для этой цели избрана комиссия, которой поручено извлечь из пештских и венских архивов нужные данные и при помощи их искать возвращения этого чисто сербского монастыря. Немало ве-

—543—

лось на конгрессе рассуждений по вопросу о замещении многочисленных праздных священнических мест. Из всех епархий Карловицкой митрополии архидицеца лучше всех

снабжена духовенством. Только несколько малых приходов обслуживаются здесь монахами, на всех остальных имеются свои штатные священники. Но зато сильное оскудение духовенства замечается в других епархиях, особенно в горно-карловицкой, пакрачской и будимской. Целая треть приходов не имеют постоянных священников. По два, по три прихода даются на обслуженье одному священнику. Такой недостаток в священниках производит великий вред и религиозным и национальным интересам сербского народа. Предлагалось несколько проектов и мер к пополнению рядов духовенства в означенных епархиях. Один проект (свящ. Соларича) рекомендовал улучшение материального положения священников, так как вследствие недостаточного содержания молодёжь неохотно идёт в богословскую школу. Другой проект (архим. Г. Летича) находил возможным помочь горю через устройство в Верхних Карловцах общежития для бедных учеников гимназии доброго поведения из епархий горно-карловицкой, пакрачской и будимской. Ученики получали бы здесь бесплатно квартиру и стол, и их родители давали бы обязательство, что, по окончании гимназии, дети их поступят в богословскую школу и затем займут священнические места в тех епархиях. Указывалось ещё средство, именно – чтобы молодым людям доброго поведения тех епархий дозволено было поступать в Карловицкую богословскую школу из VI-го класса средних учебных заведений, т. е. на два года раньше окончания полного гимназического курса. При этом ссылались на пример Сербии, где в семинарию принимаются окончившие только пять классов средних школ, и между тем из них выходят хорошие священники. Да и в самой Карловицкой митрополии не так давно были священники с малой научной подготовкой и однако они сумели быть добрыми пастырями и блюстителями веры и нравственности.

К сожалению, между священниками и высшей церковной иерархией существуют большие нелады. Патриарх и епископы крутыми средствами совсем отчуждили от себя

–544–

духовенство. „Дисциплинарными правилами“ они связали священников, но в тоже время убили в них чувства любви и преданности в отношении к себе. Отторгнутые от своего природного центра, священники стали искать поддержки на стороне, и разошлись кто в либеральную партию, кто к радикальную, кто к самостоятельную. Партии охотно приняли священников и разместили каждого на своё место. Само собой разумеется, что, становясь партийным, духовенство утрачивает свой общенародный характер и значение. Партийность духовенства не особенно давно сильно была развита и в королевстве Сербии, но наученные горьким опытом священники там сами вышли из партий и сгруппировались около своего „священнического удруженья“.

Несколько слов о дисциплинарных правилах. Составлены они Св. Синодом Карловицкой митрополии и вступили в силу в 1900 году, когда получили королевскую санкцию. Раз существуют правила, священники должны сообразоваться с ними и руководствоваться ими. Но – говорит „Христ. Весник“ – этого нет. Как духовенство жило до них, также живёт и после них. Строгость этих правил ощущают только священники неугодные епархиальным епископам. А священники угодные могут грешить против этих правил и остаются безнаказанными. И вот примеры тому. Правила запрещают священникам в общественных местах играть в карты и курить. Между тем есть священники, которые позволяют себе играть в карты и курить. Высшая власть церковная знает то и однако не применяет к ним правил дисциплинарных. Один параграф запрещает священникам коротко стричь волосы на голове и бороде. И при всём том видим, что не только почти все молодые священники, но даже и некоторые монахи высшего ранга совсем коротко стригут волосы, и такие имеют доступ и в патриархию и однако не слышат даже слова укоризны. Равно также позволяют себе вольность и опять безнаказанно молодые священники, когда из-под рясы у них виднеются брюки на выпуск, что и не красиво и не пристойно. Духовенству дисциплинарными правилами запрещено исполнять какие-либо служебные обязанности в банковых

учреждениях. И однако видим, что, тогда как одним это запрещается, другие свободно служат в банках и получают за свой труд приличное вознаграждение. Мы хотели бы знать, спрашивает „Христ. Весник“ – для какой цели Св. Синод составил эти правила? Если для того, чтобы ими дисциплинировать духовенство, то почему же этого не делается? Почему позволяется некоторым священникам открыто нарушать правила¹⁴⁸² ?

Взаимное отчуждение священников и высшей церковной иерархии – поистине крайне прискорбное явление, особенно в виду неутешительного религиозно-нравственного состояния паствы в Карловицкой митрополии. За последние годы сильно упала в народе религиозность и добрая нравственность. Храмы почти повсюду не только в будни, но и в праздники пустуют. Раздаются общие жалобы, что сербы не охотно в посты исповедаются и причащаются. Если и делают, то как бы только по обычаю, а не потому, что сознают потребность и обязанность в отношении к этим таинствам. Конкубинаты заметно увеличиваются. Церковная дисциплина ослабела. Церковное пение в большей части храмов из рук вон плохо. Прежде – говорит „Христ. Весник“ – когда ещё не было настоящих школ и учителей, в церквях слышалось лучшее пение, чем теперь. Ныне часто учителя сами не умеют петь, – понятно и не выучивают других. Требуется серьёзные средства, чтобы церковное пение поставить на должную высоту. Средства указываются следующие. 1) Законоучитель школы правительственной или сербской вероисповедной должен вполне знать церковное пение. 2) При приёме воспитанников в школу, должно обращать внимание и на их голос. 3) Воспитанники при выходе из школы должны основательно знать по крайней мере осьмогласное пение. 4) В правительственных школах должно быть увеличено количество часов церковного пения¹⁴⁸³.

По отчёту сербского богословского училища в Карловцах за 1902–1903 учебный год, преподавательская корпорация состояла из 7 профессоров и 4 помощников.

Библиотека богословского училища, согласно определению народно-церковного конгресса 1902 г., получает ежегодную субсидию в 1000 корон. Частью покупкой, частью благодаря пожертвованиям библиотека за отчётный год значительно обогатилась по всем отделам преподаваемых наук, разных журналов получала 33. Материальное положение профессоров значительно улучшено против прежнего. Стипендию недостаточных учеников резолюцией конгресса 1902 года решено повысить с 240 корон до 400 кор., но это определение ещё не приведено в исполнение. На стипендии 69 слушателям из фонда Иоанна Милостивого и других многочисленных фондов израсходовано всего 21461 кор. Шесть богословских сочинений награждены из специального фонда в сумме 200 кор. В конце 1902–1903 учебного года было всего 105 слушателей, именно: из архидиоцезы 38, из горно-карловицкой 15, из бачской 24, из вершецкой 7, из темишварской 16, а из будимской ни одного! Как говорят цифры, из епархий горно-карловицкой, пакрачской и будимской нет даже и приблизительно такого количества кандидатов священства, какое требуется. Необходимо серьёзно позаботиться о приготовлении добрых пастырей в достаточном количестве. Когда будет открыто общежитие при богословском училище (здание общежития уже выстроено), оно, предполагается, будет содержаться всецело на средства богатого фонда Саввы Текелия, и тогда стипендии из других фондов могли бы специально употребляться на приготовление кандидатов богословия для тех епархий. Из 22 слушателей IV класса экзамен выдержали только 12, из 29 – III класса 18, из 31 – II класса 18 и из 23 слушателей I класса 12. Такой неуспех учеников объясняется тем, что слушатели в значительном количестве пропускали уроки. Благодаря тому, что ученики рассеяны по частным квартирам, строгий инспекторский контроль невозможен. Настоятельно требуется устроить интернат для учащихся, что устранило бы многие препятствия правильным их занятиям и доброму успеху¹⁴⁸⁴.

Нельзя поэтому не приветствовать решение патриарха

Георгия Бранковича выстроить новое здание интерната для учащихся сирот – гимназистов и богословов. Патриарх Георгий любит строить: он выстроил на счёт народно-церковных фондов великолепный патриарший дворец, народный дом, богословское общежитие. В 1903 г. патриарх купил у Карловицкого городского управления луговину по Дунаю т. н. „Тенгор“, засыпал её, поднял и здесь-то предполагается выстроить интернат на 60 сирот с бесплатным обедом и ужином. Приют на 40 питомцев основан был назад тому более ста лет родолюбивым митрополитом Карловицким Стефаном Стратимировичем. Когда будет готово новое здание интерната, в нём, предполагается, найдут убежище, кроме тех 40 Стратимировичевых питомцев, ещё 20 других на средства патриарха¹⁴⁸⁵.

По императорскому указу от 26 ноября 1864 г. „церковь несоединённая“ (т. е. сербско-православная), а равно и лица, и предметы к ней относящиеся должны были именоваться во всех официальных документах и прошениях „греко-восточными“. По поводу того, что в официальном отношении 1901 г. пакрачской консистории к местной гражданской власти в Загребе сербское вероисповедание названо было „восточно-православным“ и „сербско-православным“, от областного управления указано было консистории, чтобы она точно исполняла определение императорского указа 1864 г. В таком же смысле сделано было сообщение патриаршей консистории и горно-карловицкой. Патриаршая и горно-карловицкая консистории обратились тогда к Архиерейскому Собору с ходатайством – рассмотреть этот вопрос и дать принципиальное решение. Архиерейский Собор в свою очередь обратился к местной государственной власти с просьбой, чтобы православным сербам Карловицкой митрополии законодательством путём обеспечено было право именовать свою веру „восточно-православной“, а церковь, равно лица и предметы к ней относящиеся „восточно-православной сербской“, „восточно-православными сербскими“. В заседании областного сейма в Загребе 30 ноября 1902 г. хода-

–548–

тайство это уважено¹⁴⁸⁶. В связи с этим стоит распоряжение Комитета народно-церковного конгресса 1902 г. о том, чтобы все

недвижимые церковные имущества, равно денежные капиталы церквей и школ записывались в фондовых и банковых учреждениях на имя „Сербско-православной церковной общины“, „сербско-православного прихода“ и т. д., тогда как раньше они вписывались под различными именами и названиями, напр. „греческо-восточной общины“, „греческо-восточной церкви“, „греческо-восточной жупы“ и т. д.¹⁴⁸⁷.

Во исполнение определения народно-церковного конгресса 1902 г., комитет конгресса в заседании 21 сентября того же года постановил основать и издавать официальный орган народно-церковных автономных дел под названием „Српски Митрополијски Гласник“, а в заседании 15 декабря 1902 г. определил объём и программу нового журнала, постановив, что в нём должны печататься все официальные распоряжения всех народно-церковных автономных властей и все служебные объявления народно-церковных митрополитских, епархиальных и церковно-общинных властей и органов, а также и отчёты о заседаниях комитета конгресса и остальных вышеупомянутых властей. Новый журнал выходит с января 1903 г. по два раза в месяц объёмом в один печатный лист; подписная цена на год 5 кор. (франков), на полгода 3 кор. В связи с возникновением нового журнала и на год раньше основанного „Богословского Гласника“¹⁴⁸⁸ последовало изменение программы первого по времени официального органа Карловицкой митрополии: „Српскога Сиона“ (основан в 1890 г.).

С 1903 г. „Српски Сион“ не имеет в программе специально-богословского и автономно-административного отде-

—549—

лов, и ограничивается помещением в официальной части объявлений о всех переменах в составе духовенства Карловицкой митрополии, о свободных вакансиях, отчётов о заседаниях епархиальных консисторий, митрополитско-церковного совета и Архиерейского Собора, а также и важнейших распоряжений этих властей. В неофициальной части „Српски Сион“ обещает помещать материалы из церковно-народной истории Карловицкой, сведения о главнейших событиях церковной жизни, жизнеописания замечательных лиц

из духовенства, равно как статьи по церковно-народным вопросам. Выходит „Српски Сион“ по два раза в месяц, объёмом в два печатных листа, – цена на год 8 кор., за границу 10 корон.

Адрес всех трёх означенных журналов: Autriche – Hongrie. Slavonie. Karlowitz.

Г. Воскресенский

Андреев И.Д. К вопросу о новогреческом литературной языке [Рец. на: *Krumbacher K. Das Problem der neugriechischen Schriftsprache. München, 1903*] // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 550–569 (4-я пагин.)

–550–

Новая книга профессора К. Крумбахера представляет высокий интерес. Она даёт талантливую попытку решения жизненного вопроса родного нам по вере и культуре народа, вопроса чрезвычайно важного также в лингвистическом и историческом отношениях. Интерес этот ещё более повышается личностью автора. Профессор Крумбахер пользуется известностью в большой публике, как автор „Истории Византийской литературы“ и редактор „Византийского Временника“. Но центр его занятий составляет греческий язык и именно позднейший. Более тридцати лет работает он в этой области. По-гречески он читает и говорит, как на родном языке. Превосходное знание других языков – английского, французского и русского (на последних двух он также говорит) даёт ему богатый материал для сравнений при решении вопроса. Наконец, он не только видный филолог, но и лингвист. Интерес исследования проф. Крумбахера возрастает ещё, благодаря манере изложения. Книга его не сухое изыскание, подавляющее мелочами и цитатами, а живое, согретое любовью и горячим убеждением решение вопроса, которому отдана почти вся талантливая жизнь. Подобные исследования пишутся только по одному в течение всей жизни. Сказанное, нам кажется, может достаточно оправдать наше намерение предложить вниманию читателя основные положения новой работы проф. Крумбахера.

–551–

Как известно, во всех европейских языках существует разница между обыкновенной разговорной речью и печатным словом. Но в большинстве случаев эта разница ограничивается стилистикой, синтаксисом, иногда затрагивает грамматику и

словарь, но никогда не доходит до того, чтобы создавать глубокую непроходимую пропасть. Греческий язык в этом отношении занимает совершенно особое место. Кто имел в руках новогреческую книгу, греческую газету, судебный или другой какой официальный документ, даже просто объявление табачного торговца, тот, конечно, поражался громадным сходством языка, на котором они написаны, с языком, который изучался в школе, древнегреческим напр. языком Ксенофонта. Не только буквы и слова, но даже грамматические формы одни и те же. Если не обращать внимания на некоторые новые частицы и иностранные слова, то поверхностный читатель не найдёт в этом языке ничего, что не выглядело бы хорошим настоящим древнегреческим языком. Не нужно обладать никаким специальным филологическим образованием, чтобы заподозрить, что тут не всё в порядке. Даже и тех крохотных сведений по истории языков, которые каждый приобретает в средней школе путём сравнения напр. языков французского и итальянского с латинским, достаточно для уразумения того факта, что в виду глубоких изменений, претерпеваемых другими языками, невозможно существование исключительного языка, который вопреки всем законам развития человеческой речи оставался бы до такой степени неизменным в течение долгих тысячелетий. Естественно рождается мысль, что этот, несмотря на свою глубокую древность, хорошо сохранившийся язык есть не живое существо, обладающее плотью и кровью, мускульной энергией и нервами, а мёртвое, или полумёртвое, только искусственно поддерживаемое, подкрашенное и подправленное тело, род мумии. Действительность вполне подтверждает априорные соображения. Этот высматривающий старинным литературный язык есть на самом деле искусственное создание; настоящий живой язык, который греки всасывают с молоком матери и которым пользуются в повседневной жизни высшие и низшие классы, образованные и необразованные, отстоит от господствующего

—552—

щего литературного языка очень далеко. Разница столь велика, что два человека, из которых один владеет только

первым, а другой только вторым, совершенно чужды друг другу и во многих случаях не поймут один другого. Для более ясного представления дела Крумбахер приводит конкретные примеры. Возьмём простую фразу: „принесите мне домой воды, вина и хлеба“. В разговоре её переведут: *φέρτε μου νερό, κρασί καὶ ψωμί 'ς τό σπίτι*. В литературном языке та же фраза имеет вид: *φέρτέ (или даже ἐνευκατέ) μοι ὕδωρ, οἶνον καὶ ἄρτον εἰς τὴν οἰκίαν*. Разница эта велика даже по сравнению с разницей между итальянским и латинским языком, на которых та же фраза читается: *portate mihi aquam, vinum et panem in domum* = *portate mi acqua, vino et pane nella casa*. Вот некоторые другие примеры из словаря: носовой платок в разговорной речи называется *μαντίλι*, в литературной – *ρίνόμακτρον*; также не сходны названия носа (*μύτη* – *ρίς*), уха (*αὐτί* – *οὖς*), зуба (*δόντι* – *όδούς*), рубашки (*ποκάμισον* – *χιτών*), шляпы (*καπέλλο* – *πῖλος*) и т. д. Не менее различия в фонетике и грамматике обоих языков. Сочетания согласных *пт, кт, фθ, χθ, σθ, σχ* заменяются – *φτ, χτ, στ, σκ...* Напр. *ἐπτά* = *эфта́*, *ὀκτώ* = *охта́*, *φθάνω* = *фта́νω* и т. д. В грамматике особенно замечательно уничтожение сложного третьего склонения: все слова, к нему относящиеся, разбредлись по первому и второму склонениям. Между тем теперешний литературный язык совершенно игнорирует это исчезновение и упрямо удерживает старые омертвевшие формы. Это стремление воскресить невозвратное прошлое идёт так далеко, что гальванизирует уже две тысячи лет занемогшую форму дательного падежа. В спряжениях литературный язык по сравнению с разговорным исправляет окончания прошедшего несовершенного, вводит второй аорист, пытается оживить давно исчезнувшие причастия и даже прошедшее совершенное. Вообще во всём новогреческий литературный язык хочет быть языком Полибия и Ксенофонта. Правда, теперь в литературу проникает и народная речь, но так слабо, что 99% всего, что печатается по-гречески, излагается на языке искусственном. Как же создавалась такая диглоссия?

На это отвечает история греческой литературы и языка.

–553–

Для уяснения вопроса о новогреческом языке с исторической точки зрения практическое значение имеет только византийско-римско-александрийский период и непосредственно предшествовавшая ему эпоха завоевания литературы языком, образовавшимся в Аттике. Характерной чертой времени расцвета аттицизма является единство между разговорной и литературной речью; разница ограничивается только стилем. Этого факта не могут поколебать ни лёгкая ионическая окраска у Фукидида, бывшая результатом влияния Геродота и других предшественников, ни грамматические и фонетические отклонения, которые наметил Мейстерганг на основании аттических надписей, ни некоторые вульгаризмы, встречающиеся на вазах и т. п. Разница между разговорным и литературным языком отнюдь не была столь значительна, чтобы затруднять понимание. Это ясно из того, что мы знаем из отношения публики к литературе. Геродот мог читать своё творение народу, хотя на его языке лежит отпечаток местного наречия; великие драматуры были понятны Афинянам и пришельцам; ораторов понимал весь народ. На античную культуру возводится клевета, если греки в полемике по поводу языка иногда утверждают, что древнегреческий литературный язык был искусственным созданием и от народного языка отличался так же, как теперь новогреческий язык литературный отличается от разговорной речи.

Необычайный расцвет аттической культуры особенно с IV века до Р. Хр. вытеснил прочие диалекты, и скоро всеми писателями был принят литературный язык, образовавшийся главным образом из разговорного языка Афинского народа. Прочие диалекты держались только в семье и ежедневном обиходе. Столь неестественно быстрое распространение аттического литературного языка по всем греческим и эллинизированным областям не могло произойти без ущерба для него самого. Внеаттические греки, которые приняли аттическую литературу и сами стали пользоваться для своих трудов аттической формой, делали нововведения. Да и сами сыны Аттики, как это доказывают сочинения Ксенофонта, не остановились на аттической норме. В сочинениях Полибия мы

видим окончание процесса, который начался со времени Ксенофонта и Аристо-

–554–

теля. Труды этого историка, равно как надписи и папирусы 3, 2 и 1 вв. до Р. Хр. показывают, что с IV в. во всех греческих областях распространился замечательно однообразный литературный язык, в основе которого лежали элементы аттические, но обогащённые элементами из других диалектов. Благодаря именно такому смешению, язык выигрывал в ясности. Вот этот условный литературный общий язык, несомненно в виду его сходства с языком аттической литературы, которая позднейшим поколениям представлялась недостижимым идеалом, царил не только в александрийский период и в период императорский римско-византийский, но царит и со времени завоевания Константинополя доселе.

Этот затвердевший общий литературный язык угрожал опасностью дуализма. Для избежания её требовалось или постепенное изменение языка или по временам радикальные приспособления его к развивающейся живой речи. Делалось и то и другое: первое в период александрийский, римский и в новое время, а второе в 12 и особенно в 16–17 веках. Но, к сожалению, эти стремления и опыты не раз были останавливаемы. Если не говорить о мелких явлениях, то в истории литературного языка с александрийской эпохи до настоящего времени следует отметить три противные романтически-классические течения, которые губительно отзывались на его свободном и естественном развитии. В 1 веке до Р. Хр. Дионисий Галикарнасский вводит аттицизм, который останавливает развитие языка, совершившееся в предшествующий период. Влияние Дионисия сильно сказывается на литературе в период 1–4 вв. по Р. Хр., простирается и далее, так что его можно назвать отчасти виновником греческой диглоссии. Затем гуманистическое возрождение в эпоху Комнинов и Палеологов 11–15 вв. задавило течение, начинавшее создавать литературный язык, приближавшийся к разговорному (сочинения Иоанна Малалы, Феофана, Константина Порфириогенита, жития святых). В третий

раз создание жизнеспособного литературного языка было задержано торжеством архаистических тенденций в 19 веке. К счастью новый язык, проникший в литературу, благодаря работам писателей Семиостровия, не был вытеснен совершенно.

—555—

Итак, не смотря на некоторые колебания вправо и влево, пред нами на лицо тот беспримерный факт, что у Греков со времени Александра В. до новейшего времени в прозе почти исключительно, а в поэзии по большей части сохранился в общем одинаковый язык, который только незначительно был затронут крутыми политическими и религиозными переворотами, турецким игом, культурным и материальным упадком и даже влиянием непрерывных изменений естественного языка.

Что же случилось в это время с живым народным языком? Он, конечно, непрерывно изменялся. Впервые столетия господства общего литературного языка живой язык отличался от него прежде всего потому, что народ удержал местные наречия. На место этого дуализма явился потом другой. Древние диалекты с 4 в. до Р. Хр. поблекли. Наступлению этого результата содействовали многие факторы и прежде всего быстрое распространение эллинизма по всем областям Азии и Африки, присоединённым Александром Великим, нивелировка населения в новых больших греческих городах, развитие торговли, наконец, всех уравнивающая церковь и не благоприятствовавший индивидуальной жизни византизм. Исчезновение древних диалектов шло без сомнения очень неравномерно, т. е. с значительными отклонениями по различию места и времени — в одном месте быстрее, в другом медленнее. Проследить чрезвычайно сложный процесс этого исчезновения, вероятно, не удастся никогда за отсутствием нужных данных. Можно сказать только, что уже в первые века императорского периода различия диалектов значительно побледнели и в эпоху Юстиниана давали о себе знать только в немногих местах.

Если древние диалекты с эпохи Александра и особенно в период императорский вытесняются, то спрашивается, какова же была разговорная речь этого времени? На этот вопрос дают ответ папирусы Египта и надписи Малой Азии. Здесь мы видим язык повседневной жизни. Он значительно разнится от литературного языка того времени. Это тот язык, на котором написаны книги Св. Писания Нового Завета. Как языку Евангелия, языку сношений варваров с греками и римлянами, ему пришлось сыграть

—556—

роль всемирного языка и во всяком случае быть языком всех греческих стран. Разумеется, этот язык, как и другие, стал под действие закона развития всех языков: фонетические, грамматические и другие различия в языке постоянно выравниваются, но достигнутый уровень не остаётся неизменным: новые группировки создают новые различия. Подобный процесс происходит в языке также в отношении к диалектам. Их различия с течением времени под влиянием сношений и потребностей взаимного понимания сглаживаются, возникает таким образом общий разговорный язык; но и здесь раз достигнутое состояние уравнивания не остаётся навсегда: в языке индивидов, как и больших групп вечное движение — Гераклитово *πάντα ῥεῖ* здесь находит полное приложение — создаёт скоро новые различия; образуются новые оттенки в диалектах, которые начинают затруднять взаимное понимание и делают желательным новое выравнивание. Этот процесс с очень поучительной ясностью выступает пред нами именно в 3000-летней истории греческого языка. Многообразные различия древних диалектов исчезли. Их место мало по малу заступил общий язык; но в нём скоро возникли грамматические, лексические и фонетические различия и таким образом создали новые группы диалектов. Эти диалекты не были продолжением диалектов старых: географическое распределение первых не было размещением последних. Новые диалекты распадаются на северо-греческие и южно-греческие. Первые характеризуются особенно изменением не имеющих ударения *ε* и *ο* в *ι* и *ου* и частичным или полным исчезновением *ι* и *ου* без ударения,

вследствие чего многие слова изменяются до неузнаваемости. По присущим ему законам всех языков общий разговорный язык продолжал изменяться и после распада на группы северных и южных диалектов. Из этих изменений в области фонетики следует отметить исчезновение различной долготы гласных и замещение музыкального ударения придыхательным. От этого изменился характер всего языка: из языка мелодического театрального он стал языком современным разговорным. Отсюда древняя греческая метрика с точки зрения новогреческой фонетики непонятна. Старые двугласные превращаются в

–557–

простые гласные и пр. Морфологические изменения состоят в исчезновении древних неправильностей, напр. глаголы на *μι* заменяются глаголами на *ω*. В склонениях исчезает двойственное число и дательный падеж, в спряжении – прошедшее совершённое, желательное и неопределённое наклонения. Синтаксис упрощается и модернизируется. Все эти изменения совершались по внутренним законам греческого языка и духовного склада народа, без всяких внешних давлений. Отсюда не может быть речи о вырождении, падении языка. Новогреческий язык есть законный потомок древних предков своих. Единственная область, где действовало чуждое влияние, это область лексикологии. Прежде всего в греческий язык вошло много слов латинских для обозначения учреждений придворных, судебных, административных и т. п. Позднее входили слова итальянские, славянские, румынские, албанские и турецкие.

По мере того, как изменения в живом языке умножались, между ним и замершим в старых формах литературным языком раскрывалась всё большая пропасть. Разумеется, вполне изолированно они жить не могли. В частной переписке, для нужд обыденной жизни, как свидетельствуют папирусы и надписи, язык покидал суровые старые формы. Потом явилось Евангелие. Народная христианская литература житий святых, апокрифов также пользовалась языком живым. В шестом веке мы видим хронику Иоанна Малалы, которая для суждения о

народном языке этого века имеет такое же значение, какое Новый Завет для суждения о народном языке 1-го века. В 9-м веке является летопись Феофана, язык которой представляет смешение языка литературного и разговорного. В 10-м веке тот же характер имеют сочинения Константина Порфиrogenита. Нужно заметить впрочем, что проникновение народного языка в литературу во всех упомянутых случаях не было сознательным компромиссом, а большей частью обуславливалось недостаточным знанием языка литературного. – После многих столетий, в течение которых разговорный общий язык был закрыт языком литературным и только иногда по местам проникал на поверхность, он сразу появляется в

–558–

сравнительно чистой форме в крупных произведениях письменности. Вследствие этого дуализм, который *de facto* существовал давно, выступает открыто, и с этого времени проявление его можно изучать из столетия в столетие уже по литературным памятникам. Если не обращать внимания на мелкие факты, то можно сказать, что разговорный язык проникает в литературу с 11-го века. В период времени 11–13 веков в греческом языке замечается явление, какое мы видим в это же время у романских народов. Параллелизм этого развития тем интереснее, что у греков и романских народов оно совершалось самостоятельно; по крайней мере о сознательном подражании в этом отношении той или другой стороны ничего не известно. Да это подражание и невероятно при той огромной пропасти, которая со времени разделения империи и распада её западной половины, после частых религиозных споров, при глубокой противоположности рас и языков, разверзлась между греческим востоком и латинским западом к эпохе появления национальных языков. У греков переворот, конечно, не мог иметь столь резкой формы, ибо у них культура и школьное образование никогда не подвергались такому перерыву, как на западе. Тем не менее с 14 века у них рядом стихотворных опытов были заложены основы для новой жизнеспособной литературы. В опытах прозаических мы видим его прежде всего на Кипре с 15 века, а затем с 16-го века

литература на народном языке делается заметной на Крите. Политическая катастрофа со вторжением Турок губительно отозвалась и на развитии литературы. Под давлением ислама всё замерло. Возрождение началось с 18-го века под влиянием просветительного движения в Европе и нарастания материального благосостояния нации, благодаря некоторому смягчению турецкого гнёта. Греки, занимавшиеся торговлей и бывавшие в чужих краях, привозили на родину науку и просвещение. Какой же язык должен был служить орудием их распространения? Народный язык имел за себя то преимущество, что был доступен массе. Но он не был обработан для литературных целей и безусловно беден словами для научных понятий. При том для людей, привыкших к языку старому, он ка-

—559—

зался грубым. С искусственным языком дело обстояло иначе. Даже в самые тёмные времена он не переставал быть языком литературы и обладал огромным запасом слов, который всегда мог быть пополняем из неисчерпаемых источников древней письменности. Он не был, конечно, общепонятным языком. Но люди, которые несли домой просвещение и науку, были людьми научно образованными, воспитавшимися на древней литературе. Для них этот язык не представлял затруднений, и они воспользовались им. Национальное освободительное движение 1821–28 г. не изменило этого направления, а укрепило его. Если в западной Европе греческая древность производила очарование, то ещё в большей степени она это делала дома. Искусственный язык с основанием греческого королевства сразу получил множество могучих средств для укрепления господства за собой.

Так возникло греческое двуязычие, а с ним τὸ ὑλῶστικὸν ζήτημα, который волнует не только всех греков, но горячо обсуждается и вне пределов Греции. Ненормальность такого положения не могла не вызывать противодействия: народный язык должен был рваться в литературу в течение всего 19-го века. Любопытно, что движение в пользу его зародилось в местностях, не испытавших турецкого ига, — на Ионических

островах. Во главе этого движения по всей справедливости должен быть поставлен Дионисий Соломос из Занте с целой плеядой других талантливых писателей и теоретиков народного языка. Не мало было израсходовано чернил в полемике двух враждовавших партий. Дело не ограничилось чернилами. Как известно, в последнее время была пролита даже кровь. Разумею скорбные события, разыгравшиеся по поводу переложения Нового Завета на понятный народу язык¹⁴⁸⁹.

—560—

Тот факт, что *καθαρεύουσα* так упорно отстаивает своё существование, заставляет предполагать наличность серьёз-

—561—

ных оснований в его пользу у его защитников. Проф. Крумбахер делает обзор этих аргументов. Одно из таких главных оснований указывается в крупных недо-

—562—

статках народного языка, в его неспособности заменить *καθαρεύουσα*. Язык этот груб, неправилен, беден, изобилует иностранными словами и страдает отсутствием однообразия.

Обвинение в грубости покоится на ошибочном идеализировании языка классической литературы. Произведения этой литературы прекрасны и всегда останутся таковыми, но язык не может замирать в одних и тех же формах и вечно меняется. К сожалению этот предрассудок распространён не только среди греческих защитников *καθαρεύουσα*: один известный Боннский филолог выходил из себя при виде того, как в новогреческом языке предлог *ἀπό* стал управлять винительным падежом вместо родительного.

Упрёк в неправильности предъявляется народному языку по тому же недоразумению. Этот язык неправилен потому, что не подчиняется аттическим шаблонам, что его орфография не скована цепью параграфов. Но живой язык не может иметь неправильных форм в смысле греческих пуристов. Здесь *cum grano salis* находит приложение известная максима Гегеля: „всё действительное разумно“. Как скоро форма принята большинством, она уже тем самым приобретает право гражданства. Выдерживая точку зрения защитников

καθαρεύουσα, пришлось бы признать итальянский, французский и испанский языки

—563—

сплошным преступлением против латинского языка. Рассуждать так значит на место жизни ставить неподвижное оцепенение смерти и допускать, что греческий народ со времени Платона и Аристотеля не жил, не работал, не думал.

Указание на бедность народного языка имеет основание. Но эта бедность присуща каждому языку, пока он служит только нуждам повседневной жизни. Но раз он призывается на высшее служение, в нём быстро происходит приспособление к новым требованиям, как это показывает пример языков славянских, особенно русского и чешского.

Высказываются далее жалобы на то, что народный язык переполнен иностранными словами. Проф. Крумбахер по этому поводу совершенно верно замечает, что жизнеспособный язык не боится иностранных слов; он сам без содействия полиции языка производит самоочищение, и не страдает от них так же, как не страдает от бактерий здоровый организм. Накопление иностранных слов в греческом языке вызывалось сменой различных культурных, политических, религиозных и торговых отношений. Вычёркивать эти слова — значит вычёркивать строки из истории народа. Большинство из них имеет такое значение, какое не может быть замещено эквивалентом. Для примера проф. Крумбахер приводит слово *tò touφέκι*. Это было оружие храбрых клефтов, дикая независимость которых не была сломлена никогда. С этим оружием боролись греки, поднятые Россией в 1770 году. С тужеки греки завоевали свою свободу в 19 веке. В народных песнях слово встречается чуть не в каждой строфе. Между тем греческие педанты выкопали для замещения его старое *ὄπλον*, которое означает оружие вообще. Изгонять слова, подобные *τουφέκι*, равносильно попытке удалить из немецкого языка заимствованные слова: Pferd, Fenster, Steppe, Grenze, Offizier...

Самый серьёзный упрёк, который может быть предъявлен к народному языку, это отсутствие в нём однообразия: он состоит из множества различных диалектов. Но, во-первых, не следует

преувеличивать. Кто путешествовал по Турции и Греции, тот знает, что во всех

—564—

больших городах, каковы Константинополь, Смирна, Афины и т. д., говорят на сравнительно однообразном языке, и всякий, знающий греческий язык, не встретит ни малейшего затруднения, хотя бы он не знал местных наречий. Затем различия греческих диалектов касаются большей частью слов. Но эти различия, как известно, существуют и в странах, которые давно сделали народный язык языком литературным, напр. в Германии. Разнообразие иногда идёт очень далеко и однако ничему не вредит. Напр. сливки южный немец называет *Rahm*, северный — *Sahne*, австрийский *Obers*, русский *Schmant* и т. д. Все эти различия не только не вредят единству языка, а напротив очень полезны, ибо они дают возможность лучше оттенять выражения. Притом самое главное и наиболее бросающееся в глаза различие наречий заключается не в разнице окончаний и слов, а в неодинаковости выговора.

Покончив с возражениями против народного языка, проф. Крумбахер обращается к оценке аргументов в пользу *καθαρεύουσα*. Значительнейший из этих аргументов исторический. Он изложен выше. Но история только объясняет существование диглоссии, а не обязывает удерживать её. — Далее указывается на то, что *καθαρεύουσα* может выражать всё и понятен всем грекам. Но и то и другое справедливо только относительно. Для выражения более тонких оттенков *καθαρεύουσα* часто оказывается несостоятельным. Понимают его только те, кто прошёл среднюю школу или частным образом подготавливался к тому. В этом отношении он занимает положение, в каком была латынь в средневековых школах Италии. — Затем ссылаются на тот факт, что благодаря консервативному характеру теперешнего литературного языка греки в состоянии без затруднения понимать древнюю литературу. Тут есть доля правды. Но проф. Крумбахер замечал, что даже греческие университетские студенты, благодаря изменению значения слов во времени, становятся жертвой недоразумения. — Утверждают ещё, что *καθαρεύουσα*

понятен учёным всех стран и может быть поэтому универсальным языком. Но это оптимистическое воззрение разрушается опытом. Что обо всех учёных не может быть речи, это признаёт каждый, кому известно, как основательно исчезает гре-

—565—

ческий язык из памяти большинства учёных в Германии, Франции, Италии и т. д. Даже к филологам-классикам это смелое утверждение приложимо только отчасти. Можно наблюдать, что даже филологи в виду изменения значения старых слов понимают новогреческие газеты и журналы весьма недостаточно.

Но если бы даже *καθαρεύουσα* был понятен более обширным слоям населения, этим он выигрывал бы немного. Задача литературного языка не исчерпывается тем, что он есть орудие передачи известного содержания. К жизнеспособному языку предъявляются требования более высокие. Его должны не только понимать, но и чувствовать. *Καθαρεύουσα* этим требованиям удовлетворить не может. Его не всасывают с молоком матери, его не усвоят во время детских игр; он не связывается с желаниями, страстными порывами и надеждами. Это бумажный язык в худшем значении этого слова. Он подчиняет себе ход мысли и деликатные движения чувства вместо того, чтобы подчиняться им. Стремление вдохнуть жизнь в искусственно гальванизированный язык есть Сизифова работа. Для не знающих греческого языка автор в пример того, чего добиваются греки, приводит комическую операцию превращения первых строк марсельезы в латынь:

Allons enfants de la patrie,
Ambulemus infantes de illa patria
Le jour de gloire est arrivée
Illud diurnum de gloria est adripatum.

В заключение защитники *καθαρεύουσα* приводят общее соображение против иностранцев, которые вмешиваются в вопрос о языке. Последние должны понять, что целый народ заблуждаться не может. Что все греки хотят *καθαρεύουσα*, есть лучшее доказательство того, что он является самым

подходящим литературным языком для Греции. Но этот аргумент не столь силён, как думают защитники *ιαθαρεύουσα*, ибо история представляет не мало примеров того, как целые народы были одержимы заблуждениями, которые они потом сами отвергли, по вопросам политическим, религиозным, художественным и литературным. Здесь автор между прочим ссылается на поло-

—566—

жение дел в России. До 18-го века в России все писали на мёртвом полу-славянском языке. С 18-го века он был покинут и только с этого времени русская литература стала делать крупные успехи. Без этого переворота не были бы мыслимы Пушкин, Тургенев, Достоевский, Толстой, Чехов и Горький.

Архаизмом своих форм *ιαθαρεύουσα* действует на душу деморализующим образом. Он вызывает у грека удовольствие подобное тому, какое испытывает хорошо начитанный латинист при встрече с красивым стихом Вергилия. Было бы несправедливо отрицать всякую ценность формы, которая оказывает такое действие на образованного человека. Но вред перевешивает пользу. Если высокий стиль какой-нибудь трагедии может услаждать нас в течение нескольких часов и вызывать у нас торжественное настроение, то он стал бы невыносим, если бы встречался повсюду. А в Греции *ιαθαρεύουσα* преследует человека от колыбели до могилы. И если здесь многие читатели и писатели привыкают к омертвевшим формам, то эта привычка покупается дорогой ценой: мысль работает не так дельно, чувство лишается естественности, выражение теряет точность. Двойственность форм языка образует в душе дуализм: естественная, простая мысль и чувство живут рядом с неестественными. И этому дуализму никогда не суждено прекратиться вопреки довольно распространённому среди греков убеждению, что со временем *ιαθαρεύουσα* и народный язык сольются в один, что неклассические слова и формы последнего будут вытеснены и замещены эквивалентами языка классического. Как велико раздвоение, это приверженцам *ιαθαρεύουσα* остаётся, кажется, неясным. Без дальнейших рассуждений они заменяют слова и

формы народного языка словами и формами языка древнего, но при этом забывают, что такие эквиваленты никогда не покрывают друг друга. Нет нужды говорить о частных случаях, когда новогреческое или иностранное современное слово заменяется таким, которое имеет не одинаковое, а только похожее значение. Разница идёт гораздо дальше; она обнимает, если приложить субъективный психологический масштаб, громадное большинство всех с виду однозначных слов и форм

–567–

нового и древнего языков. Рассматриваемые изолированно И объективно слова, как *veró* и *ῥῶρ*, *κρασί* и *οἶνος*, *φοβερίζω* и *ἀπειλῶ*, *ἔστι* и *οὕτως* имеют одинаковое значение. Но в конкретной связи предложения и для субъективного чувства читателя или слушателя слова эти не эквивалентны. *Wein*, *Brot* у немца вызывают не тоже представление, как *vin*, *rain* у француза. Старые слова и формы *καθαρεύουσα* относятся к словам и формам естественного языка, как в фотографии смазанные снимки с выдержкой к ясным и резким моментальным снимкам.

Господство *καθαρεύουσα* даёт себя знать печальными результатами не только в области литературы. От него страдает школьное образование. Изучение трудной старой грамматики поглощает массу времени и оттесняет все другие предметы на задний план. Благодаря усиленному изучению мифологии, истории и других предметов, связанных с главным предметом – древним языком, духовная деятельность учащихся получает характер пассивный. В области суда и администрации – судебные приговоры, нотариальные акты и другие документы остаются для народа непонятными. В военном деле старый язык может вести прямо к несчастьям. Автор рассказывает случай на море во время шторма, когда растерявшиеся матросы перестали понимать команду на старом языке. Несчастье было избегнуто только потому, что один старик, не потерявший присутствия духа, отдал команду на языке народном. – В религиозной жизни влияние *καθαρεύουσα* также губительно: народ не понимает проповеди. – Через *καθαρεύουσα*, наконец, страдает всё дело нации. В турецких вилайетах с

смешанным населением все – армяне, болгары, сербы, румыны ведут успешно пропаганду, а греки с своим непонятным простому народу языком упускают из рук влияние.

Господство *καθαρεύουσα*, наконец, объясняет страшное бесплодие новогреческой литературы. Нельзя указать ни одного крупного художественного произведения, написанного на *καθαρεύουσα*. Сами греки не отрицают того факта, что в Греции очень мало книг для чтения. Проф. Крумбахер идёт до утверждения, что и в более отдалённые времена, в течение последних двух тысяч лет греки не дали,

—568—

за немногими исключениями, ничего крупного именно вследствие крайней приверженности к старым формам, господства рутины и веры в силу шаблона.

В новейшее время, к счастью, наблюдается поворот к лучшему. Движение в пользу народного языка, которое раньше ограничивалось Ионическими островами, распространяется по всей Греции. Центр его теперь Афины. Благодаря работам Психари, народный язык в последние 20 лет сильнее и самоувереннее проникает в литературу. Можно назвать достаточно писателей, которые дали талантливые произведения в прозе и стихах. У сторонников реформы есть свои журналы.

Лучшее доказательство того, что уяснение истины делает успехи, представляет факт, что сторонники *καθαρεύουσα* начинают подливать воду в своё классическое вино. Большинство теперь отказывается от строгого архаизма в том виде, как он царил несколько десятков лет назад. Образованные греки, может быть, даже убеждены, что ещё сто лет назад надо было послушаться Кораи и принять народный язык, но их удерживает опасение радикального переворота. Они думают выйти из затруднения путём компромисса (*συμβιβασμός*) и делают живому языку уступки как в словаре, тако и в грамматике. С другой стороны знаменательно, что даже такой радикальный пропагандист народного языка, как Психари, имеет в Греции значительное число сторонников. Психари требует безусловной замены *καθαρεύουσα* народным языком и

устанавливает для последнего драконовские законы. Психари без сомнения впал в односторонность. Его методы приложимы для создания литературного языка среди народа некультурного, который впервые нуждается в этом языке, но не там, где, как в Греции, народ имеет большое литературное прошлое. Грамматический терроризм Психари только испугал публику. Но всё же Психари ближе к истине, чем его противники. В основу реформы во всяком случае должен быть положен народный язык. Существующие в живом языке различия могут быть сглажены принятием какого-нибудь одного наречия, напр. Афинского. При этом конечно окажутся неизбежными уступки традиции. Останутся все старые слова, которые давно вошли в

—569—

литературный язык, тесно срослись с литературными обычаями и не имеют эквивалентов в народном языке. Уступки также могут быть сделаны в фонетике и морфологии. Как общее правило, которое должно определять границы уступок в морфологии, фонетике и словаре, должно быть усвоено следующее положение: принимать только абсолютно необходимое, только то, для чего средства естественного языка недостаточны. Никаких слов и форм только потому, что они древние! Спасение не в *καθαρεύουσα* с уступками народному языку, а в народном языке, смягчённом традицией. Постройку надо возводить снизу вверх, а не сверху вниз.

Тактика реформы должна заключаться в том, чтобы сначала занять области изящной литературы, овладеть поэзией, где народный язык уже давно и успешно применяется, а также прозой — рассказами, повестями, романами, драматическими произведениями, литературными и эстетическими статьями. Дело реформы могло бы много выиграть, если бы явился новогреческий Данте. Многие полагают даже, что без него реформа не может быть проведена. Но это заключение противоречит истории. Новый русский язык напр. был создан не Данте, а рядом обыкновенных писателей. Да притом и ходячие фразы о создании итальянского языка Данте должны быть принимаемы *cum grano salis*: дело Данте начало делаться гораздо раньше его. — Содействие церкви и государства,

единодушная работа писателей могли бы сильно двинуть реформу вперёд в течение нескольких десятилетий. Без этой реформы Греция останется переживанием древней культуры и в стороне от современного культурного движения.

И. Андреев

Сахаров Н.Н., диак. Библиография I. V. Новости немецкой богословской литературы // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 570–587 (4-я пагин.)

–570–

Reinhold Seeberg. Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart. (VI+392) Leipzig. 1903.

Появившаяся в июне прошлого 1903 года книга Рейнгольда Зееберга, профессора Богословия Берлинского Университета, „Церковь в Германии в 19 столетии“, насколько нам известно, прошла у нас в России незамеченной: между тем на своей родине она имела выдающийся и вполне заслуженный успех. В вызванной ей литературной полемике не было, конечно, недостатка во враждебных отзывах, что вполне естественно в Германии при многочисленных враждующих между собой богословских и церковных партиях; нельзя, напр., удивляться, что в лагере старо-лютеран книга нашла недружелюбный приём; в особенности не могло им понравиться восхваление автором церковной унии и политики Бисмарка¹⁴⁹⁰. Но даже литературные враги Зееберга единодушно признают высокие научные достоинства книги, и общий вывод рецензентов

–571–

сводится к тому, что она является одним из лучших очерков истории протестантизма за прошлый 19 век¹⁴⁹¹.

Строго говоря, книга не составляет последней новости немецкой церковно-исторической литературы, так как представляет лишь четвёртое издание появившейся к началу нынешнего столетия книжки Зееберга „An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts“. Leipzig, 1900 („На пороге 20 столетия“), но в виду того, что в этом издании она совершенно вновь переработана, значительно расширена и получила новое заглавие, – её можно считать особым сочинением, – как рассматривает её, по-видимому, и сам автор (см. Vorwort).

При составлении книги автором руководили две главных цели, которые и обусловили характер его труда. Прежде всего

он излагает историю 19 века не саму по себе, а в отношении её к современной духовной жизни Германии; он выясняет, каким образом явились современные богословские, церковные и религиозные запросы народа, что сделано протестантством и что остаётся сделать; история, таким образом, играет у него второстепенную роль; на первый план выдвигается цель утилитарная, так сказать, церковно-политическая. Отсюда из всего объёма церковной истории 19 века он выбирает лишь важнейшие моменты, сохранившие доселе своё значение; всё временное, случайное, не подходящее к его главной цели, не нашло место в книге Зееберга; но и избранные исторические моменты он подвергает строгой критике с точки зрения их значения для современности, отмечая достоинства или ошибки и крайности различных духовных течений, церковных партий и учреждений 19 века и указывая, чему нужно следовать и чего избегать современному протестанту. Далее автор предназначает свою книгу не для богословов только, но для самого широкого круга читателей и потому истории церкви даёт самое широкое освещение, ставя её в связь с разнообразными духовными и материальными течениями рассматриваемой эпохи.

–572–

Прежде чем перейти к более детальному рассмотрению книги Зееберга, позволим себе несколько слов относительно заглавия: оно кажется нам очень характерным для современного немецкого протестантского богослова. Если говорится „Церковь в России“ или „Русская Церковь“, то для всех ясно, что идёт речь о православии, так как неправославный элемент в нашем отечестве слишком незначителен; но слова „Церковь в Германии“ или „Немецкая Церковь“ требуют пояснения. Германия в религиозном отношении делится на две главных части, и если протестантство в численном отношении сильнее католичества (3:2), то последнее значительно превосходит своего соперника в отношении организации, и потому можно сказать, что в Германии две равносильных Церкви. Зееберг трактует исключительно о протестантстве, уделяя католичеству лишь

несколько строк (две главы из 30), и мы едва ли ошибёмся, если скажем, что в этом горделивом признании протестантства „Церковью Германии“, „Kirche Deutschlands“ выразилось свойственное многим немецким протестантским богословам преувеличенное мнение о силе протестантства в Германии и пренебрежительное отношение к католичеству.

* * *

Девятнадцатый век в отношении религиозного развития германского народа проф. Зееберг делит на две эпохи, почти равные по времени, но далеко не равные по важности с его точки зрения, т. е. по значению их для современного состояния протестантства. Первая эпоха характеризуется борьбой с рационализмом¹⁴⁹² 18 века, достигшим к началу 19 столетия своего крайнего развития и вместе с тем доказавшим свою несостоятельность. Разбив средневековое мировоззрение, он не дал ничего позитивного вместо него и уже к концу 18 века пробуждается стремление к новым жизненным началам на христианской основе. В этой борьбе с рационализмом принимают участие все лучшие духовные силы конца 18-го и

–573–

первой половины 19-го века. Уже классики во главе с Шиллером, Гёте и Гердером своими религиозными воззрениями, – хотя и отличными от христианства, – готовят почву для переворота в сторону веры. К ним присоединяются романтики, заслуга которых состоит главным образом в том, что они пробудили интерес к истории, преимущественно средневековой. Несравненно более значения для религии и Церкви имел Шлейермахер; на нём автор долго останавливается (стр. 37–52 и 79–96), подробно исследуя его жизнь и деятельность, излагая его учение о религии, как чувстве, о нравственности, как внутреннем усовершенствовании человека, об отношении Церкви к государству, о богословии и пр. К указанным факторам присоединяются политические события. Освободительные войны пробуждают патриотизм, интерес к истории, к лучшим временам германского народа и наряду с этим, – как это часто бывает в подобные исторические моменты, – усиливается религиозное чувство в народе, пиетизм

вновь расцветает, но на этот раз уже не в противовес ортодоксии, как прежде, а в тесном союзе с ней. В богословской науке выступают свежие силы, борющиеся за реставрацию Церкви и жизни. В 1817 г. торжественно празднуется юбилей реформации. Гармс (Claus Harms) выступает в Киле с своими тезисами против религии разума, возникают и успешно развиваются новые органы печати, направленные против рационализма, как, напр., Баварский „Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt и в особенности Берлинская Kirchenzeitung, редактируемая энергичным Hengstenberg'ом – и ведущая успешную полемику с рационалистической Allgemeine Kirchenzeitung. В науке рационализм вскоре теряет всякий кредит после известного научного спора между Röhr'ом и Hase (1834–37), в университетах он также постепенно вытесняется, уступая своё место новому течению; образуются христианские студенческие фереины, религиозные конференции пасторов и т. д. В области церковно-практической тесно связана с новым религиозным движением уния 1817-го года. Автор горячо приветствует это важное событие в истории протестантства, но находит, что момент для него выбран был неудачно. Основатель унии, король Фридрих Вильгельм III,

–574–

думал, что начавшееся религиозное движение, равно охватившее все слои общества, поможет ему в осуществлении его давнишней мечты, – объединить лютеран и реформатов в одну евангелическую Церковь; но он не рассчитал, что тоже движение было и невыгодно для унии, так как одновременно с оживлением религиозного чувства возродился и дух сектантства. Отсюда – неудача унии и, в частности, фиаско новых агенд, и хотя унии удалось впоследствии утвердиться в большей части Германии, но одолеть окончательно сепаратистские стремления отдельных протестантских групп ей едва ли когда-нибудь удастся. – Обращаясь далее к католичеству, автор говорит, что оно, благодаря своей особенной организации, конечно, не так резко подчиняется духу времени, как протестантство, но и оно не избежало характеризующего 19 век переворота. Рационализм нанёс

католической Церкви более серьёзный ущерб, чем протестантской; по крайней мере, внешние блага он навсегда отнял у неё. Но тем искусней воспользовалась она наступившим антирационалистическим движением – во славу святого престола. Все факторы, обусловившие это движение, были прекрасно использованы для возвышения упавшего авторитета Рима. На место спасительной реставрации, вызванной в протестантстве указанным движением, – в католичестве наступила реакция; ультрамонтанизм вновь поднимает голову; иезуиты забирают власть в свои руки; романтизм и мистицизм господствуют над умами; одним словом, – замечается поворот назад к средним векам. – Этими краткими замечаниями о католичестве автор и ограничивается.

Прежде чем перейти далее к образовавшимся в половине прошлого века протестантским богословским направлениям, автор подробно останавливается на Канте, Гегеле и Шеллинге, – этих властителей умов 19 века, имевших наравне с Гёте и Шлейермахером такое могущественное влияние на всё мировоззрение современного протестантства. Преимущественно автор разбирает „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ Канта, Гегелевские „Vorlesungen über Religionsphilosophie“ и Шеллинговские „Vorlesungen über Philosophie der Mythologie“ и „über die Philosophie der Offenbarung“, – сочинения, в которых высказалось отно-

–575–

шение философов к христианству и в которых скрываются зачатки последующих протестантских богословских систем. – Обзор церковной истории первой половины 19 века автор заканчивает выяснением создавшихся к концу этой эпохи богословских направлений. Пиетизм, Кантовская теория познания, Шлейермахерский взгляд на Богословие, как на практическую науку и другие факторы, действовавшие в это время, преимущественно же присвоение народом себе права самостоятельного участия в церковной жизни, подобно тому, как это случилось в области политической, – всё это должно было радикально изменить положение Богословия: оно должно было потерять своё прежнее господствующее, законодательное

значение по отношению к Церкви и получило вместо этого более скромную задачу, – исторического исследования, констатирования того, что происходило и что происходит. Пользуясь новыми научными методами и материалами, богословы стремятся установить истины христианства, как они проявились в истории. При этом открывалось обширное поле для исторической критики, и не мудрено, что там и сям дело доходило до серьёзных столкновений между Богословием и Церковью. При данных условиях Богословие могло развиваться в трёх различных направлениях: или стараться примирить старую веру (der alte Glaube) с новыми веяниями, или оставить её во всей неприкосновенности, или, наконец, отказаться от всякой возможности примирения. Первым путём шли Гегель. Шеллинг и преимущественно Шлейермахер, создавшие так называемое „посредническое Богословие“ (Vermittelungstheologie), имевшее большое влияние в прошлом веке: в области экзегетики к этому направлению принадлежали: de Wette, Lücke, Bleek, Umbreit, Winer, в области истории: Neander, Gieseler, Ullmann, в области догматики: Daub, Twisten, Nitzsch, Marheineke. Второй путь привёл к так называемому Repristination, т. е. возвращению к Богословию 17 столетия со всеми его вопросами и проблемами, формами и формулами; Hengstenberg, Hävernicks, Hahn, Sartorius, Guericke, Rudelbach были выдающимися представителями этой группы. Наконец, последний путь ознаменовался Богословием Людвига Фейербаха, Давида Штрауса и Фердинанда Баура.

* * *

–576–

Первая половина 19 века исполнила лежавшую на ней задачу; рационализм был сломлен, уступив своё место позитивной вере; но каким образом устроить церковную и государственную жизнь сообразно с новыми веяниями, – этот существенный вопрос был поставлен, но не решён; установить новые жизненные формы суждено было второй половине века. Что же сделано в эту эпоху и что остаётся сделать.

Прежде чем проследить жизнь Церкви во вторую половину 19 века, автор рисует общую картину положения Германии в это

время. Мы постараемся в возможно кратких чертах проследить его мысли. Если первая половина прошлого столетия была эпохой реставрации и революции, то во второй половине господствующими явлениями были великие войны, результатом которых было возвышение Германии и создание Германской Империи. На первый план выступают политические интересы и стремление к практическим успехам и выгодам; создаётся либерализм в смысле восстановления свободы и прав народа и общества; парламентаризм, суд присяжных, самоуправление общин, округов и провинций, ферейны, свободная пресса, свободное слово, вот последствия нового положения вещей, имеющие громадное влияние и на церковную жизнь. С благоговением автор останавливается на деятельности Бисмарка, излагая его религиозные взгляды, которые были общи многим его современникам и почитателям и которые можно охарактеризовать двумя словами: реализм и практицизм. В области философии после крайнего увлечения гегелианизмом наступило более трезвое, осторожное направление, – позитивизм; философия ограничивается теорией познания и психологией, становится критической и эмпирической, антиметафизической и исторической; Огюст Конт, Стюарт Милль и в особенности Герберт Спенсер с многочисленными последователями в Германии являются представителями этого направления; здесь же автор упоминает „эмпирио-критицистическую философию“ Авенариуса, новокантианцев, идеалиста Лотце, а также „практический материализм“, который он считает опаснейшим врагом нашего времени, так как из него исходят враждебные Церкви и государству течения; наконец – философию

–577–

„хронического самоубийства“ Шопенгауера и Гартмана и эгоистическую философию Ницше. – В научной области практически-реалистический дух времени сказался господством экономических, исторических и в особенности естественных наук (дарвинизм); в области литературы и искусства появляется так называемое „модное“ направление, состоящее в стремлении возможно точнее изобразить психологическую и

социальную жизнь, вернее передать краски и формы действительности (Достоевский, Толстой, Ибсен и пр.; Боклин, Менцель и пр.). Необычайное развитие путей обобщения, прессы, школы, популярных чтений и пр. способствовало быстрому проникновению знаний в народные массы, и новые веяния скоро становятся общим достоянием.

Нельзя сказать, чтобы эти веяния были на пользу Церкви; напротив, господствующий практически-материалистический дух века отдалил народ от христианства; повсюду широкой струёй разлился религиозный индифферентизм, крайне затрудняющий и осложняющий работу Церкви. Современных христиан автор делит на следующие группы: 1) negative Christen, „отрицательные христиане“, отвергающие христианство, но не равнодушные к нему, а потому ещё не потерявшие всякой связи с ним; 2) erhabene Christen, „возвышенные христиане“, давно отвергшие все позитивные формы религии, – для этого они слишком возвышены, – но готовые соблюдать внешним образом „древние священные символы“; 3) rationalistische Christen, рационалисты, – тип, распространённый преимущественно в среднем сословии; они ничего не имеют против христианства, но значение Церкви для них непонятно; в их среде главным образом господствует социал-демократический принцип: „религия есть частное дело“ (Religion ist Privatsache); 4) christliche Idealisten, христиане-идеалисты, преимущественно образованные классы, в которых живёт ещё мировоззрение древних мыслителей – Гёте и романтиков, Канта и Гегеля; в них силён интерес к Церкви и Богословию, но нет твёрдых убеждений; они могут быть, смотря по обстоятельствам, и за позитивные церковные формы и против них, и верующими, и неверующими, и Шлейермахерцами, и Гегелианами, и Либералами, и Ричлианами и пр.; 5) приверженцы внеш-

–578–

ней ортодоксии и церковности, строго исповедующие веру отцов, живущие силой привычки и традиции; 6) orthodoxe Pietisten, ортодоксалы-пиетисты, характерное для 19 века соединение ортодоксии и пиетизма; так называемые Gemeinschaftsleute, другая группа пиетистов, отрицающая

Церковь; наконец, 7) *Kirchlich – gläubige*, церковно-верующие, искренно верующие, признающие все церковные установления. К перечисленным группам автор причисляет ещё 8) *Unbewusste Christen*, бессознательных христиан, для которых учение Церкви остаётся непонятным или безразличным, но в которых сильно „стремление к жизни с Богом“. В общем пред автором предносится печальная картина современного состояния общества и он призывает Церковь к энергичной деятельности, причём лучшими орудиями борьбы с неверием и индифферентизмом признаёт проповедь, жизненную, убеждённую, приспособленную к требованиям времени, и школу, преобразованную в смысле более целесообразной постановки преподавания религии.

Далее автор переходит к вопросу о церковном управлении за рассматриваемый период. Сороковые годы, произведшие переворот в государственной жизни, не могли не повлиять и на жизнь церковную. Идея самоуправления в области церковной приобретает более и более сторонников; но до мысли о полном отделении церкви от государства общество ещё не созрело: на дороге стоит традиционное понятие о тесной связи между ними и идея *summepiscopatus* (*summus episcopus*), верховного главенства над Церковью правителя страны. Постоянное взаимодействие этих двух моментов характеризует историю данного вопроса в современном протестантстве. Идея церковной самостоятельности осуществляется медленно и скачками. В 1850 году учреждается в Берлине Верховный Церковный Совет (*Oberkirchenrat*), который, будучи независим от министерств, является непосредственным выразителем церковной власти Императора. При Вильгельме I (с 1858 г.) вводится синодальное управление, причём дело тянулось целых двадцать лет (до 1876 г.) и далеко не удовлетворило либеральную часть общества. В 80-х годах вопрос о церковной самостоятельности снова был поставлен на оче-

–579–

редь. Тяжёлые условия времени призывали протестантскую Церковь к самой энергичной деятельности: с одной стороны, отчуждение от Церкви народных масс, быстро растущее

неверие образованных классов, развитие либерально-еврейской прессы; с другой стороны, победа католичества в вопросе о „Майских законах“, успехи Штёккера в области социальной, позитивное настроение в придворных кругах. Защитники протестантских церковных интересов требовали независимости церковного законодательства от министерств и ландтагов, устранения посредствующих элементов между правителем страны и Верховным Церковным Советом, предоставления Церкви права замещения церковных должностей и права голоса при замещении богословских кафедр в университетах. Но эти требования остались безрезультатны. Политика нынешнего Императора, при всей его заинтересованности религиозными и церковными вопросами, также не изменила дела. И вообще при данных условиях трудно рассчитывать на скорое осуществление выдвинутых нашим временем вопросов – об устранении принципа „местных церквей“ (Landeskirchen), об основании единой евангелической Церкви и о полном отделении Церкви от государства. Протестантство переживает переходное время: оно перестало быть государственной Церковью (Staatskirche), но ещё не сделалась и „народной Церковью“ (Volkskirche).

Определив задачи будущего в отношении церковного управления, автор переходит к внутренним церковным вопросам и прежде всего затрагивает больной пункт современного протестантства, – вопрос об обязательности вероисповедных формул (Bekennnissfrage). В 60-х годах основался так наз. „протестантский фереин“ (Protestantenverein); причиной возникновения этого нового религиозного общества было массовое отчуждение от Церкви молодого поколения. – Руководители общества, находившиеся под влиянием идей древнего рационализма, винили в этом духовенство и существующие церковные установления. Был отвергнут целый ряд догматов и традиций, которые, как им казалось, лежали на пути к сближению молодёжи с Церковью. Однако этим делу не помогли: фереину не доставало позитивной программы и позитивных руководителей

–580–

и с ослаблением за последние два десятилетия либерального богословия, для которого он был центром, он стал распадаться. Но он вызвал вопрос о значении и обязательности в протестантстве вероисповедных правил и установлений. До сих пор в этом вопросе господствовала полнейшая неопределённость и нерешительность: крайняя строгость сменялась полным равнодушием и наоборот. Так дело продолжаться не может, но в настоящее время нет данных для решения его, и автор причисляет и его к задачам будущего, прибавляя лишь от себя, что решение должно совершиться на почве догматической и догматико-исторической и быть просто и понятно среднему человеку. Между тем нельзя откладывать этого вопроса в дальний ящик уже потому, что за последнее время быстро усиливается в Германии сектантская пропаганда (методизм, баптизм, ирвингианство).

Следующие главы посвящены характеристике богословской науки за рассматриваемый период. В догматическом богословии автор различает три группы: позитивное Богословие (positive Theologie), усвоившее идею Шлейермахера, что догматика есть историческая наука, выясняющая неизменное церковное вероучение, сообразно с понятиями современной общины и независимо от философии; во главе этого направления стоят Th. Kliefoth, F. Vilmar и F. Philippi; сюда же относится и так наз. „библицизм“ (Biblicismus) во главе с J. Веск'ом, давший толчок к исследованию Библии. Далее, либеральная группа (liberale Theologie), представителями которой являются А. Biedermann, А. Schweizer, R. Lipsius и О. Pfleiderer; её программа совпадает с программой „протестантского ферейна“: безусловное признание результатов библейской критики, примирение христианства с культурой, историческое объяснение Откровения, понятие о догматах, как общих спекулятивных истинах. Наконец, „посредническое Богословие“ (Vermittlungstheologie), признающее древне-церковное вероучение, но вместе с тем старающееся выяснить и обосновать его новейшими научными и культурными данными. Автор весьма симпатизирует этому направлению и доказывает его благотворное значение для

Церкви и жизни. Между представителями его он отмечает R. Rothe, I. Dorner, I. Müller, I. Lange, M. Schneckenburger, Toluck, –581–

I. Köstlin, W. Beysahlag; органами этой группы являются „Studien und Kritiken“, „Jahrbücher für deutsche Theologie“ и „Die Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“. К Vermittlungstheologie близко примыкает Эрлангенская богословская школа, Богословие лютеран, центром которого был университет в Эрлангене, а также в Дерпте. Характерными пунктами программы этой школы являются следующие: признание лютеранского веро-и-нравоучения, принципиальное отрицание авторитета догматики 17 века, субъективный исходный пункт в догматике (Erfahrung – опыт и Gewissheit – уверенность), научное доказательство веры, как целого, взгляд на Св. Писание, как на историю домостроительства нашего спасения и пр. Вождями школы были I. Hofmann, G. Thomasius и F. Frank в Эрлангене, Chr. Luthardt, Fr. Kahnis и F. Delitzsch в Лейпциге. – Последней фазой в развитии систематического богословия является школа Ричля. После Шлейермахера это – наиболее влиятельный богослов 19 века; влияние его объясняется тем, что в своей системе он объединил в переработанном виде все важнейшие течения богословской мысли этого века: Шлейермахер, Баур, Гофман оставили в его мировоззрении свои следы, соединяясь вместе с тем с новейшими культурными веяниями; сюда же следует прибавить выдающиеся личные и учёные достоинства основателя школы. Цель Ричля – выяснить христианскую религию, как целое, из новозаветного Откровения; для этой цели Новый Завет должен быть интерпретирован на основании ветхозаветных пророчеств. Но религию, даваемую новозаветным Откровением, следует различать от богословских прибавок библейских авторов: лишь первая имеет для нас решающее значение. Вместе с Гофманом Ричль вводит в свою систему субъективный элемент, допуская, что Откровение лишь постольку является источником христианской догматики, поскольку оно познаётся душой человека. Христова религия есть новая жизнь, даруемая нам Божественным Откровением через Христа и состоящая в

общении с Богом и сознании свободы и уверенности по отношению к миру. В центре догматики стоит Христос. Риичль и его последователи, отвечая на упрёки противников, энергично утвер-

—582—

ждают, что они признают Божество Христа; но о предсуществовании Его (Praeexistenz) и вочеловечении (Menschenwerdung) они умалчивают, говоря, что эти истины недоступны человеческому познанию (nicht erkennbar). Грех есть противоречие Богу, недостаток доверия к Нему и настроенность против Бога. Грех прощается Богом, как поступок, совершённый по неведению. Наказание за грех не зло, а сознание виновности. Спасение состоит в уничтожении этого сознания и т. д. Система Ричля в руках его новейших последователей подверглась значительному изменению. Его историцизм выработался здесь в теорию исторического развития. „Развитие“ (Entwicklung) есть основной закон истории религии, развитие и есть Откровение, – вот модная богословская проблема. В среде современных юных богословов распространяется убеждение, что богословие есть лишь история религии... Автор энергично восстаёт против крайностей либерального Богословия и утверждает, что для Церкви настоящего времени крайне необходимо, „современное позитивное Богословие“. Многим такое Богословие является немыслимым; *contradictio in adjecto*, – так как признание догматов и откровения исключает возможность свободного научного исследования. Но автор не соглашается с этим, ссылаясь на то, что признаётся же Божество Христа и это не мешает признающим оставаться на высоте современных научных познаний, и далее автор подробно излагает задачи нового, проектируемого им, богословского направления – *moderne positive Theologie*. При этом он не мог не коснуться злободневного вопроса о замещении университетских кафедр; его взгляд на дело состоит в следующем. Так как университет есть государственное учреждение, то решающее значение принадлежит государству; далее, цель преподавания Богословия в Университетах двоякая: развивать науку и готовить деятелей для

государства, общества и Церкви; согласно первой цели все научно-богословские направления данного времени должны иметь в университетах своих представителей, так как только при свободном соревновании научных направлений возможно движение науки вперёд; но согласно последней цели государство должно отдать предпочтение направлению, согласному с учением Церкви, причём для каждого бо-

—583—

гословского предмета в университете назначается профессор, принадлежащий к этому направлению.

Наряду с систематическим Богословием пышно расцвело в конце 19 века Богословие экзегетическое и историческое; объясняется это с одной стороны филологической точностью интерпретации, с другой — строгим применением правил исторического метода. Особенно большие успехи сделаны наукой в области новозаветной. Теперь, напр., мы можем с уверенностью утверждать, что Новый Завет в своих составных частях представляет подлинный первоисточник христианской истории. Возможно ли это было 50 лет тому назад? — По истории новозаветного текста можно указать имена: Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott и Hort, B. Weiss, v. Sodev, Meyer, Hofmann; над изучением жизни Спасителя трудились Keim, Schenkel, Renan, Beyschlag, Weiss, апостольский период исследовали Weizsäcker, Pfleiderer; из „Введений в Новый Завет“ можно указать труды B. Weiss'a и в особенности Th. Zahn'a. В области Ветхого Завета до сих пор господствует Wellhausen, выводящий историю Израиля и время написания её источников из общеисторических соображений и данных. Его „Prolegomena“ возбудили интерес к этой области и вызвали целый ряд исследователей: Delitsch, Köhler, König, Volck, Klostermann, Sellin, Orelli, Stade, Dillmann и мн. др. Не смотря однако на труды этих выдающихся учёных, предпринятая ими задача — понять ветхозаветную историю в её внешней и внутренней связи, — по мнению автора, не достигнута и принадлежит будущему; не одобряет он также и то, что исторические исследования отклонили интерес к богословскому усвоению Ветхого Завета, и он намечает пункты, по которым, по

его мнению, должны идти дальнейшие работы. – Сочинения по церковной истории за рассматриваемый период характеризуются обширнейшим и строго критическим изучением источников и стремлением ставить изучаемое явление в связь с общими условиями времени. Период средневековый исследован в трудах Rettberg, K. Müller, Deutsch, Mirbt и в особенности Hauck; период реформации – Köstlin, Dieckhoff, Pütt, Th. Harnack и др. Но всего более успехов сделало изучение истории древней Церкви и литературы, чему много помогло неожиданное расширение

–581–

источников, благодаря открытию таких сокровищ, как кодексы Sinaiticus, Syrus Curetonianus, Syrus Sinaiticus, комментарий Ефрема к Diatessaron Тациана, фрагменты Евангелия и Апокалипсиса Петра, учение 12 Апостолов, Апология Аристиды и мн. др. Caspari, Hilgenfeld, Lipsius, Lagarde, Lightfoot, Hort, Hatch, Harris, Robinson, Bonwetsch, Loofs, Krüger и др., но в особенности Th. Zahn и A. Harnack обогатили церковно-историческую науку капитальнейшими трудами. – В области истории догматов также немало внесли нового M. v. Engelhardt, A. Harnack, R. Seeberg; в области символики F. Kattenbusch, F. Loofs, K. Müller. Сравнительно слабо разработаны, по мнению автора, отделы средневековой, реформационный, а также 17-го и 18-го века, – над которыми и придётся потрудиться в будущем.

Охарактеризовав богословскую науку за рассматриваемое время и указав её задачи в будущем, автор переходит к рассмотрению практической жизни Церкви и видит в этой области одну из самых блестящих страниц истории протестантства. Общественная деятельность на почве христианской любви и благотворительности достигла небывалого развития и увенчалась грандиозными результатами. Прежде всего следует упомянуть о Внутренней Миссии (Innere Mission), цель которой, по словам её основателя Wichern'a (на церковном собрании в Виттенберге 1848 г.) состоит в том, чтобы оказывать духовную и материальную помощь тем христианам, которые почему-либо не могут быть спасены обычными

церковными средствами. Действуя в союзе с Церковью, Миссия быстро распространилась и окрепла, правда, не без борьбы с некоторыми враждебными элементами. Деятельность её можно выразить в следующих пунктах: 1) помощь духовным нуждам: церковно-строительные ферейны, библейские общества, народные библиотеки, евангелизация, организация рефератов, воскресные школы, миссия в городах, среди переселенцев, среди матросов; евангелические школьные ферейны, заботы о соблюдении народом святости воскресного дня, ферейны для развития христианского искусства и пр.; 2) помощь нравственным нуждам: дома спасения, воспитательные ферейны, ясли, дома убежища, приюты св. Магдалины, борьба против пьянства и безнравственности, рабочие колонии, ночлежные дома, юношеские и

—585—

девические ферейны, школы для хозяйства, приюты для гувернанток, учительниц, продавщиц, подмастерьев и пр.; 3) материальная помощь: уход за больными, помощь бедным, колонии для учащихся, попечение о слепых, глухонемых, калек, эпилептиков, сиротские дома, сберегательные кассы и пр.

В тех же слоях общества, в которых родилась и расцвела Внутренняя Миссия, развилась и Внешняя Миссия (Äussere Mission). Почти два столетия с начала реформации миссионерское дело не выходило из зачаточного состояния и только в начале прошлого века это дело стало подвигаться вперёд: в 1815 г. возникает Миссионерское Общество в Базеле, в 1824 г. — в Берлине, в 1828 — Рейнское, 1836 — Берлинское второе, Северогерманское и Дрезденское; но это были вначале частные общества, нередко встречавшие протест со стороны Церкви и лишь в последнее время они получили полное признание и пользуются общим сочувствием; их деятельность расширилась в особенности со времени приобретения Германией колоний в Восточной Африке. Одной из важнейших задач Миссии автор считает борьбу с социал-демократией, господствующей в настоящее время в немецком простонародье; главная опасность этой общественной язвы состоит не в критике современного строя, не в диких утопиях, выдаваемых

за идеалы, не в фанатизме и пропаганде, а в том, что социал-демократия толкает народ в тот практический материализм, который составляет самую серьёзную болезнь нашего времени и который подтачивает веру и нравственность. Автор горячо призывает общество к борьбе с этим злом; кой-что уже сделано, в особенности благодаря поднятому Stöcker'ом „христианско-социальному“ движению, но много ещё остаётся сделать. – Другой трудной проблемой нашего времени является женский вопрос. Идея женской эмансипации приобретает себе более и более сторонников и благодаря этому правовое положение женщины в Германии стало значительно лучше. Но автор не симпатизирует модному движению среди женщин к полному уравниванию в правах с мужчиной в социальном, коммунальном, церковном и образовательном отношениях. Достойным внимания он признаёт лишь стремление к расши-

–586–

рению среднего и высшего женского образования, а также предоставление женщине доступа к некоторым высшим профессиям, но и здесь он обставляет дело ограничениями, обусловливаемыми, по его мнению, как физическими, так и духовными особенностями женщины.

Обзор истории протестантизма за 19 век автор заканчивает главой о движении к объединению в евангелической церкви. Разрозненность и слабосилие немецких протестантских официальных церквей были причиной того, что они сами не в состоянии были выполнить эту задачу; потребовалась помощь общества, и она явилась в виде фереингов, взявших на себя защиту протестантских интересов и сплочение протестантских сил. Старший и могущественнейший из них фереин Густава Адольфа (Gustav-Adolt-Verein), основанный в 1832 г., в двухсотлетнюю годовщину смерти знаменитого шведского короля и имеющий целью „помогать угнетаемым единоверцам и облегчать нужды протестантских общин в Германии и вне её, если они в собственном отечестве не находят достаточной поддержки“. Не смотря на все препятствия и невзгоды, которые фереину пришлось перенести, он неизменно идёт по намеченному пути и может по праву гордиться своей

плодотворной деятельностью; им построено множество церквей, молитвенных домов, домов для духовенства и сирот, устроено несколько кладбищ, оказана богатая поддержка вдовам и сиротам духовного звания, учителям, а также семинариям и гимназиям. За время своего существования фереин истратил колоссальную сумму в 33 миллиона марок, причём оказана поддержка 4518 общинам. – Подобную же программу наметил себе и лютеранский фереин Gotteskasten, существующий с 1853 г. – Между тем как эти два фереина преследуют мирные цели, третье учреждение – „Евангелический Союз“ (Evangelischer Bund) отличается воинственным характером. Основанный в 1886 г., он поставил себе задачей борьбу с Римом и защиту немецких протестантских интересов; средствами для достижения этой цели служат ему: влияние на повседневную прессу в антиримском смысле, публичные протесты против наступательной политики Рима, распространение евангелических убеждений (через рефераты, сочи-

–587–

нения и пр.), материальная поддержка протестантских обществ и отдельных личностей в случае столкновения их с Римом. Процветанию этого фереина много способствовал пробудившийся в немецком протестантском обществе в конце прошлого века конфессионализм с патриотической окраской. – Отдавая должное деятельности Евангелического Союза, автор прибавляет тем не менее, что усиление протестантизма создаётся не столько внешними успехами в борьбе с Римом, сколько внутренним усовершенствованием. – Автор сознаёт, конечно, что, несмотря на все фереины, о каком-либо единении протестантов в церковном и религиозном отношении в настоящее время не может быть и речи и что разрозненность царит даже больше, чем прежде: но он утешает себя и читателей мыслью, что всё-таки есть звено, связывающее всех протестантов, и это звено есть „истинная Христова вера и истинная Христова любовь; это – сам Господь Иисус Христос в силе Своего спасительного воздействия на нас, а эта сила могущественнее всяких организаций и партий в церкви.“ –

Упоминает автор и о последней попытке к единению в виде особого Комитета Эйсенахской Конференции; но воздерживается от собственного мнения, пока эта попытка ещё не перешла в дело.

Последняя глава сочинения посвящена краткому обзору истории католичества в 19 веке. Здесь автор приходит к тому печальному выводу, что никогда ещё два вероисповедания в Германии не находились в таких напряжённо-враждебных отношениях, как теперь, и что никогда ещё Рим не обнаруживал такого воинственного духа.

Диакон Н. Сахаров

Кострома, 30 июня 1904 г.

**Торопов К.П. В защиту «принятою и обычного»
изъяснения Ин.8:44 // Богословский вестник 1904. Т.
2. № 7/8. С. 588–590 (4-я пагин.)**

—588—

Когда в октябрьской книжке „Богословского Вестника за прошлый год прочитал я изъяснение Ин.8:44; так тогда ещё хотел было указать проф. Тарееву на серьёзное его недомогание в греческом языке. Теперь, когда, и после указания проф. Богдашевским „ненатуральности“ предложенного им изъяснения, он продолжает отстаивать свой перевод, приемлю смелость указать допущенные им погрешности.

Он погрешает совсем против элементарных правил грамматики. Он глубоко заблуждается, когда и в майской книжке настаивает, что „в греческом *ψεύστης* употреблено без члена, а *ὁ πατήρ* с членом и потому *эти два слова не могут быть одинаковыми частями одного предложения*, и именно двумя сказуемыми“. Но по законам греческого языка из двух сказуемых одного предложения одно может быть без члена, а другое с членом; и это бывает всегда, если после другого существительного стоит родительный падеж местоимений личных и местоимения *αὐτός* (как это и есть в Ин.8:44). В грамматиках, обыкновенно, в том же самом параграфе, где идёт речь об употреблении члена, говорится также, что родительные падежи местоимений личных и местоимения *αὐτός*, если находятся после имени существительного, употребляются всегда с членом, причём член ставится пред существительным; и в греческом языке никогда и нигде нельзя встретить выражения: *πατήρ μου*, — *αὐτόῦ*, а непременно: *ὁ πατήρ μου*, — *αὐτόῦ* (вм. *πατήρ ὁ μου*, — *ὁ αὐτοῦ*).

—589—

И в Ин.8:44 пред *πατήρ* стоит член не потому, что это слово — подлежащее, а потому, что после него есть родительный падеж местоимения *αὐτός*, — что без члена это слово не могло быть употреблено несмотря на то, что в предложении является сказуемым.

Не лучше обстоит дело и с союзом ὅτι. Совершенно верно, что союз ὅτι значит „что“ и „потому что“, но в тексте всегда можно найти указание, в каком значении этот союз употребляется. Ведь, и в русском языке характер предложений определяется не союзами, а более существенными признаками, и часто одними и теми же союзами начинаются совершенно различные предложения... Обыкновенно, ὅτι в значении „что“ вводит повествовательные предложения; между тем – предложение „лжец и отец его“ такого характера не имеет. Если бы это предложение было дополнительное, то оно было бы выражено через инфинитный оборот, так как дополнительные предложения, зависящие от глаголов говорить, думать (verba dicendi, existimandi), выражаются посредством асс. с. infinit. Достоин внимания и то, что в главном предложении глагол λαλεῖ повторяется, значит – естественнее относить к нему то же дополнение, что и в первом случае, (ψεῦδος) а не новое, – даже целое предложение; новое дополнение было бы поставлено и в зависимость от нового глагола (напр. λέγει)...

Неправильно толкует проф. Тареев и местоимение αὐτόῦ, переводя его местоимением претяжательным; тогда как здесь αὐτόῦ не притяжательное местоимение, а родительный падеж личного местоимения третьего лица. В греческом языке выражение: στέργει τὸν ἑαυτοῦ (αὐτοῦ) πατέρα переводится: он любит своего отца; а выражение: στέργει τὸν πατέρα αὐτοῦ переводится: он любит его (чужого, не своего) отца. Если бы Ин.8:44 имело смысл, навязываемый ему проф. Тареевым, то там стояло бы не αὐτοῦ, а ἑαυτοῦ или αὐτοῦ (с густым дыханием) и притом это ἑαυτοῦ или αὐτοῦ стояло бы между членом и существительным (и такое правило есть в греческих грамматиках!), а не после существительного. По правилам греческого языка под ὁ πατήρ αὐτοῦ в Ин.8:44 нужно понимать чьего угодно отца (в данном случае – отца лжи), но только не лица, высказывающего это (в данном случае – отца дьявола); а проф.

–590–

Тареев придаёт ему то значение, которого единственно оно иметь не может.

Кроме всего этого, Ин.8:44, предложенный проф. Тареевым: „когда он (диавол) говорит эту ложь, от себя говорит он: что лжец и Отец его“ не то, чтобы „ненатурален“, а прямо-таки бессмысленный. Союз *и* – союз соединительный (и иногда усилительный), а между тем в его переводе он ничего не соединяет и ничего не усиливает; союз *и* имел бы место, если бы раньше был признан лжецом кто-либо другой; но раньше этого сказано не было. Как можно сказать: „*и* он неправ“, не сказавши этого о ком-нибудь другом? Да и мог ли диавол когда-нибудь и где-нибудь сказать про себя, что он лжец?!... Между тем при „обычном“ переводе союз *и* уместен, и необходим: „потому что он лжец и (+) отец её (т. е. лжи, как для устранения лжетолкований сказано в синодальном переводе).

К. Торопов

Тареев М.М. III. Примечание к критической заметке К. Торопова // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 591–593 (4-я пагин.)

–591–

Сказанное о члене в *ὁ πατήρ αὐτοῦ* не отвечает моей аргументации. Вопрос не о том, почему при *πατήρ αὐτοῦ* стоит член, дело не в этом выражении, – дело в сочетании *ψεύστης καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ*, вопрос в том, почему в этом сочетании при одном существительном стоит член, а при другом нет. Мы должны иметь в виду ту часть греческой грамматики, которая говорит об употреблении члена при однородных частях предложения. Дело в том, что греческий язык имеет тенденцию уравнивать в отношении к члену однородные части предложения. Что это означает, рассмотрим на примерах. У Мф.10:37 *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα κτλ*, у Лк.14:26 *οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα κтл*. Почему *μητέρα* у Мф. без члена, а у Луки с членом? Ответ: потому что у Мф. предшествующее *πατέρα* без члена, а у Лк. предшествующее *τὸν πατέρα αὐτοῦ* с членом. Сказать *τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα* или *πατέρα καὶ τὴν μητέρα* – это резало бы ухо. Также Рим.1:7 *ἀπο θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*, 2Фес.1:1 то же; 1Тим.1:1 *θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν*. Здесь *πατρὸς ἡμῶν* и *σωτῆρος ἡμῶν* – без члена, потому что предшествующее *θεοῦ* без члена. Соглашаюсь, что эта тенденция греческого языка выражается сложным законом, допускающим много исключений. Но мы имеем в виду частное применение закона – к нескольким сказуемым одного предложения, и утверждаем, что если бы и *ψεύστης* и *ὁ πατήρ αὐτοῦ* были двумя сказуемыми одного предложения, то (в силу указанной тенденции) или при обоих не стояло бы члена или при обоих стоял бы член. В этом случае

–592–

мы можем сослаться на то, что в Н. 3. нет примера, когда бы из двух сказуемых-существительных одно имело бы член, а другое не имело бы члена, так что наш пример, при обычном понимании, оказывается странным исключительным случаем,

что и отмечается грамматиками новозаветного языка. Так в Grammatik des neut. Sprachidioms von Winer – Lünemann (7 изд.) сказано на стр. 109: Einmal sind im Prädicat Subst. mit und ohne Art. verbunden Io. 8, 44 ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, т. е. единственный раз из двух сказуемых-существительных одно стоит без члена, а другое с членом. Но очевидно, эта странность получается лишь оттого, что неправильно принимают ὁ πατὴρ αὐτοῦ за сказуемое, – примем его за подлежащее, и странности не будет. – Что для греческого уха в сочетании ψεύστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ первое существительное неотразимо звучало как сказуемое, а второе как подлежащее, это легко подтвердить. Так у Игнатия Бог. читаем: ἐάν τις θεὸν νόμῳ καὶ προφητῶν κηρύττῃ ἕνα, χριστὸν δὲ ἀρνῆται υἱὸν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστὶν ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος. У Епифания: ὑμεῖς υἱοὶ ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου, ὅτι ψεύστης ἐστίν, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν... ὅτι καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν. (См. и другие примеры у Тишенд.). Из этих же примеров видно и то, как понималось значение союза καὶ (ὡς καὶ). Конечно, эти примеры не могут служить богословским подтверждением нашего понимания, но речь теперь не об этом, – в качестве же филологической справки они дают непоколебимые основания для того перевода, который я предлагаю.

Что значит ὅτι при глаг. λαλεῖν, об этом в Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch von F. Blass (2 изд. 1902 г.) мы читаем на стр. 237: Die Verba des Sagens, Anzeigens usw. haben in weitestem Umzange ὅτι mit Verb. finit., т. е. в новозаветном языке глаголы с значением говорить, объявлять и т. д. имеют при себе по большей части союз ὅτι с verb. finit... Selten λαλεῖν ὅτι Н. 11, 18, nie dies Verb. mit Akk. u. Jnf., т. е. редко (среди глаголов с этим значением употребляется) λαλεῖν ὅτι Евр.11:18, никогда этот глагол не употребляется с acc. et infin.

Относительно αὐτοῦ и αὐτοῦ в грамматиках новозаветного языка разъясняется их безразличное употребление. Пара-

–593–

граф об этом в Grammatik des neut. Sprachidioms von Winer – Lünemann на стр. 144 заканчивается такими словами: Es sollte daher auch im N. Г. die Wahl zwischen αὐτοῦ и αὐτοῦ dem

besonnenen Urtheil der Herausgeber überlassen werden, Т. е. начертание αὐτοῦ и αὐτοῦ должно быть предоставлено соображению издателей. Можно указать поучительные примеры. Так Мф.16:25 след. (и пар.): кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её и т. д. ὅς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι... ἀπολεσῇ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ и т. д. Или Лк.14:26 след. Кто не возненавидит отца своего... и самой жизни своей... и не несёт креста своего: οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ... τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν... τὴν σταυρὸν ἑαυτοῦ... Мф.10:38 τὸν σταυρὸν αὐτοῦ... τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (Текст приводится по Тишендорфу).

Так легко устраняются недоразумения г. Торопова простой справкой с грамматиками греческого новозаветного языка, который имеет свои особенности.

Печально не то, что г. Торопов не знает этих особенностей, а печально то, что для него вся мудрость заключена в семинарских учебниках.

Проф. М. Тареев

Беляев А.Д. IV. Поправки и дополнения к статье: Из академической жизни: Магистерский диспут Ректора Подольской Духовной семинарии протоиерея Н.П. Малиновского // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 594–602 (4-я пагин.)

–594–

В этой статье, помещённой в июньской книжке Богословского Вестника, изложены мои возражения диспутанту протоиерею Н.П. Малиновскому. Автор статьи М. Б. записывал их во время самого диспута, но не стенографически. Не удивительно поэтому, что в его изложение моих возражений вкралось много ошибок. В одних случаях он не успевал записать мои возражения буквально; в других случаях, по-видимому, ему изменил слух; в-третьих, случаях, он, кажется, не вполне понял мои слова по недостаточной осведомлённости о предмете речи. В результате много ошибок; есть и немаловажные.

Я очень сожалею, что М. Б. не показал своего описания диспута, чтобы я мог исправить его раньше напечатания. Приходится сделать исправления теперь посредством печати.

М. Б. пишет: „Слов *трие суть* – в древних списках новозаветного текста нет“.

После *трие суть* нужно было поставить многоточие, а иначе люди, мало знакомые с богословием, могут подумать, что в древнейших списках отсутствуют только эти два слова, а не весь стих, который ими начинается.

На 257-й стр. М. Б. пишет: „В доказательство того, что Бог – Творец всего мира, Вы цитируете, не приводя самого текста, различные места из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, которые приведены и у Преосвященного Макария, но среди них есть такие, которые указы-

–595–

вают более на установление нравственного миропорядка, чем на творение, как, напр., 7 стих 45 главы пророка Исаии:

Аз... творяй мир и зиждяй злая: Аз Господь Бог, творяй сия вся; 12 стих 10 главы прор. Иеремии“.

На 12 стих 10-й главы Иеремии я вовсе не ссылался, а указал я на 12 и 18-й стихи той же 43-й главы Исаии, говоря, что хотя и в 7-м стихе 45-й главы Исаии говорится о сотворении света и тьмы; но всё-таки гораздо лучше было сослаться на 12 и 18-й стихи той же главы, где говорится о сотворении неба и земли. Сущность моего возражения состояла в том, что о. Малиновский слишком рабски и без справок в Библии берёт цитаты из пособий, в данном случае из догматики Макария. У Макария указан 7-й стих 45-й главы Исаии, и о. Малиновский приводит его; у Макария нет ссылки на 12-й и 18 стихи той же главы, но упомянуты они и у О. Малиновского, несмотря на то, что они более подходят к предмету речи, нежели 7-й стих.

На 258-й стр. мои слова о воинствах небесных переданы не точно. Я сказал так: „В подтверждение того, что именем воев небесных называются ангелы, Вы ссылаетесь на книгу Судей 5, 20; но там слова цава, или цева – от (воинство, воинства) нет, а поставлено слово гаккохавим, что значит звезды. Ещё ссылаетесь Вы на книгу Иова; но там тоже употреблено слово кохбей – звезды, и ещё выражение бней элогим – сыны Божии. Ещё ссылаетесь на псалом 96, стих 7-й; но там поставлено слово элогим“.

М. Б. указания мои на книгу Судей и на 96-й псалом опустил вовсе; а с другой стороны сослался на 15-й стих 15-й главы Иова и на 21-й стих 102-го псалма, на которые я не ссылался. В книге о. Малиновского эти цитаты есть, но я против них не возражал.

В передаче моих слов о Тертуллиане М. Б. допустил две ошибки. Римский император Каракалла царствовал до 217, а не до 212 года; Тертуллиан, полагают, умер не раньше 217-го года, а не в 212-м году.

На 262-й стр. М. Б. говорит: „Мнение о падении ангелов через плотское сношение, по Вашему утверждению, *по преимуществу было распространено в еврейской литературе*“.

–596–

М. Б. ослышался: вместо еретическая литература ему показалось – еврейская литература. У о. Малиновского на 73-й стр. нет даже упоминания о еврейской литературе, и я не говорил о ней. Возражение состояло в том, что о. Малиновский на 166 стр. 2-й части (а не на 73-й стр.) признаёт мнением еретиков взгляд, будто грех прародителей состоял в том, что Адам познал жену; а я ему сказал, что этого взгляда держались не одни только еретики, а напр. Климент Александрийский. Таким образом само возражение касалось вовсе не ангелов, а прародителей.

На 266-й стр. М. Б. пишет: „Выражение *τὰ μὴ ὄντα* иногда обозначает у Вас полное небытие, иногда же – небытие относительное“.

Не иногда, а на одной и той же странице, именно 11-й 2-й части, о. Малиновский говорит в примечании: „С филологической точки зрения не одно и тоже *μὴ ὄντα* и *οὐκ ὄντα*; первое означает бытие в смысле условном, т. е. по сравнению с другим бытием, истинно сущим, а последнее – совершенное небытие, ничто“; а в тексте, рассуждая о том, что ветхозаветное учение о творении мира повторяется в Новом Завете, он приводит изречение Апостола Павла о Боге: *Он нарицает несущая, яко сущая* (*Καλῶν τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα*). Это явное противоречие, которое не ослабляется тем, что у Платона *μὴ ὄν* означало материю. Если *μὴ ὄν* у Апостола Павла означает безусловное небытие, то нельзя уже без всякого ограничения утверждать, будто с филологической точки зрения *μὴ ὄν* означает бытие условное.

На 267-й стр. М. Б. говорит: „Вы утверждаете, что все высшие и совершенные органические формы, по мнению Дарвина, произошли от четырёх или пяти первобытных простых форм; к такому утверждению Вас побудил перевод „Происхождения видов“ Дарвина, сделанный Рачинским, но если бы Вы воспользовались переводом Филиппова, то должны были бы прийти к совершенно иному заключению“.

В этих словах нет даже и отдалённого сходства с тем, что я говорил.

М. Б. или не понял моего возражения, или не успел записать его полно и дополнил своими догадками, ко-
—597—

торые не соответствуют ни моим словам, ни тому, что есть в переводе Филиппова. У о. Малиновского на 130-й стр. 2-й части сказано о дарвинизме: „Основная мысль этой теории состоит в том, что все растительные и животные породы (существующие и вымершие), не исключая и человека, произошли через естественное, постепенное преобразование низших и более простых органических форм в высшие и более совершенные от немногих первобытных простых форм (по мнению Дарвина – от четырёх или пяти или даже от одной какой-либо первобытной формы)“. В этих словах неясно сказано, оба ли царства – растительное и животное – произошли от четырёх – пяти форм, или животное от своих четырёх – пяти форм, а растительное тоже от своих четырёх – пяти форм. Имея это недоумение, я и спросил его, как нужно понимать его слова и как об этом сказано в переводе Рачинского, которым пользовался о. Малиновский, добавивши, что у меня был в руках перевод Филиппова, а не Рачинского. О. Малиновский ответил, что по учению Дарвина каждое из этих двух царств природы произошло от своих четырёх – пяти форм. Этот ответ показал мне, что о. Малиновский правильно понял мысль Дарвина и только выразил её в книге неясно. Я не знаю, ясно ли выражена эта мысль в переводе Рачинского, но в переводе Филиппова она высказана вполне ясно и отдельно в следующих словах: „Я полагаю, что животные произошли самое большее от четырёх или пяти предков, а растения от равного или меньшего числа. Аналогия могла бы повести меня одним шагом далее, а именно к допущению, что все животные и растения произошли от некоторого единого прототипа. Но аналогия может быть обманчивым руководителем“¹⁴⁹³. Точно так же выражена эта мысль Дарвина и в переводе К. Тимирязева, сделанном тоже с 6-го исправленного и дополненного издания и вышедшем в свет в 1896 году. Вероятно, и в переводе Рачинского эта мысль выражена не иначе.

—598—

Поправляя написание собственных имён, я сказал о Малиновскому, что богословов *Нитиса* и *Михелиса* нет, а есть *Нитш*, или *Нич* – догматист и *Михаэлис* – целая фамилия знатоков Писания. Но М. Б., ослышавшись, вместо *Нитш* написал *Никиш*, вместо *Михаэлис* – *Михаелюс* на 270 стр.

Подобная же неверность слуха заставила написать на 272-й стр.: „В Техническом музее“, между тем как я сказал: „В политехническом музее“.

На той же странице М. Б. говорит:

„Последний (Бекетов) в своём докладе, излагая данные опыта о приспособлении растений, так сказать, к регулам жизни, напр., к солнцу, можно сказать, даже иронически отнёсся к выводам относительно такого приспособления Дарвина“.

В этих словах неверно переданы мои слова о докладе Бекетова. Я сказал не регулы, а *регуляторы* жизни, направители жизни. В данном случае таким регулятором названо солнце. Далее, Бекетов отнёсся иронически к учению о приспособляемости не самого Дарвина, а многих его последователей, которые, рассуждая напр. о взаимной приспособляемости между растениями и насекомыми, не дают даже себе отчёта, что к чему приспособляется – цветок ли к бабочке, или бабочка к цветку.

Мои слова о способах оживления догматики изложены на 272 и 273 стр. не точно и ошибочно. Я сказал, что попытки сообщить догматике жизненность через привнесение в неё учения о нравственности, примером чего служит Антоний, не новы: они издавна были предпринимаемы, напр., в протестантском богословии. При этом не я, а диспутант сказал, что они не были удачны. Что касается меня, то я отнюдь не могу нравственные истины и учение о них признать *чуждыми* догматике. Истины христианской нравственности имеют свои корни и основы в христианских догматах, а отсюда и научное изложение, обоснование и раскрытие их невозможно без основательного знания догматики. И наоборот: догматист для углубления в свой предмет и сообщения ему жизненности может многое воспринять из христианского учения о нравственности. Да и не из нравственного только богословия, а и из прочих бо-

гословских наук догматист может почерпнуть для себя полезные знания. Мало того: даже и светские науки – философия, история, естествознание, литература, как догматисту, так и богослову вообще могут дать много ценных и мыслей, и сведений. Но только я, в защиту диспутанта, сказав, что он писал собственно учебник по догматике, а в учебнике по какой бы то ни было науке только эта наука и излагается и привнесение в него элементов даже и из соприкосновенных наук считается не достоинством, а положительным недостатком. Ещё менее позволительно требовать от учебника ответов на запросы злобы дня, обсуждаемые в периодической печати. Принимая во внимание, что книга о. Малиновского есть именно учебник по догматике, я заявил, что раскрывать догматы философски, нравоучительно, или ещё как иначе удобнее в проповедях, в журнальных статьях, в монографиях, но не в курсах, особенно если эти курсы по своему специальному назначению не могут и не должны быть обширны. Эту мою мысль М. Б. опять-таки изложил неправильно в следующей фразе; „Употребление новых систем (?) удобнее делать в проповедях, специальных монографиях, но только не в полных и подробных курсах“.

Наконец, по поводу речи о философической догматике я заявил, что само собой понятно, что требуется догматы разъяснять, а не нанизывать только тексты, не раскрывая смысла текстов и не разъясняя смысла и содержания догматов. Но добавил, что вносить философию в курсы догматики, подаваемые притом на учёные степени, небезопасно, и делать это с успехом могут только опытные и талантливые богословы. Но если в догматике философствованию и собственной мысли уделяется слишком большое место, а учение Священного Писания и Церкви отодвигается на второй план, то в таком случае ни талантливость, ни опытность, ни учёность, ни добрые намерения не могут представлять верного обеспечения против увлечений и заблуждений. В пример я указал на Шлейермахера. Это был философ и богослов, человек высокого ума и глубокого чувства, очень набожный, нерасположенный к рационализму и

желавший возбудить религиозность в образованном обществе. Для этой последней цели он читал

—600—

свои знаменитые речи о религии, говорил блестящие ораторским вдохновением проповеди, написал догматику. Предполагая, что безжизненность и сухость догматики зависят от подчинения её символическим книгам, которое, связывая полёт мысли и чувства богослова, сообщает догматике характер неподвижной, окоченелой доктрины, не отвечающей духу и потребностям того или иного времени, Шлейермахер для устранения этих недостатков догматики и сообщения ей плодотворности и влияния отвергнул символические книги как нормы для догматики, не смотря на то, что он был преданным сыном своего исповедания, и построил свою догматику на философско-психологическом принципе, — на понятии о чувстве всецелой зависимости человека от Бога. Слова М. Б. о Шлейермахере: „замыслы построения символической догматики окончились для него рационализмом“, выразили мою мысль и действительность как раз на выворот: нужно было сказать: *антисимволической* догматики. Символическая догматика — обычная, общепринятая. Её-то Шлейермахер и признал не соответствующей интересам веры и религиозного чувства, потребностям и запросам жизни, духу времени, а потому и не влияющей на жизнь. Как произведение учёно-философское, догматика Шлейермахера представляет блестящий и даже почти исключительный опыт построения этой науки из одного реального принципа. Но зато она не только не могла быть церковной догматикой, отрешившись от уз символического учения того исповедания, к которому принадлежал её автор, но и не осталась вполне верной учению Священного Писания. Тех возвышенных, благородных целей, к которым была направлена учёная деятельность Шлейермахера, своей догматикой он не достиг. Правда, он содействовал возбуждению религиозного духа в своём отечестве и привлёк внимание образованного общества к богословию, но не потому, что написал философско-психологическую или антропологическую догматику, а потому, что он был

выдающийся по своим талантам богослов, плодовитый писатель, блестящий проповедник и глубоко религиозный человек. В Берлине он соперничал по силе своего влияния даже с Гегелем, – совершенно и давно забытым, но все-

–601–

могущим в своё время Гегелем. Не достиг Шлейермахер своей догматикой и другой цели – примирения рационалистического богословия с церковным богословием. Догматика Шлейермахера выдержала много изданий; но в Германии это явление совсем не исключительное. На иностранные языки она, кажется, не переведена несмотря на то, что по своему принципу и задаче она как бы предназначена быть догматикой международной или, лучше, междухристианской, подходящей для всякого христианина, к какому бы исповеданию он ни принадлежал и какого бы образа мыслей он ни держался.

Говоря это, я отнюдь не желаю, чтобы новые догматики были копиями старых. Почти все мои возражения как в отзыве, так и на диспуте отмечали дурные плоды рабской зависимости от догматических систем и других пособий книги о. Малиновского.

Могут быть даже пролагаемы новые пути в построении и раскрытии догматик, как и других богословских и небогословских наук. Могу сослаться даже на самого себя, как автора книги „Любовь Божественная“, которая представляет опыт построения догматики и раскрытия главных частей её и отдельных догматов, существенно отличный от обыкновенных систем этой науки. Догматы, как истины божественные, неизменны и неприкосновенны. Но уяснение и раскрытие их в сознании людей, силой разума и чувства, всегда подвергалось переменам и всегда будет подлежать им. Что эти перемены не всегда вели к улучшению, а часто и к ухудшению дела – это неизбежное зло, имеющее своим источником несовершенство человеческой природы, доброй и вместе злой, несовершенство мира, прекрасного, но и лежащего во зле. Заблуждения в области веры и в науке о вере бывали очень глубокие и пагубные, но это не только не обязывает нас в

богословствовании толочься на одном месте, а, напротив, прямо обязывает богословов прилагать все усилия к усовершенствованию богословия. Богословие – дело человеческое и, как таковое, имеет достоинства и недостатки, а потому и должно быть совершенствуемо.

В своей оценке труда о. Малиновского, как письменной, так и устной, я и старался показать, что он избе-

–602–

жал бы многих недостатков, если бы почерпал сведения непосредственно из первоисточников догматики, а не доверял пособиям. Но, с другой стороны, в защиту о. Малиновского и в отзыве, и на диспуте я заявил, что нельзя быть и слишком требовательным к его книге, которая не есть монография о каком-либо частном предмете, а курс, и притом курс именно догматики.

А. Беляев

Савва (Тихомиров) архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Годы: 1879–1880] // Богословский
вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С. 97–192 (5-я пагин.).
(Продолжение.)

–97–

1879 г.

„Спешу представить Вам утверждённый Устав в 2-х экз., один для Вашей библиотеки, другой для редакции Тв. Еп. Ведомостей, с покорнейшей просьбой передать его о. редактору. Братство открыто 18 ноября и принято с сочувствием; в день открытия было в собрании около 75 чел., а денежных взносов сделано более 500 р. Особенно примечательно то, что, через два дня по открытии Братства, двое из раскольников богатые влад. купцы Никитин и Куликов объявили желание участвовать в делах Братства. Последний был у нас на глазах и внёс 250 р. Можно надеяться, что они со временем сделаются православными.

Не найду я у себя копии с писем М. Филарета к архиеп. Антонию Казанскому. Кому-то дал их почитать, да не записал. Где искать их, недоумеваю. Не посылал ли Вам и не сняли ль Вы копии? Памяти вовсе нет у меня. Покойник предоставил мне право напечатать их. Большого труда стоило мне разобрать их, и я готов пари держать, что не разберут подлинника. Знаете, как писал старец. Случалось, давал Данилову¹⁴⁹⁴ разобрать написанное. В Моск. Консистории я и Рождественский¹⁴⁹⁵ могли только разбирать его связные резолюции.

У нас в семинарии исключили ученика за чтение газеты „Начало“. Не сознался, как попал к нему запрещённый номер.

В Ворон. сем. у ректора выбили стёкла, а у инспектора положили в печь пороху. Когда затоплена была печь, произошёл

взрыв, выкинуло несколько кирпичей, но, к счастью, никому не причинило вреда. Послан чиновник произвести ревизию.

Преосвящ. Феофан¹⁴⁹⁶ ездил в Москву на совет, что делать с глазами. Один почти ничего не видит, другой плохо. Сказали, что операцию производить ещё рано, не созрела плева. Я видел карточку владыки за последнее время. Узнать нельзя. Очень пополнил и глаза прищурились. Жаль, что старец должен ограничивать свои занятия, чтоб вовсе не потерять зрения.

—98—

1879 г.

Разрешается ли у Вас третий брак причетникам! При преосв. Антонии¹⁴⁹⁷ я разрешал, а теперь последовало запрещение, по соображению правил Св. Ап. 17-го и Св. Василия Великого 12-го и 50. Так рассуждают в Синоде, и бедные дьячки, если хотят жениться, должны уйти из духовного звания.

В Никольском храме Моск. Лицея устроен иконостас с особенностями, как пишут мне. Иконостас состоит из мраморных колон, в которых утверждены иконы Спасителя и Божией Матери; царские врата не достигают и головы служащего; храмовая икона стоит в стороне и вделана в стену... Это, выходит, по древнему. Настоятельствовать там Катков¹⁴⁹⁸ приглашает А. Свирелина¹⁴⁹⁹; но вопрос о сём пока не решён¹⁵⁰⁰.

Вот Вам сколько новостей!“

2-го декабря в 8-мь часов вечера я встретил на станции железной дороги высокопреосвященного Филофея, митрополита Киевского, проезжавшего в СПб. для присутствования в Св. Синоде, и проводил Его Высокопреосвященство до Вышнего Волочка. Дорогой без умолку беседовали мы о разных, более или менее, важных предметах; между прочим, речь шла: 1) о моём перемещении из Харькова в Тверь; действительно, это перемещение состоялось по настоянию архиепископа Литовского Макария; 2) о Единоверческой иерархии; 3) о выборе благочинных; 4) о пересмотре Устава духовно-учебных заведений; 5) о священнике Белюстине и проч...

3-го ч. получено было мной письмо из Москвы от Графа М. В. Толстого. — Он писал от 2-го числа:

„Примите изъявление живейшей моей благодарности за полученные мной первые листы „Исторической Библиотеки Тверской Епархии“. Сведения о Старицком монастыре весьма любопытны, в особенности те из них, которые касаются до патриарха Иова. Но жаль, что в примечании,

—99—

1879 г.

где описывается „спуд“ над опустевшей могилой, не упомянуто, лежит ли доныне на этом спуде изображение первосвященника, которого почитали в числе святых, как это видно из „книги о росс. Святых“, из надписи близ гробницы и из посмертных чудес, помещённых в сборнике Румянц. Музея (ркп. XVII в. в 4-ку, № 364).

Простите великодушно, что утруждал Вас просьбой о священнике, вовсе мне неизвестном, единственно в угодность Чашниковым.

Испрашивая Архипастырского благословения себе и своему семейству, с искренним, глубоким почтением имею честь быть“...

16-го ч., в воскресенье, служил я в кафедральном соборе. К концу литургии пришёл в Собор В. Князь Николай Константинович. — По окончании литургии, я подвёл Его Высочество к мощам благоверного Князя Михаила и здесь благословил его образом. — Из Собора я заезжал во Дворец, где В. Князь угощал меня, вместе с Начальником губернии и Губернским Предводителем дворянства, чаем. При этом, между прочим, зашла речь о русских монастырях, описанных известным Ростиславовым¹⁵⁰¹, коего сочинение Князь получил в дар от Оренбургского Преосвященного Митрофана¹⁵⁰².

19-го ч. получено было мной два письма из Одессы — одно от преосвящ. архиепископа Платона, другое от Вице-Президента Одесского общества Истории и Древностей, Действ. Ст. Сов. Николая Никифоровича Мурзакевича.

Вот что писал мне от 13-го ч. Его Высокопреосвященство, архиепископ Платон¹⁵⁰³:

„Преосвященнейший Владыко,
Возлюбленный Брат!

Родственник мой, которого я впрочем лично не знаю, священник села А...о, А...й в письме ко мне, при сём в подлиннике, прилагаемом на усмотрение Вашего Преосвященства, жалуется на то, что его теснит помещица Самарина, по интригам которой и по неправильно произведён-

—100—

1879 г.

ному следствию, он лишился священнического места, и просит моего ходатайства пред Вами, чтобы это место зачислено было за его старшей дочерью. Просить Вас об этом я не смею в виду правительственного распоряжения о незачислении священнических мест не только за отцовскими дочерьми, но и за сиротами; а покорно прошу Ваше Преосвященство дать место самому А...у, чтобы он не оставался без куска хлеба, и вместе уведомить меня, как ведёт себя этот священник и за что он удалён от должности?

Другой мой родственник, бывший смотритель Вышневолоцкого духовного училища Михаил Троицкий, оставшийся без места по случаю закрытия сего училища и не имеющий возможности поступить во священники, так как женат на второй жене, ещё в июне месяце просил меня ходатайствовать пред Вашим Преосвященством о предоставлении ему места при каком-либо другом из оставшихся училищ Вашей епархии, если нельзя будет исходатайствовать ему полную пенсию. Благоволите, Владыко, сделать для сего человека, что окажется возможным, если он не успел ещё нигде пристроиться.

Настоящее письмо пишу не собственноручно, потому что, вот уже третий месяц страдаю глазной болезнью, по причине которой врачи запретили мне читать и писать“.

На это почтенное письмо отвечал я от 29-го числа:

„На почтеннейшее письмо Вашего Высокопреосвященства от 13-го сего декабря честь имею ответить следующее:

1) Родственник Ваш священник А...й, который в письме своём жалуется Вашему Высокопреосвященству на несправедливое будто бы удаление его от места, обвинён и удалён от места небезвинно. При произведённом законным

порядком следствии он изобличён был присяжными свидетельскими показаниями, между прочим, в нетрезвости, особенно во время хождения в праздники по приходу, где притом пил иногда пиво в облачении и раз, именно 26-го дек. 1878 г., нетрезвый возвращался домой, лёжа в санях без шапки и при нём тут же лежало, ни в чём не завёрнутое, евангелие – По суду консисторскому, свящ. А...й заслуживал более

–101–

1879 г.

строгое наказание, но, по вниманию к его семейным обстоятельствам, ему оказано снисхождение предоставлением ему права немедленно искать другое место; и он в конце ноября определён уже мной, по его прошению, к церкви села Раковой Пустыни, Зубцовского уезда.

2) Что касается до другого родственника Вашего Высокопреосвященства, бывшего Смотрителя Вышневолоцкого Д. училища, то он определён помощником смотрителя в Бежецкое Д. Училище.

Принося Вашему Высокопреосвященству усерднейшее поздравление с преходящим праздником Р. Хр. и с наступающим летом благодати Господней, имею честь быть...

Н.Н. Мурзакевич¹⁵⁰⁴ от 14-го ч. писал:

„Ваше Преосвященство,
Достопочтенный Архипастырь!

Общество имеет честь принести искреннейшую благодарность за доставленное начатое Вами издание „Историческая библиотека Тверской Епархии“¹⁵⁰⁵. Материал важный для русской церковной Археологии.

После покойного Гавриила, бывшего моего благоприятеля, остались у меня тетради, содержащие в себе описи церквей Тверской епархии. Покойный, по недостатку средств, передал мне. Любопытные описания церквей и некоторые этнографические описания сельских наречий достойны печати. Не найдётся ли возможности оные помещать в Тверских Епархиальных Ведомостях. Если это возможно и Вам угодно, то я готов эти материалы доставить Вашему Преосвященству.

Поручив себя благосклонной Вашей памяти, честь имею быть покорнейшим слугою...

Р. С. Позвольте представить очерк жизни достопамятного архиепископа Гавриила Розанова¹⁵⁰⁶. Это частицы из крат-

–102–

1879 г.

кого очерка бывших начальников Новороссийской иерархии“. –

В ответ на это писал нот 11-го января следующего 1880 г.:

„Получив почтенное письмо Ваше от 14-го декабря минувшего года, при котором препровождён ко мне экземпляр очерка жизни покойного архиепископа Гавриила, бывшего Тверского, и в котором Ваше Превосходительство, между прочим, извещаете меня о сохраняющихся у Вас после преосвящ. Гавриила тетрадях, содержащих в себе описи церквей Тверской епархии, которые благосклонно предлагаете мне для помещения в Тверских Епархиальных Ведомостях, – долгом поставляю принести Вам, Милостивый Государь, искреннюю благодарность как за присланную брошюру, так и за предлагаемые тетради, которые Редакция Тверских Епарх. ведомостей весьма охотно будет печатать на своих страницах“.

На письмо это целый год не было ответа.

19-го ч. вечером изволил прибыть из СПб. в Тверь, для свидания с своим сыном В. Князь Константин Николаевич с двумя младшими сыновьями Константином и Димитрием Константиновичами.

На другой день, 20-го ч., Их Высочества Константин и Димитрий Константиновичи, в сопровождении флигель-адъютанта Зеленого¹⁵⁰⁷, почтили меня своим посещением. Красивые и стройные юноши, не по летам высокого роста, в обращении со мной были очень приветливы и любезны. В беседе со мной обнаруживали, в особенности Константин Константинович, любознательность и любовь к русским древностям. – Я благословил того и другого иконами преп. Ефрема и Аркадия, Новоторжских чудотворцев, и вручил им по экземпляру службы с житием сих угодников. – При прощании со мной, Великие Князья передали мне желание своего

августейшего родителя видеть меня во Дворце, в 2 часа по полудни.

Сопровождавший Великих Князей флигель-адъютант Зеленой, прощаясь со мной, вручил мне записку от законоучителя Их Высочеств, помянутого выше протоиерея Арсения Двукраева, следующего содержания:

–103–

1879 г.

„В Старицкой (Тверской губ.) Преображенской церкви, с разрешения епархиального начальства, стали поправлять хоры. У церковного старосты явилось в это время желание исполнить давнишний свой обет Богу – устроить на хорах придел над прахом родителей его, погребённых в церковной паперти. Священник Иаков Преображенский, весь отдавшись мысли, как лучше устроить придел – несколько замедлил испросить разрешение на устройство придела. Этим замедлением воспользовались и донесли, что в Преображенской церкви строят не хоры, а придел. После доноса испрашивать разрешение было уже поздно. Староста, между тем, не покинул своего намерения и устроил придел в честь иконы Пресвятой Богородицы Иверской, особенно чтимой во всей Старице. Но в ответ на прошение причта и прихожан об освящении этого придела последовал указ Тверской Духовной Консistorии: 1) „придел нарушить..., а иконостас разобрать и... продать; 2) Настоятеля церкви, священника Иакова Преображенского... на основании 1409 ст. св. зак. (изд. 1857 г.) оштрафовать 25 рублями... со внесением штрафа в формулярный его список“. И отменённая 1409 ст. и заменившая её в издании св. зак. 1866 г. 65 ст. устава о наказаниях карают не того, кто допустил, а кто „произведёт постройку или починку церкви“, – карают денежным штрафом, но ни слова не говорят о внесении штрафа в послужной список даже виновного лица. Позвольте же усердно просить Вас – посодействовать, чтобы устроенный придел был освящён, так как этого давно желает целый город, – а священник Преображенский был избавлен от незаслуженного и несправедливого наказания“.

Этою запиской учёный протоиерей возлагал на своих царственных питомцев комиссию ходатайствовать перед мной о снисхождении к его дерзкому и непокорному родственнику. К счастью, Великие Князья прежде, чем посетили меня, были у Начальника губернии и с ним имели разговор по этому делу. Губернатор, знавший сущность дела, объяснил Их Высочествам всю неосновательность требования их законоучителя; поэтому они, в беседе со мной, ни слова уже не говорили о возложенной на них комиссии, а только поручили г. Зеленому передать мне за-

–104–

1879 г.

писку Двукраева. Но когда я объяснил Зеленому всю бестактность прот. Двукраева, позволившего себе сделать такое поручение своим Августейшим ученикам, он вполне согласился со мной.

В назначенный час явился я во Дворец и был принят Великим Князем очень благосклонно. Я поднёс Его Высочеству икону Святителя Арсения, епископа Тверского, с службой и акафистом Святителю, и сверх сего книги: Указатель Патриаршей Ризницы и Воспоминания об архиепископе Ярославском Леониде. – Пригласивши меня в кабинет, В. Князь спрашивал меня о моей прежней службе, и когда, между прочим, узнал, что я был на должности Синодального Ризничего, вспомнил о настоящем Ризничем, архимандрите Иосифе¹⁵⁰⁸ и о его отце, экономе Чудова монастыря, иеромонахе Стефане – убиенном.¹⁵⁰⁹ Затем речь зашла о решении Московского Земства по вопросу о вознаграждении духовенства за законоучительство в народных школах. При прощании, Его Высочество изволил пригласить меня в 7 часов к обеденному столу.

К столу были приглашены, кроме меня, Губернатор, дивизионный генерал Дохтуров, предводитель дворянства – губернский и уездный, градский голова и кто-то ещё – не помню. – Во время стола, Великий Князь, беседуя со мной, рассказывал, между прочим, о своём пребывании в 1845–46 г., с покойной Императрицей Александрой Фёдоровной и сестрой

своей Ольгой Николаевной, в Сицилии, о присутствии там, в одном из женских католических монастырей, при совершении обряда пострижения в монашество и о получении тут же из СПб. известия о соизволении Государя на брак В. Княжны Ольги Николаевны с Наследным Принцем виртембергским. – Когда, к концу обеда, подали Его Высочеству ящик с сигарами, он предложил мне сигару; а когда я отказался от этой чести, он удивился этому и заметил, что на Востоке курят табак и патриархи.

25-го ч. Торжественный праздник Рождества Христова встретил на новой пастве, по милости Божией, радостно и благополучно.

–105–

1879 г.

26-го ч. получено мной из Москвы письмо от прот. Ст. Ив. Зернова, который от 25-го числа писал мне:

„Поспешаю принести Вашему Преосвященству искреннейшее поздравление с наступившим великим христианским и всемирным праздником, а вместе и с имеющим вскоре за ним последовать новым годом. Усердно молю Господа о Вашем здравии, святительстве и спасении. Преподайте, Владыко, и мне с семейством моим Ваше Святительское благословение.

Наши Московские новости, Вам, конечно, известны; самые видные из них – выборные благочинные и обще-епархиальный свечной завод, сокращение приходов; первым выборным благочинным пришлось стать о. Семёну Сергеевичу Владимирскому¹⁵¹⁰. А против свечного завода, и в особенности против тех приёмов, с какими комиссия завода выступила против церковных старост, сии последние ведут агитацию. Не понравилось, напр., им, что Комиссия препоручила благочинным осмотреть в подробности всю свечную часть по церквам, сосчитать свечи, взвесить, узнать где берутся свечи – и затем объявить старостам обязательно, чтобы, по распродаже оказавшегося в наличности запаса, ни под каким видом больше брать свеч на частных заводах не смели, под опасением взыскания самого строгого. Да и на то гневаются старосты, что

вопрос столь существенный для церковного хозяйства, к которому они приставлены доверием прихожан и утверждены Епархиальной властью, духовенство дозволило себе решить без их участия. Во главе недовольных стоит Н.В. Лепешкин. Он заявлял нашему Владыке, ещё до отъезда его в Петербург, что большая часть старост намерена представить ему коллективный протест. Владыка принял Лепешкина (который сам мне это рассказывал) очень неласково. „Но мы, говорит, этого дела так не оставим“. И действительно – съездил он в Петербург и оттуда приехав собирает от старост подписи к какой-то бумаге. Старост, говорят, до 200 подписалось. Содержание протеста подлинное мне неизвестно. Что касается сокращения приходов, то я слышал от преосв. Ам-

–106–

1879 г.

вросия, что оно принято в самом незначительном размере – кажется, на всю Епархию придётся таких сокращений до 60 и притом на самых удобных местных условиях. Таким образом опасение вредных для народного в Московской губ. образования и воспитания последствий, заявленное Д. Ф. Самариным¹⁵¹¹ в Москов. губерн. Земском Собрании, должно, мне кажется, потерять свой острый характер. Земство положило довести до сведения правительства о своём крайнем несочувствии предпринятому при новом Владыке нашем сокращению приходов. Любопытно знать, как будет принято правительством заявление Московского Земства.

Ваше Преосвященство, если выписываете Православное Обозрение, получили уже, может быть, или скоро получите декабрьскую книжку. Там напечатана статья о Вашей книге – Воспоминания о преосвящ. Леониде. Не имею чести знать, кто такой г. Покровский¹⁵¹² – писатель этой статьи¹⁵¹³. Не смотря на моё глубокое несочувствие сочинительским приёмам этого господина, я по должности своей подписал корректуру статьи его, в полном убеждении, что грубые и невежественные выходки школьника не могут уменьшить достоинств труда преосвященного Саввы. С о. же Преображенским¹⁵¹⁴ заводить переписку и вразумлять его не имею ни желания, ни

возможности. Произошёл бы шум, которым почтенный редактор не преминул бы воспользоваться к своей выгоде. Усерднейше прошу Ваше Преосвященство не вменять мне в вину появление такой мелочной статейки. С великим негодованием читал я её“.

В тот же день писал я о. протоиерею Зернову:

„От всего сердца приветствую Вас и все ваше любезное семейство, во 1-х, с общим христианским празднеством в честь и славу пришедшего на землю и воплотившегося нас ради Сына Божия; во 2-х, с вашим семейным торжеством по случаю вашего тезоименитства и, – в 3-х, с совершившимся 35-тилетием вашего на разных поприщах многоплодного служения.

–107–

1879 г.

Вот сколько зараз Вам от меня приветствий!

Но не поздравлять ли Вас ещё и с осуществлением выборного начала? Боюсь. Признаться, я не поклонник этого начала; оно хорошо, может быть, только в идее и на бумаге, но не на деле. Я и в Харькове видел, и здесь вижу немало вредных последствий от выборного начала, как для избирателей, так особенно и для избираемых. Многие благочинные как там, так и здесь горько жаловались мне на действия своих подчинённых – избирателей. В свою очередь, нередко слышал я жалобы и от избирателей на благочинных. Известно, что при выборах не все благочинные избираются единогласно; и вот те, о коих избираемый в должность благочинного тем или другим способом проведает, что они положили ему чёрный шар, а не белый, делают предметом его нерасположения и притеснений. По крайней мере, так иным это представляется. А недавно у меня вот что случилось: два члена благочиннического совета, из коих один сам рассчитывал быть благочинным, на официальной циркулярной бумаге благочинного написали на благочинного пасквили, один прозой, а другой стихами, и пустили вместе с циркуляром по всему благочинию. Пасквили эти представлены благочинным мне, и об этом производится теперь по Консистории дело. Когда я вызвал того и другого пасквилянта к себе и спросил одного из них, позволил ли бы он себе сделать такую дерзость благочинному, если бы

благочинный был назначен Начальством? Разумеется, нет, – был ответ. Вот Вам результат выборного начала!

Если бы я не нашёл в Харькове и Твери допущенного уже выбора благочинных, я едва ли бы допустил это. В Витебске у меня не было этих выборов.

Ваш Примас¹⁵¹⁵, как известно, любит популярничать. Если бы я имел возможность с Вами побеседовать усты к устам, то я мог бы на эту тему много кое-чего Вам порассказать. А не можете ли, в самом деле, хотя на одни сутки приехать ко мне и побеседовать со мной по душе: ведь Тверь от Москвы всего в пяти часах пути...

–108–

1879 г.

Побеседовали бы с Вами и о свечных заводах, и „о развёрстке приходов“, и о многом тому подобном...

Для меня путь в Москву теперь стал гораздо дальше, чем прежде из Витебска“.

27-го ч. получено было мной письмо из Киева от Председателя Церковно-археологического Общества при Киевской Д. академии, ректора академии Епископа Михаила¹⁵¹⁶.

Вот что писал мне от 22-го числа за № 130 преосвящ. Михаил:

„При отношении Вашем от 8 декабря сего года, за № 5042-м, Вы препроводили в дар для библиотеки Церковно-археологического Музея при Киевской Дух. Академии первый выпуск издания, под названием „Историческая Библиотека Тверской епархии“, предпринятого редакцией Тверских Епархиальных Ведомостей по мысли Вашего Преосвященства, с обещанием доставлять в своё время и последующие выпуски.

Почтительнейше уведомляя о получении первого выпуска „Исторической Библиотеки Тверской Епархии“, Церковно-Археологическое Общество при Киевской Д. Академии долгом считает принести Вашему Преосвященству глубокую и искреннюю благодарность за означенное пожертвование“.

В тот же день получено письмо от професс. Киев. академии А.Д. Воронова¹⁵¹⁷; Александр Дмитриевич писал мне:

„Имею долг и удовольствие приветствовать Ваше Преосвященство с наступившим праздником Р. Христова и приближающимся новым годом.

Не знаю, когда мне Бог приведёт лично приветствовать Вас в Твери и воспользоваться Вашей квартирой и любезным гостеприимством; но разрешением писать Вам пространно и свободно пользуюсь с нынешнего же раза, и боюсь, как бы и в этом письме не злоупотребить предоставленным Вами правом: так совпадает оно с моей охотой писать пространно и свободно...

Начну с нашей академической жизни. Общий характер

–109–

1879 г.

её со времени поступления к нам преосвящ. Михаила значительно изменился. После энергичного, проникнутого, так сказать, элементом личности и подчас крутого правления преосв. Филарета¹⁵¹⁸, преосв. Михаил принёс в академию пальму мира, общего ко всем благорасположения и примирения – в пользу дружной, торной, не расстраиваемой никакими интригами и недоразумениями, учёной деятельности. Заслуга его в этом отношении для нашей академической корпорации – великая, и мы все без исключения ценим её и воздаём ему искренним уважением и любовью. Эта объединяющая и миротворная политика преосв. Михаила имеет в виду главным образом наше журнальное дело. Задумав нелёгкое дело – издавать одними почти силами академии три журнала, преосв. Михаил, однако же, успел поставить это дело довольно успешно и поддерживает его с такой энергией, которая обещает ещё лучшее в будущем. Говорю не о количестве подписчиков, которыми, при нынешнем ослаблении вкуса к религиозно-нравственному и тем более к научно-богословскому чтению, не может похвалиться ни одна редакция духовн. журналов, а о внутреннем содержании, которым, по-видимому, наши журналы немногим уступают другим академическим изданиям (Так ли это кажется и со стороны, например Вам?). Это опять заслуга, и личная заслуга преосвящ. Михаила. Он расположил к нашим изданиям и благостного Владыку – Митрополита нашего¹⁵¹⁹, так

что тот пожертвовал нам на нужды Редакции в истекающем году 3000 р. и, кроме того, обещал исходатайствовать от Св. Синода субсидию для наших журналов. Да, без субсидии, к сожалению, мы существовать ещё не можем, особенно когда духовенство везде так стеснено своими собственными епархиальными расходами, им же несть числа. С месяц тому назад я позволил себе послать Вашему Преосвященству объявление о наших журналах. Если Вы приняли это объявление за безмолвную просьбу по возможности содействовать распространению наших журналов, то пожалуй Вы не ошиблись, – хотя я и редакция хорошо знаем,

–110–

1879 г.

что теперь уже не так благовременно просить преосвященных об этом деле, как в прежние времена (почему редакция теперь и не обращается с подобными просьбами).

31 декабря в годовщину поминовения всех благотворителей, начальников, наставников и студентов Киевской академии мы думаем положить начало учреждению или восстановлению „Богоявленского Братства“ – общества для вспомоществования недостаточным студентам. Учреждение такого общества, по образцу Петербургского и Московского, вызывается приливом воспитанников в Академию, из коих многие конечно должны будут оставаться в академии на своём содержании. И в нынешнем году у нас осталось на своём содержании 20 человек, но теперь, за недостатком средств, четверо из них должны были уволиться. Думаем, что общество встретит сочувствие во всех воспитанниках академии, рассеянных по лицу России. Тогда как в других академиях с нынешнего же учебного года увеличено число казённокоштных вакансий в академии, у нас, за теснотой помещения, оставлено прежнее количество; предполагаются пристройки к акад. корпусу, но они могут окончиться не раньше как в 1881 году.

В Академии у нас, слава Богу, всё спокойно. Нельзя сказать того же об Университете, где молодёжь причиняет немало хлопот своему начальству. Выдающихся беспорядков нет, но всякое новое правило вызывает недовольство и протесты со

стороны студентов, которые, по-видимому, хотели бы жить без всяких правил. Вследствие затруднений положения, подал в отставку наш весьма достойный попечитель учебного округа – г. Антонович¹⁵²⁰. И вообще нельзя сказать, чтобы атмосфера в Киеве совсем прочистилась после энергических мер...

Но от неприглядного настоящего перейдём к археологии. Мне приятно поздравить Ваше Преосвященство с открытием и изданием памятников Тверской старины. Она давно ожидала к себе внимания археолога подобного Вам. А ознакомились ли Вы с археологическими памятниками семинарской библиотеки? В ней есть весьма ценный запас раскольнических рукописей и старопечатных книг, кото-

–111–

1879 г.

рые остаются там вероятно без всякого употребления, но которыми Вы вероятно могли бы воспользоваться для издания или учёной обработки. Я слышал также, что в той же библиотеке есть какая-то старинная рукопись (XVII стол.) весьма ценная для истории нашего церковно-музыкального искусства. Было бы приятно, если бы Вы, порассмотрев сии вещи, нашли возможным что-нибудь уделить из них и нашему музею, если в семинарии они не нужны. Простите за попрошайство!

Душевно признателен Вашему Преосвященству за доброе внимание к дяде моему священнику Уарову и предоставление ему места законоучителя. Думаю, что он вполне оправдывает Ваше доверие. Из писем брата своего (священника с. Грузин Новоторжского уезда) с прискорбием узнаю, как дурно относится к законоучителям земство Новоторжское. В своей школе брат безмездно преподавал Закон Божий более двух лет; теперь, наконец, предлагают ему, как и другим законоучителям, вознаграждение, но какое же? 30 коп. за урок, что при двух уроках в неделю, составит 2 р. 40 к. в месяц! Тогда как правительство призывает духовенство к народному образованию в духе веры, подобными мерами не говорят ли наши нигилисты – земцы: „нет, нам не нужно религиозного образования, не нужно религии для народа“! Иначе решительно невозможно понять подобных шуток с бедным духовенством. В

моём отечественном городе, как видно, есть не только бешеные лошади, но и рехнувшиеся возницы, управляющие браздами народной жизни... По моему мнению духовенству лучше уж бесплатно преподавать Закон Божий в школах, или даже, в угоду нигилистам, совсем устранившись от народной школы, но никак не допускать над собой такого жалкого посмеяния со стороны нынешних земских холопов.

Испрашивая Вашего Архипастырского благословения для себя и семьи моей, с чувством глубочайшего почитания и искреннейшей преданности долг имею быть...

Р. С. С преосвящ. Михаилом вчера случилось несчастье. Проезжая из Лавры, он встретился с каким-то военным парадом. Лошади, испугавшись военной музыки и барабанов, понесли, разбили сани и выбросили Преосвя-

—112—

1879 г.

щенного, который упал на тумбу или что-то твёрдое и сильно расшибся, повредив себе бок, грудь и отчасти исцарапав лицо. Удар был так силен, что пришлось удар двумя вершками выше, за ним, как говорит доктор, последовала бы неминуемая смерть. Благодарение Богу, что сего не случилось! Тем не менее преосв. Михаил должен будет лечиться и лежать по крайней мере дней 10-ть“.

31 числа получено было мной приятное известие, что товарищи мои по академии Алексей Егорович Викторов и Дмитрий Захарыч Бакрадзе избраны 29-го числа в почётное звание членов-корреспондентов Императорской Академии наук. Бакрадзе состоит членом Кавказского цензурного комитета, в Тифлисе.

Об учёных Трудах А.Е. Викторова см. в приложении к XXXVIII тому записок Имп. академии наук – „Несколько припоминаний о научной деятельности А.Е. Викторова, Академика И.И. Срезневского (отд. оттиск, СПб. 1881 г.).

Сочинения Д.З. Бакрадзе известны в печати следующие:

1) Тифлис в историческом и этнографическом отношениях, СПб. 1870 г.

2) Николай Георг. Берзенов и его литературная деятельность, Тифлис, 1874 г.

3) Записки общества любителей Кавказской Археологии, Тифл. 1875 г.

4) О доисторической Археологии вообще и Кавказской в особенности, Тифл. 1877 г.

5) Археографическое путешествие по Грузии и Адчаре (с атласом), СПб. 1878 г.

1-е ч. – вторник – день нового года, после церковной молитвы, ознаменован по обычаю приветствиями как личными, так и письменными.

Письменные поздравления заключались в 4-х телеграммах и нескольких письмах.

Из 4-х телеграмм одна, присланная из Самары, была следующ. содержания:

„Позвольте поздравить Ваше Преосвященство с новым годом и пожелать вам от всей души здоровья и счастья. Великий Князь Николай“. (Константинович).

–113–

1880 г.

Получив неожиданно такую приятную телеграмму, я поспешил ответить Его Высочеству также телеграммой:

„Удостоившись милостивого поздравления с новым годом, спешу принести Вашему Высочеству глубокую благодарность и взаимно приветствовать Вас с новым годом благодати Господней, с искренним желанием Вам во всем Божия благословения“.

Письма получены мной из Сергиева Посада от Ректора Московской академии, протоиерея С. К. Смирнова и из Москвы от Е. В. Ушаковой.

Вот что писал мне от 31-го декабря о. Протоиерей Смирнов:

„Имею честь поздравить Вас с новым годом и душевно желаю Вам многих благ от Господа. Усердно прошу Вас принять от меня экземпляр 1-й книжки нашего возобновлённого издания.

Благоволите приказать напечатать в Епарх. Ведомостях объявление об издании творений Св. Отцов в том виде, как оно напечатано на внутренней стороне сорочки.

Посылаю сие письмо с о. Рафаилом¹⁵²¹, которому не оставьте оказать потребную помощь.

Покровский, написавший отзыв о Вашей книге в Прав. Обозрении, кандидат нашей Академии 1866 г., не имеющий служебного места.

Испрашивая Вашего Святительского благословения,

С глубоким уважением и искренней преданностью имею честь быть“...

В ответ на это писал я от 7-го января:

„Взаимно приветствую Вас и любезное семейство ваше с новым летом благодати Господней, желая вам от Господа всего потребного вам к животу и благочестию.

Приношу Вам искреннюю благодарность за приятный для меня дар, но я не ожидал так скоро выхода 1-ой книги возрождённого академического журнала, и потому не спешил подписываться на него. Да поможет Вам Господь благоуспешно продолжать начатое доброе и общепольное дело!

—114—

1880 г.

Объявление о Вашем журнале будет напечатано в Епарх. Ведомостях.

Для о. Рафаила, что можно будет сделать, сделаю.

Статья, помещённая в Прав. Обозрении о моей книге, не была для меня неожиданностью. Ещё в 1878 г. мне писали из Москвы, что почтенный редактор *Инославного* обозрения угрожает мне строгой критикой на мою книгу, и тогда же нанял *лаятеля*, именно Покровского, удалённого за что-то из Олонецкой Семинарии¹⁵²². После столь долгого приготовления, ожидал от наёмника – критика более строгого суда и более грубой брани на моё четырёхмесячное литературное произведение. Но г-жа Редакция немного запоздала с своей критикой: моя книга почти вся уже разошлась и всеми, кто приобрёл её, прочитана с большим интересом, так что запоздалая критика едва ли в состоянии изгладить то впечатление, какое произведено на читателей моей книгой.

Новый год, по милости Божией, встретил благополучно, и здоровье моё пока удовлетворительно; только зрение начинает

несколько изменять; видно, приходит старость. Желаю Вам надолго сохранить крепость и бодрость сил“.

Е. В. Ушакова¹⁵²³, сестра преосв. Леонида, писала:

„Прошу Вас уделить хотя минуту Вашего драгоценного времени, чтобы принять мои смиренные поздравления с праздником Р. Христова и с наступающим новым годом, а вместе с тем и не отвергнуть мою усерднейшую просьбу почтить меня молитвенным воспоминанием теперь, когда мне особенно нужны молитвы Ваши, как Святителя близкого к Престолу Божию. Я решилась вступить в число сестёр Алексеевского монастыря, и мать игуменья Антония облекла меня в одежду монашескую 21 декабря, когда, три года тому назад, совершилось погребение Владыки нашего. Хотя с этой новоначальной одеждой не соединяются обеты, однако я считаю священными те обещания, которые в глубине сердца дала Богу. Чувствую, что нужно

–115–

1880 г.

переменить жизнь, но не знаю дороги, по которой идти, и имею дерзновение ждать от Вас, Владыка Святой, указания и молитвенной помощи. Именем любви Вашей к блаженно-усопшему Владыке нашему, прошу Вас простить мне смелость, и испросив святых молитв Ваших и Святительского благословения быть навсегда

Вашего Преосвященства нижайшей послушницей

Е. Ушакова.

Р. С. М. И. Катков известил меня, что письма Владыки нашего из Ярославля¹⁵²⁴, уже окончены печатанием, и что это издание обращено в мою пользу. Я думаю, что бесполезно будет присылать в Тверь для продажи; там мало людей, знавших незабвенного автора писем“.

На письмо это отвечал я от 8-го числа:

„Приветствую Вас с новым летом благодати Господней и с добрым началом Вашего нового жития в иноческой обители. Да благословит Господь Своим пренебесным вседейственным благословением это благое начало Вашего жития и да благопоспешит Вам Своей благодатью на новом

предприемлемом Вами поприще духовного делания! Я верю, что дух блаженно-почившего брата Вашего радуется о Вас и благословляет вашу мысль и Ваше благочестивое намерение посвятить себя иноческой жизни. И я уверен, что Ваше пребывание в обители будет не только спасительно для Вас, для Вашей души, но и благотворно для настоятельницы с сёстрами. Пример вашей жизни будет назидателен для многих“.

В тот же день, т. е. 1-го числа, писал я в Кострому преосвященному Игнатию:

„Примите моё братское усердное приветствие с наступлением нового лета Благости Господней. Да благословит Господь в грядущем лете новым успехом все благие намерения и предприятия ваши на пользу духовной паствы вашей.

Привыкши получать от Вашего Преосвященства частые известия и скорые отзывы на мои письма, между тем, не

–116–

1880 г.

получая довольно долго от вас писем, я прихожу в недоумение и не знаю, чем объяснить ваше молчание. Здоровы ли и благополучны ли Вы? – Если можно, не замедлите известить меня о себе.

Что до меня, то я, по милости Господней, пока жив, хотя и начинаю уже чувствовать некоторое ослабление в зрении. Впрочем, этого и нужно было ожидать, судя по неумеренности в чтении особенно письменных хартий и бумаг как официальных, так и неофициальных. Вследствие сего, в настоящую пору, я по необходимости должен, по настойчивому требованию врача, умерить свою ревность. Должен посему ограничить сими краткими строками и настоящее послание моё“.

10-го ч. получено мной было два письма.

Из Москвы писали мне Директор Публичного и Румянцевского музеев Вас. Андр. Дашков¹⁵²⁵ и Преосвящ. Алексей, еп. Можайский.

Вот что писал мне от 8-го ч. (№ 42) г. Дашков:

„На днях вышел в свет Отчёт Московского Публичного и Румянцевского Музеев за истекшее трёхлетие с 1876 по 1878 год.

Препровождая при сём к Вашему Преосвященству один экземпляр означенного издания, имею честь покорнейше просить Вас принять оный для собственной Вашей библиотеки. К сему считаю долгом присовокупить, что служащий приложением к настоящему Отчёту „Каталог христианских и русских древностей“, хранящихся во вверенных мне Музеях, я буду иметь честь препроводить к Вам немедленно по выходе его в свет.

Испрашивая Вашего Архипастырского благословения, с глубочайшим почтением и совершенной преданностью имею честь быть“...

Преосвященный Алексей писал 10-го числа:

„Примите моё искреннейшее поздравление с наступившим новым годом. Да хранит Вас Господь Бог Своею милостью и в сие наступившее и во вся лета жития Вашего, которые да будут яко лета Мафусаилова!

Приветствие сие доставит Вашему Преосвященству учи-

–117–

1880 г.

тель Московской Семинарии священник Князе-Владимирской церкви Михаил Иванович Соболев¹⁵²⁶, уже известный Вашему Преосвященству. Одобренный милостью Вашего Преосвященства, он решается просить ещё новой милости и меня просит ходатайствовать пред Вашим Преосвященством об оказании ему милости. Вняв его просьбе, я дерзаю повергнуть пред Вашим Преосвященством и мою покорнейшую за него просьбу, аще предмет его просьбы к Вашему Преосвященству не вне пределов возможного.

В нашей богоспасаемой Москве всё идёт обычным порядком. Много служений викариям и мне много – печальных – при погребении близких людей; сегодня, напр., хоронил Ив. Дм. Бердникова¹⁵²⁷, скончавшегося вследствие удара, случившегося с ним 1-го января. Глубоко печальна кончина сего самоотверженного и полезнейшего деятеля; для синодального хора она незаменима“.

На это отвечал я от 13-го числа:

„Приношу Вам сердечную благодарность за приветствие с новым годом и за ваше благожелание, но не слишком ли далеко простирается Ваше желание относительно моего долголетия? – О летах Мафусаиловых страшно и подумать: в настоящее время и непродолжительная жизнь с избытком наполняется всякого рода скорбями, печалью и воздыханиями.

Однако ж для И. Д. Бердникова нельзя было бы не пожелать более продолжительной жизни, при его честности и добросовестном исполнении принимаемых им на себя обязанностей. Но судьбы Божии неисповедимы! Воли бо Его кто противиться может.

Ходатайство Вашего Преосвященства за о. Соболева, или вернее за его брата, по возможности, будет удовлетворено“.

13-го числа получено было мной два письма – от А. Е. Викторова и Е. В. Ушаковой.

Вот что писал мне от 11-го ч. добрый товарищ мой Викторов:

–118–

1880 г.

„Преосвященнейший Владыко!

Словно в наказание за то, что я так долго не писал к Вашему Преосвященству, мне приходится писать теперь самое грустное письмо, которое я вот уже несколько дней откладывал со дня на день, чтобы, сколько возможно, прийти в себя. Как я, так и Ваше Преосвященство на днях потеряли нашего общего товарища и друга, И.Д. Бердникова. Он скончался 7-го числа, а вчерашний день мы проводили его на вечный покой, в Даниловский монастырь. Иван Дмитриевич скончался от удара; в 1-й д. нового года вечером он был у Филимонова¹⁵²⁸, был весел, оживлён, много говорил, шутил и часов в 10 отправился домой. Но подойдя к дому упал, а потом когда городской привёл его в квартиру, и там раздели его и уложили в постель, он встал было, но упал снова, и после этого остался без языка, без движения и без сознания. Призвали врачей, пустили кровь жилую и баночную, но это не помогло. Через сутки пригласили новых докторов, поставили пиявок, мушку, давали разные лекарства внутрь и пр., но всё напрасно. Больной

оставался без сознания по-прежнему. Так прошло до 7-го числа, когда в 5 час. вечера последовал конец всему. Во всё время болезни Ив. Дмитриевича его постоянно посещали друзья и знакомые; и из них многие дежурили по ночам. Раза по два и по три в день, конечно, бывал и я, и за всё это время от начала болезни до похорон боялся сильно, чтобы не заболеть самому. В числе посетителей ежедневно был и преосв. Алексей, который потом ежедневно являлся на панихиды, совершал литургию и отпевание и проводил покойника до могилы.

Едва ли нужно упоминать, что на всех нас болезнь и смерть Ивана Дмитриевича произвели впечатление самое тяжёлое потрясающее. Для меня эта неожиданная потеря была тем тяжелее и тем грустнее, что у нас с покойником были в последнее время разные служебные недоумения и неудовольствия. Нынешним летом покойный, во время вакации бывши в музее, по своей обыкновенной рассеянности, оставил отделение незапертым, и в таком

–119–

1880 г.

виде оно оставалось до 5-ти дней. Это, разумеется, повело к очень неприятным объяснениям, после которых мы друг у друга не бывали и почти друг с другом не говорили. Были и другие служебные неудовольствия. Пред святками огни неудовольствия стали было рассеиваться, но окончательно уладиться им было не суждено.

После покойника в музее остался запечатанный им пакет. Я вложил его в другой пакет и при официальной бумаге передал Потемкину¹⁵²⁹ для предъявления Судебному приставу. Но что в этом пакете, завещание ли, или банковые билеты, пока неизвестно. Когда приедет Судебный Пристав, пакет будет распечатан в моём присутствии. Покойный всё хлопотал собрать малую толику на случай болезни и беспомощной старости. По всей вероятности, в этом пакете денежные документы, которые, увы, достанутся теперь таким лицам, о которых покойный и не думал.

Кроме тяжёлого нравственного состояния у меня теперь по музею новая забота – отыскать себе помощника, и конечно

такого, который мог бы потом занять моё место. Вопрос чрезвычайно трудный!

Желаю Вашему Преосвященству быть здоровым“.

На это грустное послание отвечал я от 22-го числа:

„Неожиданная кончина И.Д. Бердникова весьма неприятно поразила и меня. Вечная ему память! Утешительно, между тем, то, что он оставил по себе память честного и самоотверженного деятеля. С сердечным умилением читал я в Моск. Церк. Ведомостях описание его погребения. О его кончине и погребении писал мне и преосвященный Алексий.

Прискорбно слышать, что ваши взаимные отношения с покойным были в последнее время не совсем мирные. На Вас лежит долг примириться с ним через молитвенное о нём воспоминание.

Ваше продолжительное молчание немало удивляло меня, но я объяснял это вашим намерением вознаградить меня личной беседой; однако ж и этого не последовало. Почему бы Вам, в самом деле, не приехать ко мне на рожде-

—120—

1880 г.

ственные праздники? Теперь я уже совсем устроился, и вам было бы у меня покойно и удобно, и Вы отдохнули бы у меня от своих напряженных трудов, которые я советовал бы умерить, для сохранения своего здоровья.

Явилась наконец давно обещанная критика на мою книгу о преосвящ. Леониде. Читали ли Вы её и как она Вам показалась? Что до меня, то я ожидал, после столь долгих приготовлений, более громоносной статьи и более грубой брани. Между тем, поскольку автором, помимо главного и существенного содержания книги, обращено внимание лишь на мелочи, там и сям в ней разбросанные, то и статья вышла, по моему мнению, слишком мелочной и недостойной такого журнала, каково Православное Обозрение. Не правда ли?“...

Е. В. Ушакова писала от 12-го числа, в ответ на моё письмо от 8-го числа:

„Примите глубочайшую благодарность признательного сердца за все ваши благожелания. Что они услышаны

Господом, в том нет сомнения; но сомнительно то, достойна ли я сама вместить в себя благодать Божию. Сердце моё – ещё сосуд полный нечистоты, неспособный к принятию драгоценного питания. Надеюсь, что Святой Владыка наш на небесах молится за меня, а Вы, друг его возлюбленный, помолитесь обо мне на земле. Я же не в силах помочь себе и оставить гибель души, – монашеское платье не есть для меня спасение, а осуждение.

Прочитавши письма Святого Владыки нашего, где, как в зеркале, отражается нежная душа его и заботливость о моём спасении, Вы скажете: какое же окаменелое сердце должно быть то, которое не умилилось такой ангельской добротой и любовью. По приказанию Вашему препровождаю 10 экземпляров писем. В книжном магазине в Москве назначили по рублю, я же ничего не смею назначать, и если Вашему Преосвященству половина этой назначенной цены не покажется высокой, то я буду очень довольна. Мне до слёз больно, что такую драгоценную книгу я должна сделать предметом торговли, когда я так желаю дарить и раздавать её. Но Господь, пославши мне скудные средства к жизни, хочет научить меня смирению.

С глубочайшим и благоговейным уважением испра-

–121–

1880 г.

шиваю я святых молитв Ваших и Архипастырского благословения“.

В ответ на это писал я от 17-го числа:

„Посланные Вами книжки я имел удовольствие получить и посылаю Вам за них вместе с сим, в особом конверте, деньги (10 р.).

Получивши книжки, я тотчас начал читать дорогие строки Вашего приснопамятного братца и моего незабвенного друга. Если бы не неотложные служебные дела, я не отрываясь прочитал бы эти строки: так они живы, картинны и назидательны. Да упокоит Господь в Своих обителях небесных душу столь великого земного подвижника и труженика!..

Изданием столь интересного дневника покойного Владыки Вы доставили, без сомнения, великое утешение всем

почитателям его памяти. Желательно, чтобы и прочие записки, какие остались после него, были изданы в печати, как дорогие материалы для его биографии, которая рано или поздно должна же быть кем-либо составлена. Подумайте об этом и посоветуйтесь с своими.

Как хорошо Вы сделали, что напечатали стихи покойного: „Рождественская ночь“! Мне никогда не случалось читать его стихотворений.

Александр Васильевич¹⁵³⁰ хотел приехать ко мне и привести письма митрополита Филарета к преосвящ. Леониду¹⁵³¹, для прочтения и изъяснения оных; но не приводит в исполнение своего намерения; напомните ему, при свидании, об этом.

Мир душе вашей и Божие благословение!“

В упоминаемых письмах, как в волшебном фонаре, представляется ярославская жизнь моего доброго друга, преосвящ. Леонида; быстро и без строгой последовательности сменяются картины его ежедневной жизни; ни для какого дела, ни для какого занятия нет точного, определённого времени. Нет определённого часа ни для молитвы, ни для занятий епархиальными делами, ни для приёмов и

–122–

1880 г.

выездов, ни для принятия пищи, ни для отдыха. При таком порядке, или, точнее, беспорядке жизни можно ли сохранить здоровье, как бы оно крепко ни было? Удивительно ли после сего, что мой возлюбленный брат, и прежде не отличавшийся регулярностью жизни, так скоро окончательно расстроил своё здоровье и преждевременно сошёл в могилу!..

17-го числа получено мной письмо из Москвы от Настоятеля Единоверческого монастыря, архим. Павла (Прусского) след. содержания:

„Препровождая при сём к Вашему Преосвященству вышедшую в печати в двух частях книгу¹⁵³² моих бесед и воспоминаний нижайше прошу Вас, милостивый Архипастырь, благосклонно принять и потрудившемуся преподать Ваше святительское благословение“.

На это отвечал я от –21-го числа:

„Получив две книги ваших душеполезных трудов, приятным долгом поставляю принести Вам за этот, интересный для меня, подарок мою искреннюю благодарность.

Когда, рано или поздно, предпримете путь в Петров град, не мините меня; мимоездом посетите меня на новоселье. Вы были у меня в Витебске, были в Харькове, почему не побывать и в Твери?

Призывая на Вас и на вверенную вам обитель Божие благословение, с братской о Христе любовью пребываю“...

Священник Московской Спасской, на Сретенке, церкви, магистр Семён Григорьевич Вишняков¹⁵³³ – мой питомец по Шуйскому училищу и затем со-воспитанник по Московской академии, прислал мне в дар свой учёный труд при следующем письме от 19-го числа:

„Осмеливаюсь почтительнейше представить Вашему Архипастырскому вниманию свой труд – исторически-истолкова-
–123–

1880 г.

тельное изложение жизни, служения и учения великого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна¹⁵³⁴. Покорнейше прошу принять это приношение моё как выражение неизменной моей о Вас памяти, глубокого уважения и сердечного к Вам расположения.

Ваше Преосвященство! Если просвещённому Вашему воззрению моё произведение представится заслуживающим внимания, осмеливаюсь просить Вас содействовать его распространению; а могущие встретиться недостатки в нём покройте отеческой Вашей любовью, и благословите, Милостивейший Архипастырь, потрудившегося

Вашего Преосвященства
нижайшего послушника,
сердечно Вам преданного“...

На письмо это отвечал я от 25-го числа:

„Приношу Вам искреннюю благодарность за Ваш приятный и интересный для меня дар. О вашем учёном произведении

велел я сделать в Епарх. Ведомостях объявление, с целью ознакомить с Вашим трудом подведомое мне духовенство.

Давно не имел я с Вами ни личного свидания, ни письменных сношений. Письмо Ваше напомнило мне о наших прежних взаимных отношениях. Много протекло лет с тех пор, как началось наше с вами знакомство, и много произошло с тех пор перемен, особенно со мной. Но ваше положение более прочно и постоянно. Как же Вы здравствуете и благополучно ли Ваше семейство“.

Из Владимира писал мне от 22-го числа преосвящ. Иаков:

„Из Харькова пишет мне один старец: „Я живу среди белого духовенства и с горестью души вижу, что с ним деется. Страх берёт за св. Церковь. Семинарии наши... вот за что пора взяться. Св. отцы там заброшены; всё по западн. богословам учат. Восточные негодны; византийство чуть не ругательное слово у бел. духовенства, а того и не вспомнят, откуда воссиял наш луч веры.

–124–

1880 г.

Выходят из семинарии молодые люди неверами. Мыслимо ли это? Посмотрите, сколько политич. преступников выступило из семинарий. Молодые священники уже дают себя знать. Посты не для них, ряса им в тягость... Теперь уже усиливаются ослабить власть архиерейскую, нападают на неё. Хвалил я Преосв. Савву за то, что молодых священников сдерживал.

Картина, как видите, поучительная.

Вот Лорис Меликов¹⁵³⁵ настаивает, чтобы Воронежского владыку удалили¹⁵³⁶. На семинарию внимания не обращает!! – Армянину нипочём правосл. архиерей. А преосв. Серафим делал для него вечер! – Ректору сделал Л-с М-в замечание, что его не встретил, учениками остался недоволен: держать себя не умеют. Один из них держал руку на столе, другой заложил её в пазуху. Гражд. начальство сделало гостю встречу царскую“.

28-го ч. писал я в Витебск новому Ректору Семинарии, протоиерею А.М. Добрадину, бывшему законоучителю Полоцкой военной гимназии:

„Узнавши на днях из официальной газеты о вашем назначении на должность Ректора Витебской Семинарии, спешу братски приветствовать Вас с новым почётным, хотя и *не безотчётным*, назначением. Да поможет вам Господь с таким же успехом и с такой же пользой проходить новое служение, с какими Вы всегда проходили свои прежние. Но при этом не могу не пожалеть, что Вы ранее не приняли ректорской должности: теперь вы были бы уже опытным ректором. Впрочем, добрые дела никогда не поздно начинать.

Кто же Ваш преемник по Полоцкой гимназии, и кто займёт председательство в Совете основанного Вами церковного братства? И Гимназия, и братство лишились в вас самого честного, трудолюбивого и полезного деятеля. Полагаю, что и там, и здесь нелегко будет заменить Вас...

Призывая на Вас и на вверенный Вам духовный вертоград Божие благословение, с искренней к Вам любовью и душевным уважением пребываю“...

—125—

1880 г.

Начальник Тверской губернии, А.Н. Сомов препроводил ко мне при письме своём от 29-го января за № 91 письмо на моё имя от содержащегося в Вышневолоцкой (политической) тюрьме Акима Андреева Кожухова. Письмо это от 28-го ч. след. содержания:

„Ваше Высокопреосвященство, Преосвященнейший Владыко!

Лишённый всякой возможности приобрести на собственные средства Библию, в чтении которой мог бы в тюрьме и ссылке находить утешение в несчастий, постигшем меня хотя и по Божьему изволению, но силой неправды человеческой, беру на себя смелость обратиться к Вашему Высокопреосвященству с смиренной просьбой, не найдёте ли, Преосвященнейший Владыко, возможным осчастливить меня подарком Библии?

Великое утешение доставите невинно-страждущему, уповающему лишь на помощь Божию, которая укажет мне путь ко спасению“.

Исполняя доброе желание несчастного узника, я послал для него экземпляр Библии при следующем письме от 7-го февраля (№ 1114) на имя Его Превосходительства, начальника губернии:

„Вследствие почтенного письма Вашего от 29-го минувшего января (№ 91), имею честь препроводить к Вам, милостивый Государь, полный экземпляр Библии в русском переводе, для доставления содержащемуся в Вышневолоцкой тюрьме Акиму Кожухову. Желаю, чтобы внимательное и благоговейное чтение Слова Божия озарило и просветило ум несчастного узника светом истинного Боговедения и воспламенило сердце его желанием вечного спасения во Христе Иисусе.

С истинным почтением и преданностью имею честь быть“...

29-го же числа писал я в Харьков Кафедральному Ключарю, протоиерею С.А. Иларионову:

„Не имея, к сожалению, возможности лично поздравить Вас с днём ангела, как это было в предшествовавшие годы, посылаю Вам, вместо себя, священный лик Вашего небесного Патрона, да осенит Он Вас и ваших чад и да испросит вам удержимого им в своих старческих

–126–

1880 г.

объятиях Богомладенца милость достигнуть в мире и благоденствии тех же лет, в каких он воспел песнь; *ныне отпускаеши...*

В письмах своих Вы за особое счастье считаете для Тверского духовенства находиться под моим управлением; но могу ли я, спросите вы, почитать себя, во всех отношениях, счастливым, управляя этим духовенством? – Нет! – Видно, такая уже моя судьба, что мне везде приходится начинать службу борьбой, сеять слезами. В Твери, так же, как и в Витебске и Харькове, я должен почти снова водворять церковно-богослужебные порядки; не вполне знаком с добрым чином церковного Богослужения и кафедральный клир; Ключарь – человек добрый, с академическим образованием, но в церковных порядках мало сведущ и вовсе нераспорядителен. О приходском духовенстве в этом отношении и говорить нечего.

Вот какие нашёл я здесь порядки в день Крещения Господня. Из 24-х приходских священников явилось в собор, для участия в крестном ходе на реку, только три, и потому некому было нести хоругвей. Можете вообразить при сём моё удовольствие!.. Я велел Консistorии потребовать от небывших в крестном ходе объяснение и виновных думаю оштрафовать пенязями в пользу попечительства на том основании, что небывшие в крестном ходу собирали, без сомнения, в это время по домам гроши: „имъже кто согрешает, сим и наказуется“.

Не могу похвалиться и Семинарией: там происходит большой разлад между Ректором и прочими членами учёной корпорации. Распрям не вижу и конца. Ждём ревизора; не примирит ли он враждующих?

Не случится ли по какой-либо надобности держать путь в Северную Столицу Харьковскому Кафедральному о. Ключарю? В Твери было бы для него очень удобное и покойное перепутье.

Р. S. Какая неожиданность! Едва лишь окончил эти строки, как докладывают: из Харькова Генерал Грум-Гржимайло¹⁵³⁷. Как родному обрадовался я Петру Моисее-

–127–

1880 г.

вичу, тем более что он знаком был ещё по Витебску. Немало побеседовали мы с ним о Харькове.

К сожалению, он спешил сегодня же оставить Тверь, иначе он был бы у меня почётным гостем за завтрашней трапезой. При свидании с ним, расспросите его о моём житье-бытье“.

30-е ч. – день трёх вселенских Святителей – храмовой праздник в моей крестовой церкви. С вечера всенощная и затем – литургия совершены были мной с приличным торжеством. После литургии предложена была избранным гостям, в числе 43 лиц, праздничная трапеза.

31-го ч. получил я письмо от Ректора М. Д. академии, прот. С.К. Смирнова. От 30-го ч. писал он:

„В Академии, по милости Божией, всё благополучно. Хлопочем об устройстве нового помещения для новых 60-ти студентов.

Как кончилось у Вас дело о. Белюстина, интересно знать. О силе Вашего представления слышал.

Милость, сделанная Вами для о. Рафаила, побуждает меня просить Вас о милости другому. Священник Калязинского уезда, села Квашенок, Георгий Крестников¹⁵³⁸, 27 лет состоящий на службе, тесть бывшего нашего доцента, а теперь московского священника И.Д. Петропавловского¹⁵³⁹, податель сего письма, обременённый семейством и бедностью, будет просить Вас дать священническое в селе место приисканному им к дочери жениху Колычеву, состоящему наставником в сельской школе. Не откажите ему, Преосвященнейший, в вашей милости. Священник мне известен, как беспорочный по службе и достойный милосердия.

Лавра затекает сделать весной кирпичные своды под полом Успенского Собора. Есть мысль просить Высочайшего соизволения на перенесение в Успенский Собор на летнее время мощей преп. Сергия. Эту мысль возбуждал ещё М.П. Погодин. Дело доброе!“

От 3-го фев. писал мне из Москвы пребывающий в Донском монастыре на покое преосвященный Хрисанф¹⁵⁴⁰,

—128—

1880 г.

бывший епископ нижегородский, уроженец Тверской епархии:

„Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь!

Позвольте обратиться к Вам с моей покорнейшей просьбой.

Зять мой, Вышневолоцкого уезда, села Спас-Забережья священник Яков Калачев¹⁵⁴¹ просил уже Вас о перемещении и намерен просить ещё. Место, занимаемое им, крайне плохо. Между тем прежде он занимал место очень хорошее в военном ведомстве, из которого вышел по обстоятельствам, едва ли от него зависящим. Будьте добры, милостивейший Архипастырь, обратите на него внимание, и, если можно, не оставьте его просьбы втуне. Вы сделаете этим большое благодеяние.

С истинным уважением и преданностью имею честь быть“...

Просьбу болящего епископа я исполнил, но не ранее апреля, – о чём и будет сказано в своём месте.

6-го ч. писал я в Москву супруге покойного историка Сергея Михайловича Соловьева, Поликсене Владимировне Соловьевой, приславшей мне в дар с собственноручной надписью последний (29-й) том Истории России её умершего мужа:

„Получив присланный Вами посмертный (29-й) том знаменитого творения Вашего незабвенного супруга Сергея Михайловича, спешу принести Вашему Превосходительству искреннейшую благодарность за столь неожиданное для меня внимание.

Прошу вместе с тем принять от меня выражение сердечного глубокого соболезнования о постигшей Вас скорби. Но кончина Сергея Михайловича составляет горестную невознаградимую утрату не только для Вас, но и для всех умеющих ценить и чтить учёные достоинства и заслуги“.

7-го ч. Ректор Тверской семинарии протоиерей Александр
–129–
1880 г.

Соколов обратился ко мне с письмом следующего содержания:

„Преосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Тяжкая болезнь принудила меня оставить на время мои служебные занятия по Семинарии. Но дела Семинарии, скорее же толки об них и разные доносы Вашему Преосвященству, присоединяя к физическим страданиям не менее тяжёлые нравственные, вдвойне терзают меня, задерживая, по уверению врача, и физическое выздоровление.

Пользуясь утренним часом ослабления болезни, осмеливаюсь представить благо-снисходительному вниманию Вашего Преосвященства: 1) Не на гулянье я споткнулся, но упал на работе, и работе тяжёлой; восьмой год я с своими сотрудниками сам создаю тот порядок и благоустройство, которые другие начальники уже принимают готовыми; 2) Всё, что до сих пор устроилось и устраивается, благодарение

Господу, успокаивает мою совесть, вызывает сочувствие всех людей благонамеренных и одобрение со стороны лиц, облечённых доверием Высшего Начальства; 3) В настоящее время, могу сказать, всё мной сделано, что было в моей возможности и власти; говорю не голословно, но представляя факты: а) отчёт о состоянии семинарии отдан мной для переписки ещё в октябре месяце, и я недавно прочитал его на одре болезни; б) отчёт экономический мной подписан;) дела по училищам: инструкции, отчёты по воспитательной части предложено рассмотреть членам Правления; г) о бедных учениках нужные распоряжения сделаны; д) сделано распоряжение о приведении в порядок хозяйственных документов; – вообще всё, что казалось мне настоятельно необходимым для благоустройства семинарии, я старался сделать, заставить, побудить других, настоять. 4) Замечающееся некоторое неустройство или застой в делах, особенно формального свойства, не есть вина делающих, но есть следствие обстоятельств, среди каких мы поставлены, – переходное состояние не может быть вполне нормальным. По уставу Педагогические собрания могут быть однажды в месяц, а распорядительные однажды в неделю; а мы собираемся по два, по три раза в неделю, и всего переделать, что

–130–

1880 г.

нужно и что хотели бы, не можем. Более частые собрания я считаю положительно вредными для учебного дела, и чаще отвлекать преподавателей от их существенных обязанностей, по совести, считаю противозаконным, хотя бы и послужило это к ущербу в исполнении некоторых формальностей.

Владыко Святой, милостивейший Архипастырь! прости мне, если износимое от сердца покажется дерзновенным. Не оправдываться пред Вами хочу я, но только показать правду дела, на сколько мне она ясна и насколько я сам понимаю. Во всём прочем повергаюсь пред Вашим Преосвященством со всем моим семейством, предаю себя Вашему благоснисхождению, Вашему благоусмотрению, Вашим святым молитвам“.

Вследствие этого письма, Ректор считался больным и исполнение его обязанностей возложено на инспектора Михаила Чередеева¹⁵⁴².

8-го ч. получено было мной письмо из Москвы от Н.П. Киреевской, которая писала мне от 7-го числа:

„Слышала, что здоровье Вам изменяет и что зрение Ваше слабеет.

Помилуй Вас милосердие Божие и исцели Царица Небесная! это моя, хотя и недостойная, но искренняя и постоянная молитва о Вас, Владыка Святый.

Позвольте предложить Вам, для сбережения зрения, необходимое средство вместо света ламп и стеариновых свеч, *употреблять свечи восковые, чистого белого воска*. Две или три свечи под абажуром будут достаточным светом при занятии. Покойный Митрополит Филарет, употреблением восковых свеч, сохранил зрение. Усердно прошу Вас, владыко святой, последовать его полезному примеру.

Свечи восковые всегда имеются в продаже по 4-е на фунт; покуда прикажите взять их хоть 10 фунтов и прикажите отлить для вас восковых свечей пуда два, по три на фунт. Они горят светлее, что, при занятии, много облегчает зрение. Стеариновые свечи вредны: в них для очищения кладётся мышьяк. А керосин из комнат

–131–

1880 г.

Ваших благоволите вовсе изгнать и заменить олеином, – невредным.

Простите, что утруждаю Вас чтением моего письма, которое бы Вы давно получили, если бы не моя болезнь лишила меня утешения писать к Вашему Преосвященству“.

В ответ на это писал я от 12-го числа:

„Спешу принести Вам душевную благодарность за Ваше родственное попечение о сохранении моего зрения. Вашим добрым советом не замедлил я воспользоваться; приказал сделать, для опыта, из лучшего воска несколько четвериковых свечей на своём епархиальном заводе, который устроен на земле моего архиерейского дома, и вот уже два дня употребляю

эти свечи. Если справедливо, что в стеариновых свечах есть примесь мышьяка, то, очевидно, им надобно предпочесть свечи восковые. Что касается лампового освещения, я никогда им не пользовался.

Но что оказалось в моих глазах? – Оказалось, что один только правый глаз начал ослабевать вследствие, разумеется, чрезмерного напряжения; левый же почти совершенно здоров. Между тем, для того и другого глаза стёкла в моих очках были одного и того же номера, и только случайно я узнал, что левый глаз у меня цел и вовсе не требовал оптического стекла. Когда по надлежащем испытании моих глаз для левого глаза оптическое стекло заменено было простым (консервом), я как будто бы прозрел, и моё зрение значительно исправилось.

Утешения от Господа желаю Вам“. –

8-го ч., в 2 часа пополудни, совершал я в Кафедральном соборе со всем градским духовенством, в присутствии военных и гражданских властей, благодарственный молебен по случаю нового (5-го) избавления от угрожавшей 5-го числа Государю и почти всему августейшему Его семейству гибели, вследствие взрыва под Зимним дворцом.

11-го ч. получено было мной письмо из Харькова от Кафедрального Ключаря, протоиерея С.А. Иларионова. От 6-го ч. он писал мне в ответ на моё письмо от 29-го января:

„С земным поклоном приношу мою сердечную благодарность за драгоценный дар, присланный Вами ко дню

–132–

1880 г.

моего ангела, за ваши молитвы и благожелания дожить мне до таких лет, когда Св. старец воскликнул: „ныне отпускаеши раба Твоего!“ О, кто бы не желал этого счастья, но условия труднодоступны. Старец был праведен и благочестив и Дух бе Свят в нём, а мы чем можем похвалиться, кроме немощей и грехов.

Книжечку, письма Преосвященнейшего Леонида, прочитал, и простите, что позволю себе высказаться с той откровенностью, с какой всегда являлся пред Вами. Приятное впечатление произвели на меня те места, где высказывалась

пиитическая душа Владыки. Он увлекался красотами природы, удачно обрисовывал картины и не просто любовался ими, а умел переноситься мыслью и к Создателю их Богу. Энергичная деятельность Владыки, с одной стороны, поучительна, а с другой, вызывает грусть, что он форсировал своим здоровьем, – обращал ночи в дни и отказывал себе в отдыхе тогда, когда была в том крайняя необходимость и представлялась возможность. Через такое безжалостное отношение к своему здоровью, он много унёс в могилу доброго неисполненного им за преждевременной смертью. Вообще книжечка имеет интерес более для родных. Может быть по времени Владыка из кратких заметок и произвёл что-либо интересное и владея литературным пером дал бы систему этому труду; но в таком виде, это просто и не материалы, а указания. Если бы Владыке, Преосвящ. Леониду, пришлось прочитать Ваши воспоминания о нём, то он или положил бы перо, или же изменил план дневника. Все, кто только имел случай прочитать Вашу книгу, а её читали сотни – кроме других различных отзывов, все сошлись в одной мысли: читая книгу, нельзя оторваться и многие прекращали чтение тогда, когда от усталости книга выпадала из рук. Нельзя сказать этого о письмах, – правда по поручению Вашему я прочитал её в один раз, а другие после меня, прочитавши несколько листиков, оставляли чтение и неохотно брались продолжать.

В день Богоявления, когда Ваше Преосвященство были смущены порядками Тверского духовенства, я благословлял Ваше имя и глубоко благодарил за уроки, преподанные мне. В первый раз я услышал от своего Владыки слова

–133–

1880 г.

благодарности: „благодарю, и в церкви хорошо и в крестном ходу порядок“. Августа 1-го я не участвовал за болезнью в крестном ходу, и он постоянно напоминал о беспорядках, допущенных духовенством. Выслушав благодарность, я сказал: по благословению Вашему, на это он отвечал: „причём тут благословения – постарались, похлопотали и вышло хорошо“. –

Семейство моё смиреннейше просит Вашего благословения и молитв“.

14-го ч. служил я в городской Владимирской церкви литургию и после оной совершал отпевание над телом маститого поэта Феодора Николаевича Глинки, скончавшегося 11-го числа на 94-м году от рождения. При отпевании было произнесено духовником почившего, местным настоятелем протоиереем В.Ф. Владиславлевым назидательное поучение, начинающееся словами:

„При гробе твоём, досточтимый усопший раб Божий, нам не учить, а учиться надобно, – учиться и как жить и как умирать истинно по-христиански“.

Почтение это, равно как и некролог усопшего поэта – ветерана, напечатаны в № 6-м Тверских Епархиальных Ведомостей.

Тело Фёдора Николаевича погребено в Желтиковом монастыре рядом с прахом его покойной супруги Авдотьи Павловны – известной также писательницы.

От наследника Ф.Н. Глинки, Переславского Предводителя дворянства, Алексея Сергеевича Тихменева, получил я на память две книги: 1) Канун пред Св. причастием, Ф. Глинки, Тверь, 1878 г. и 2) Задушевные Думы Авд. Павл. Глинки, М. 1869 г.

16-го числа получено было мной из Витебска от преосвященного Викторина два письма – одно официальное, другое частное.

При официальном письме от 10-го февраля за № 845 препровождена была ко мне Его Преосвященством Копия журнального постановления Полоцкого Епархиального Съезда от 15 января 1880 г. по поводу статьи, помещённой в № 14-м газеты „Церковно-Общественный Вестник“ за 1879-й год.

Постановление следующего содержания:

„Его Преосвященство, Епископ Тверский, бывший Полоц-

–134–

1880 г.

кий, Савва, состоя Епископом Полоцкой Епархии, с 1866 по 1874 г., был для духовенства Епархии действительна отцом –

благодетелем: 1) Земных поклонений от духовенства он никогда себе не требовал: Священнику Викентию Забелину он приказывал, чтобы тот в ноги ему не кланялся, и при том священнике он вменял в обязанность покойному Кафедральному Протоиерею Копаевичу известить о таковом его требовании духовенство епархии. 2) Судебничества в епархии он никогда не заводил; а если предавал многие доносы на духовенство законному суждению, то именно с целью законно оправдать оклеветанных от несправедливых обвинений. Это можно доказать многими очевидными фактами. 3) Неудачный выбор Кафедрального Протоиерея¹⁵⁴³ был замечен самим Епископом Саввой, и он назначил таковым одного из уездных Епархиальных протоиереев, который вполне соответствует, своему высокому посту, и доныне¹⁵⁴⁴ оправдывает своё избрание доверием к нему настоящего Преосвященнейшего Епископа Викторина и всего Епархиального духовенства. 4) Преосвященнейший Савва, особенно в последнее время, когда он вполне ознакомился с Епархиальным духовенством, настолько сроднился с ним духовно, что даже в Харькове с любовью вспоминал о нём, и прислал оттуда для бедных вдов и сирот нашей Епархии 300 р. с. Посему постановлено: выразить от всего Епархиального духовенства, настоящим нашим постановлением, искреннейшую и глубочайшую благодарность Преосвященнейшему Савве, Епископу Тверскому и Кашинскому, и сожаление о гнусном оскорблении его, которое сделано в означенной статье Церковно-Обществен. Вестника. Преосвященнейшего Епископа нашего Викторина смиреннейше просим довести до сведения Преосвященнейшего Саввы о настоящем нашем постановлении“. Подлинный подписали: Председатель Съезда Священник Георгий Смирнов, и другие (22) члены съезда.

На официальное письмо преосвященного Полоцкого дан
–135–

1880 г.

был мной официальный ответ от 23-го сего же февраля за № 1507. Вот что я писал Его Преосвященству:

„Преосвященнейший Владыко,

Милостивый Архипастырь!

Получив препровождённую ко мне при отношении Вашего Преосвященства от 10-го сего февраля за № 845 копию журнального постановления Полоцкого Епархиального съезда духовенства, состоявшегося 13-го минувшего января и заключающего в себе опровержение напечатанной в № 14 Церковно-Общественного Вестника за 1879 г. и направленной, по мнению съезда, против меня статьи „Из воспоминаний о прошедшем“, – долгом поставляю покорнейше просить Вас, милостивый архипастырь, изъяснить почтенным Оо. членам Епархиального съезда, за их благородную ревность о защите моего имени от газетного злоречия и клеветы, мою искреннюю благодарность.

Поручая себя Вашим братским молитвам, с истинным почтением и преданностью имею честь быть“...

В частном письме от 12-го февраля Преосвящ. Викторин изъяснял:

„Сегодня я имел честь препроводить к Вашему Преосвященству копию с журнального постановления здешнего епархиального съезда духовенства, в защиту доброго имени бывшего своего Архипастыря, против злоречий Цер.-Общ. Вестника.

Сам я этой газетки не получаю и не имел случая прочитать этой статьи, которую опровергают почтенные Оо. депутаты съезда; поэтому не могу судить довольно ли сильно они выразили своё, по поводу её, негодование. Но для меня очень отрадно видеть в этом факте любовь их и уважение к моему предшественнику, бывшему их Архипастырю и руководителю, тем более, что сам я здесь пожинаю плоды стараний и забот его о благе церкви Полоцкой, и везде слышу только добрые, и одни добрые, воспоминания о нём.

Но сообщив Вашему Преосвященству вышеупомянутое постановление, покорнейше прошу Вас уведомить меня, согласны ли Вы на напечатание его в здешних Епарх. Ведомостях? Журналы съездов, обыкновенно, печатаются в сих ведомостях. Но журнала, касающегося Вашего

–136–

1880 г.

доброе имени, без Вашего соизволения, я не смею предложить к напечатанию“.

В ответ на это писал я от 23-го числа:

„Приношу Вашему Преосвященству искреннюю благодарность за сообщение мне списка с журнального постановления Полоцкого Епархиального съезда духовенства – постановления, заключающего в себе защиту моего доброго имени против злоречия и клеветы со стороны известной петербургской газеты, не пользующейся у честных и благонамеренных людей доброй славой. – Для меня весьма утешительна такая единодушная и публичная защита со стороны представителей целой епархии, и я не могу не ценить её; но предавать её гласности я не желал бы, как потому что она уже не довольно своевременна, так и потому что через оглашение этой защиты можно подать повод к новому злоречию и к новым клеветам. – Мне известен характер автора¹⁵⁴⁵ лживой и злонамеренной статьи, помещённой в № 14-м Церковно-Общ. Вестника. У меня не мало было с ним борьбы во время восьмилетнего управления моего Полоцкой епархией. Поэтому я полагал бы ограничиться только изъяснением через посредство Вашего Преосвященства почтенным оо. депутатам, бывшим на епархиальном съезде, моей душевной признательности за их добрую о мне память“.

19-го ч. день восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича. Так как в этот день исполнилось 25-ть лет со дня восшествия на престол Его Величества, то день этот на всём пространстве Русского царства праздновался с особенной торжественностью. Особенным указом из Св. Синода предписано было во всех духовно-учебных заведениях совершить в этот день молебствие.

20-го ч. получена была мной от Министра народного Просвещения Графа Д. А. Толстого официальная (циркулярная) бумага от 9-го ч. (№ 1886), при которой препровождён экземпляр извлечения из всеподданнейшего отчёта по министерству народного просвещения за 1877 г. Случай небывалый и дар неожиданный!..

–137–

1880 г.

На другой же день я поспешил выразить Его Сиятельству за такой дар искреннюю благодарность.

22-го числа вечером был у меня, мимоездом из СПб. на свою родину, в Муром, племянник мой, кандидат С.-Петербургской д. академии, Конст. Яковл. Силецкий¹⁵⁴⁶; он получил назначение на должность псаломщика при домово́й церкви у Великой Княгини Марии Александровны, Герцогини Эдинбургской, в Оксфорде, с надеждой быть впоследствии священником при этой церкви и вместе библиотекарем у Её Высочества. Прощаясь со мной, Силецкий обещал писать мне из-за границы.

1-го марта получил я из Москвы от Высокопетровского казначея, игумена Иосифа письмо с печальной вестью, что скончался преосвящ. Алексей, бывший на покое в Моск. Донском монастыре.

Преосвященный Алексей (Новоселов), уроженец Тверской епархии, магистр X курса Киевской д. академии. Он известен мне с 1862 г., когда он был Ректором Владимирской семинарии, которая мною тогда была ревизована. Затем в 1867 г. он был рукоположен в епископа Томского; в следующем году переведён был на Екатеринославскую кафедру, откуда в 1871 г. был уволен и назначен членом Московской Синодальной конторы, с помещением на жительство в Донском монастыре.

2-го ч. – день памяти святителя Арсения епископа Тверского, почивающего в основанном им Успенском Желтиковом монастыре.

В этот день, в прежние годы, совершалось иногда в Желтиковом монастыре архиерейское служение; но в нынешнем году оказалось это неудобным, так как этот праздник совпал с сыропустным воскресеньем, когда с давних пор, в кафедральном соборе, совершается также архиереем вечерня по особому чину, а именно:

По начатии благовеста в два с половиной часа пополудни, архиерей приезжает в собор и, по обычной встрече священнослужителями, входит на предалтарный амвон и

сделавши три поклона, обращается к народу, и, осенивши его, идёт на облачальный амвон. По облачении во все,

–138–

1880 г.

священные одежды, благословляет начинать вечерню. Вечерня совершается по чину, изложенному в Уставе. По Ныне отпускаеши и после тропарей: Богородице, Дево, радуйся и пр., архиерей пред престолом глаголет молитву св. Ефрема Сирина: *Господи, и Владыко живота моего*, и пр.

Затем певчие начинают петь стихиры: *„Покаяния отверзи ми двери*, и др., а архиерей и все священнослужащие, вышедши из алтаря, начинают творить земные поклоны и прикладываться к местным иконам и св. мощам Благов. кн. Михаила.

После сего архиерей восходит на облачальный амвон, а протодиакон читает сугубую ектению: *помилуй нас Боже*. На ектении прилагаются следующие прошения:

„О еже благоразумно внимати нам, яко пост истинный есть злых отчуждение и делание благих дел, и сим благоугодным и душеспасительным постом нам освятится, Господу помолимся.

О еже подати нам крепость и силу подвигом добрым подвизатися, течение поста совершити, победителем же греха явиться и неосужденно достигнути и поклониться святому Христову воскресению, Господу помолимся.

Яко да отверзет нам дверь милосердия своего призывая нас на покаяние и оправдивый мытаря, во смирении и умилении из глубины сердца зовуща: Боже, милостив буди мне грешному, Господу помолимся“.

По возгласе: Услыши ны Боже..., протодиакон говорит: премудрость. Архиерей: Пресв. Богородице спаси нас, – и: Слава Тебе Христе Боже... Затем, пришедши на предалтарный амвон и обратившись лицом к народу, читает молитву: „благословите мя, братие, и простите мя грешного.“ Посем, приняв от ключаря напрестольный крест, осеняет им народ глаголя: „Господь Бог благодатью Своею да простит и помилует всех нас“, – и затем подаёт крест для целования священнослужащим и всем предстоящим в храме. Между тем

певчие поют ирмосы Великого канона: Помощник и покровитель и пр.

Настоящее чинопоследование вечерни и сочинение означенных прошений приписываются преосвящ. Григорию¹⁵⁴⁷,

–139–

1880 г.

бывшему архиепископу Тверскому, впоследствии митрополиту новгородскому.

Такого отправления вечерни в неделю сыропустную, сколько известно, нигде не бывает.

10-го числа вечером был у меня приехавший из СПб., для ревизии духовно-учебных заведений Тверской епархии, член-ревизор Духовно-учебного Комитета при Св. Синоде, Д. Ст. Сов. Игнатий Климентьевич Зинченко¹⁵⁴⁸ – магистр XVIII курса (1857 г.) Киевской д. академии. Я был очень рад его приезду в Тверь; от его ревизии ожидал я добрых последствий для расстроенной во всех отношениях здешней семинарии, благодаря Ректору – протоиерею А. Соколову, не отличающемуся административным тактом. В беседе со мной г. Зинченко откровенно признавался, что он, при десятилетней практике своей в должности Ревизора, пришёл к решительному убеждению, что для блага духовных семинарий гораздо полезнее Ректоры – *архимандриты*¹⁵⁴⁹, нежели семейные *протоиереи*.

12-го ч. – годовщина смерти моего предшественника, преосвящ. архиепископа Евсевия. По этому случаю я служил в Кафедральном соборе панихиду, в присутствии начальника губернии и некоторых других чтителей памяти усопшего иерарха.

Между молящимися в соборе заметил я приезжего из СПб. Директора полиции Исполнительной, тайного советника Павла Павловича Коссаговского¹⁵⁵⁰, бывшего Витебского губернатора. Он посетил меня вечером; я обрадовался ему как близкому родному. Недолго мы были вместе с ним в Витебске, но между нами сохранились навсегда самые добрые, искренние отношения.

От 28-го ч. обратился ко мне из С.-Петербурга Князь Семён Абамелек-Лазарев¹⁵⁵¹ родной брат живущего в Твери Князя Арт.

Дав. Абамелека¹⁵⁵², с следующим укоризненным письмом:

—140—

1880 г.

„Преосвященнейший Владыко,
Милостивый Архипастырь!

Княгиня Екатерина Николаевна Абамелек, Православного исповедания, желая помянуть за литургией имя болящего мужа, брата моего, обратилась с просьбой о том к приходскому священнику, который на это не получил разрешения от своего начальства, потому только, что болящий не принадлежит к Православной церкви.

Милосердно ли такое запрещение и согласно ли оно с учением Христа, Спасителя нашего, не считаю себя вправе о том здесь судить.

Дозволяю только себе обратить внимание Вашего Преосвященства на то, как поступает здесь Православное духовенство в отношении к Лютеранам, исповедание которых не только не сходно в чем-либо с православным, но даже не имеет священства.

Три года тому назад, как умер Статс-Секретарь Шторх¹⁵⁵³, Русское духовенство не только по два раза в день совершало при гробе покойного панихиды, но даже во время следования тела к Реформатской церкви *шло впереди* его по улицам столицы *в облачении*.

Недавно умер также в Петербурге Обер-Шталмейстер Барон Мейендорф¹⁵⁵⁴, над которым служило панихиды придворное конюшенной церкви духовенство.

На сих днях ещё скончался доктор Эриксон¹⁵⁵⁵, и наш двоюродный брат Иван Давидович Делянов¹⁵⁵⁶ хорошо знакомый Вашему Преосвященству, присутствовал у него на панихиде, совершённой православным священником.

При погребении, в 1871 г., супруги принца Петра Георгиевича Ольденбургского в Сергиевской пустыни, всё духовенство этой обители в полном облачении и с пением встретило у врат её тело Августейшей покойницы-Лютеранки и совершило над ней, при опущении в могилу, надлежащий обряд.

–141–

1880 г.

В Твери же, православной женщине, отказано в утешении услышать молитву за болящего христианина, принадлежащего к исповеданию древней автокефальной церкви, *догматы которой совершенно сходны с Греческой.*

Как Православная церковь, так и Армянская молятся о создателях храмов. Упоминая о сём, я имею в виду передать Вам, Милостивый Владыко, что в Пермском Лазаревском имении жены моей находятся 20 православных церквей, из которых *11-ть каменных*, построенных покойным отцом и дядей моей жены, которые были армянского исповедания. Из сих 11-ти Лазаревских церквей, 4 заводские, которые, по благолепию своему, не хуже столичных, содержатся, равно как *и причты при них, на иждивении жены моей.* Кроме того, в имениях у нас Князей Абамелек, в губерниях Подольской, Тульской и Владимирской, тоже есть церкви; одна, построенная дядей, а прочие, возобновлённые, можно сказать, с основания болящим моим братом и мною. Неужели производить каждый раз исследование о том, кем построены церкви? православными или иноверными? и в сём последнем случае воспретить молиться за строителей и ревнителей, потому только, что они не принадлежат к церкви Православной.

Неужели ей подражать старообрядцам-единоверцам, которые, в грубом своём заблуждении, не позволяют даже в Петербурге и Москве своим же единоверцам православным переходить за притвор церковный и воспрещают им творить крестное знамение и молиться в церквах своих, допуская лишь одно благочестное их стояние в притворе.

Но есть однако ж, к счастью и ради мира Церквей, и такие православные священники, которые не позволяют себе сказать иноверцам: „я Павлов, вы Аполлосовы“. Напротив, как мне случилось самому видеть, таковые священники приемлют просьбы иноверцев и в случае крайней необходимости не отказывают им в религиозных утешениях по обряду Православной церкви. Русский священник при одной из заграничных Православных церквей не только дозволил

поставить в склеп церковный тело внезапно умершей женщины Армянского испове-

–142–

1880 г.

дания, но даже совершал по ней ежедневно в самой церкви панихиды до отправки тела в Россию.

Покорнейше прошу Ваше Преосвященство извинить меня, что я дозволил себе привести пред Вами примеры веротерпимости Православной церкви по отношению *только к Высшим*. Спаситель же наш призывал к Себе всех, труждающихся и обременённых, не спрашивая: „како веруеши“.

Дозволяю себе также приложить при этом газетную статью¹⁵⁵⁷, написанную по достоверным источникам, в том предположении, что Вашему Преосвященству, может быть, не вполне известны те причины, по которым состоялось отделение Армянской церкви от Греческой после Халкидонского собора. Не дерзая испрашивать у Вас, Преосвященнейший Владыко, Архипастырского благословения, я тем не менее покорнейше прошу принять уверение в моём совершенном уважении, с коим имею честь пребыть“...

На письмо князя – армянина я не счёл нужным отвечать.

2-го апр. послал я в Харьков Кафедральному Ключарю протоиерею Иларионову следующую приветственную телеграмму:

„Прочитавши сейчас известие о награждении Вас золотым с украшением крестом спешу сердечно поздравить“.

На другой день получаю от него в ответ телеграмму следующего содержания:

„Глубоко чувствую Ваше Архипастырское внимание, высоко ценю отеческую милость, умиляюсь и душевно благодарю“.

4-го ч., при отношении министра народного просвещения, графа Д. А. Толстого от 15-го марта за № 3472, получен был мной экземпляр изданной министерством народного просвещения „Сравнительной карты высших и средних учебных заведений сего Министерства за 1855 и 1880 гг.

–143–

1880 г.

Из этой карты усматривается, что всех учебных заведений высших и средних в России было:

в 1855 г. – 87

в 1880 г. – 624

Разность – 537.

Огромная разность!..

За такой интересный дар я не замедлил выразить г. Министру свою искреннюю благодарность.

8-го ч. был у меня Ревизор И. Кл. Зинченко и, между прочим, рассказывал историю о наследстве 120,000 р., оставшихся по смерти Настоятеля Соловецкого монастыря, архимандрита Феофана (в сент. 1871 г.). Об этом наследстве был спор между монастырской братией и наследниками умершего. В этом спорном деле принимали горячее, но не бескорыстное участие Товарищ Обер-прокурора Св. Синода Юрий Вас. Толстой, Прокурор Московской Синодальной Конторы Потемкин и Обер-Секретарь Синодский Крыжин.

15-го ч. писал я Ректору Московской д. академии, протоиерею С. К. Смирнову, в ответ на его письмо от 30-го января:

„Получив вторую книжку вашего учёного журнала, принялся прежде всего читать продолжение Евангельской истории покойного¹⁵⁵⁸. С душевным удовольствием повторяю по печатной книге то, что некогда слышал из уст приснопамятного наставника, но что, – признаться должен, – давно изгладилось из памяти. На досуге, которого имею, впрочем, очень мало, постараюсь прочесть и прочие учёные статьи, помещённые в книжке.

По газетам видно, что утверждён наконец Устав вашего академического Общества вспомоществования бедным студентам. Поздравляю Вас и прошу иметь меня в виду, как одного из членов этого благодетельного Общества.

Предположение Лавры о перенесении на летнее время в Успенский собор мощей преп. Сергия, кажется, не есть что-либо новое. Мне помнится, что и в прежнее время была подобная мысль, но почему не осуществилась, не знаю.

–144–

1880 г.

P.S. На днях получил я огромный том учёного труда Евг. Евсигнеев. Голубинского¹⁵⁵⁹ (Истории Русской церкви 1-я половина 1-го тома). Прочитав несколько страниц я почудился его отважной критике. Хотел бы сличить его воззрения на некоторые исторические факты с воззрениями его предшественников (Филарета и Макария) на этом поприще, но не знаю, удастся ли мне это“.

19-го ч. Великая суббота. Во время литургии, которую я слушал в своей крестовой церкви, подают мне телеграмму из СПб., – раскрываю её и читаю:

„Поздравляю Ваше Высокопреосвященство с наступающим праздником и с Монаршей милостью. Статс-Секретарь Делянов“.

Неожиданная телеграмма эта сколько порадовала, столько же и удивила меня. Каким образом, – думал я, – первый узнал и поздравил меня достопочтенный Иван Давидович, с которым я только лишь один раз встретился в Харькове? – Само собой разумеется, что я не замедлил поблагодарить Его Высокопревосходительство за такой приятный сюрприз.

20-го ч. – День Пасхи. По обычаю, утреню и позднюю литургию, а равно и вечерню, служил в Кафедральном соборе.

Когда после литургии заехал я в дом начальника губернии поздравить его с праздником, то он и все бывшие у него светские власти, приветствовали меня с Монаршим благоволением, т. е. с возведением в сан архиепископа, о чём было уже напечатано в Правительственном Вестнике. Вслед затем, очень многие явились ко мне в дом для поздравления меня как с праздником, так и с высочайшей наградой.

21-го ч. имел я честь получить от г. Обер-Прокурора Св. Синода, графа Д.А. Толстого официальную бумагу от 20-го ч. за № 1995 следующего содержания:

„Преосвященнейший Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь!

Его Императорское Величество Всемилоостивейше соизволил в 20 день сего апреля возвести Ваше Преосвящен-

–145–

1880 г.

ство в сан Архиепископа, о чём в скором времени изволите получить указ Св. Синода.

Поспешая уведомить о сём Ваше Преосвященство, вменяю себе в приятный долг приветствовать Вас, милостивый Государь и Архипастырь, с сим новым знаком Монаршего внимания к заслугам Вашим.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть“...

На другой же день я отвечал на это Его Сиятельству в следующих выражениях:

„Сиятельнейший граф,
Милостивый Государь!

Получив почтеннейшее письмо Вашего Сиятельства от 20-го сего апреля, № 1995, коим изволите уведомлять о Всемилоостивейшем возведении меня в сан Архиепископа, долгом поставляю покорнейше просить Вас, Милостивый Государь, повергнуть пред Его Императорским Величеством благоговейные чувства моей глубочайшей благодарности за Монаршее благоволительное внимание к моему посильному служению св. церкви и престолу.

Принося вместе с тем Вашему Сиятельству усерднейшее поздравление с торжественнейшим праздником Христова Воскресения, с истинным почтением и совершенной преданностью имею честь быть“...

21-го же числа получено было мной две телеграммы и несколько писем.

Телеграммами приветствовали меня с новым саном Преосвященный Викторин из Витебска и П.П. Коссаговский из Петербурга.

От 18-го числа писал мне Ректор Моск. Дух. Академии С.К. Смирнов:

„Имею честь приветствовать Вас с великим праздником Воскресения Христова и от всего искренно преданного Вам сердца желаю Вам сретить и препроводить праздник в обилии радости и здравия.

Усердно благодарю Вас за послание Ваше. Ныне я получил утверждённый устав Братства преподобного Сергия и с благодарностью принимаю высказанное Вами желание вспомоществовать доброму делу.

Милости прошу пожаловать на докторский диспут Е. Е.

—146—

1880 г.

Голубинского. Он состоится, впрочем, не ранее, как после вакации, потому что диспутант думает весной лечиться холодной водой.

В начале сырной недели меня посетили Преосвященные Сергей Казанский¹⁵⁶⁰ и Василий Тобольский¹⁵⁶¹. Первый нисколько почти не изменился во внешнем виде. Не знаю, справедливо ли он говорил, будто он не был предупреждён относительно нового своего назначения. Заметно, что он неохотно принял это назначение“.

Из Москвы Е.В. Ушакова писала:

„Прошу Вас принять усердное моё поздравление с светлым праздником Воскресения Христова. Молю Воскресшего Спасителя о Вашем здравии и спокойствии душевном. Да и как не молить нам за Вас. При жизни Владыки нашего¹⁵⁶² много было любивших его и готовых всё для него сделать, но три года времени охладили привязанность многих, но не Вашу, Вы не можете изменить своего сердца. Бог видит сердца наша, видит, как мы дорожим добрым Вашим расположением к нам и как желаем пользоваться им во всю жизнь нашу.

Про нас скажу, что живём с заботами, у каждого свои. Брат и сестра заботятся об устройстве дома, о правильном платеже процентов, очень тяжёлых. А я забочусь о том, что не имею своего уголка в монастыре. Если Митрополит или один из Архиереев захочет поместить свою родственницу, то я непременно должна буду уступить своё помещение, в другом же мне будет отказано, и вот я должна идти и стучаться у всех дверей и у всех сердец, и, быть может, всё найти закрытым. Итак, вот наши противоположные заботы: одних беспокоит тяжесть собственности, а другую мучит неимение собственности.

Вам же желаю от всей преданной души, чтоб Вы не имели никакой заботы, слишком глубокой, возмущающей душу и сердце, и испросив Вашего Святительского благословения и святых молитв Ваших пребуду“...

На письмо это отвечал я от 26 числа:

—147—

1880 г.

„Взаимно приветствую Вас с светлым и всерадостным праздником Христова Воскресения. Воскресший из гроба Господь да воскресит Ваши надежды на лучшее будущее и да исполняет выну духовной радостью ваше, омрачённое житейскими печалями, сердце!

Сказать ли Вам, какой примечательный сон видел я ночью на 16-е число сего месяца; вижу лежащим в длинном, узком гробе, преосвящ. Леонида; не знаю, кто-то подошёл к гробу и открыл грудь у лежащего в нём святителя. Смотрю – тело не повреждено тлением. Проснувшись, помолился ко Господу словами Псалмопевца, чтобы Он преподобному Своему не дал во веки видети истления (Пс.16:10). – Не утешительный ли сон?..

Простите, что не могу на сей раз много беседовать с Вами“.

Из Москвы же от 19-го числа писал мне смотритель Куманинской Богадельни М. И. Соколов¹⁵⁶³:

„Поздравляю Вас с светлым праздником и от души желаю Вам всяких милостей Божиих.

Здоровы ли Вы? Совсем ли кончились Ваши постройки? Приеду весной – осмотрю, а главное поужу рыбы в прудах.

После святок я всё недугую: болят глаза и руки“.

Вслед затем от 23-го числа снова пишет:

„Паки и паки поздравляю Вас с светлым праздником принёсшим Вам Монаршую милость. Конечно я поздравляю и с этой милостью; но паче желаю Вам милостей Божиих. Я от души порадовался назначению г. Победоносцева¹⁵⁶⁴ Обер-Прокурором Св. Синода. Это христианнейшая, премудрая и вообще великолепная личность. Верно сам Господь внушил такое назначение.

Но на сей раз довольно. Спешу только поздравить; не мог удержать чувства радости“.

В ответ на это и другое письмо писал я от 24-го числа:

„Взаимно и Вас со всеми Вашими чадами и домочадцами от всей души приветствую с торжественным праздником.

—148—

1880 г.

С удовольствием буду ожидать Вас к себе в гости; запасайтесь орудиями для рыбной ловли; только прошу поспешить исполнением Вашего доброго намерения, а не откладывать его в далёкий ящик, как это было два или три года тому назад. Между тем, извольте принять к сведению, что после 15-го мая я должен буду отправиться по епархии. Поэтому не угодно ли будет Вам пожаловать ко мне до моего выезда из Твери? – Кстати поздравите меня с новым чином“.

22-го числа получено мною письмо из Владимира от Преосв. Иакова, который от 20-го числа писал мне:

„Поздравляю Ваше Преосвященство с праздником Светлого Христова воскресения и вместе желаю Вам всегда о Господе радоваться и здравствовать.

Вместо красного яичка представляю книжицу небольшую по объёму, но замечательную по содержанию. Это описание жизни Як. Вас. Смирнова¹⁵⁶⁵, подвижника нашего времени, известного латиниста. Наслышав о его высоком благочестии, я приобрёл его дневник и поручил Гавриловского посада священнику Боброву¹⁵⁶⁶, молодому вдовцу, заняться составлением очерка – и вот пред Вами, как на картине, олицетворяется Яков Васильич. Хоть молись ему...

Напечатал 3,000. Думается, найдутся читатели и почитатели.

13 апр. через наш город проехал преосв. Ефрем¹⁵⁶⁷. Побыв у меня часов семь, он в полдень отправился в Москву, чтоб в 8 ч. вечера отправиться в Курск. Пред отбытием из Тобольска, он ездил в Томск для хиротонии Владимира¹⁵⁶⁸ Алтайского в епископа Бийского с 3 по 24 марта. Когда вернулся в Тобольск, нашёл в нём своего преемника¹⁵⁶⁹, прибывшего 23 марта. Во

Владимире пред обедней повидался с владыкой¹⁵⁷⁰,
поклонился

–149–

1880 г.

святыне собора, постоял за литургией в крестовой до
херувимской, в 12-м ч. закусил у меня и со мной. Я проводил
его на жел. дорогу. Мало пришлось поговорить. Весел и здоров“.

От 23-го ч. писал мне из Москвы А.В. Краснопевков:

„Христос воскресе
Высокопреосвященный
Владыко Савва!

Приветствуем Вас от всего нашего, смею сказать,
родственного Вам по душе семейства нашего с великим
праздником воскресения Христова и с возведением в сан
Архиепископа. С чувством глубокой радости узнали мы вчера об
этой награде. Да подаст Вам Господь на многие годы силы
трудиться на пользу Его святой церкви.

В настоящее время, как Вы знаете из Московских
Ведомостей, в Москве гостит Преосвященный Николай¹⁵⁷¹. Я
имею возможность часто видеться с ним и утешаться его
истинно миссионерской душой; сегодня вечером он обещал
быть у нас. Живо в нашей церкви обетование Господне – не
оставить верных своих рабов; вся история обращённых в
христианство японцев есть цепь явлений ниспосланного на них
Духа Божия; слушая слово Преосвященного видишь
воспроизведение первых веков христианства. На днях
Преосвященный беседовал у матушки игуменьи Страстного
монастыря, после совершённой им литургии в храме обители;
зашла речь о том, не преследуют ли новообращённых японские
власти? Владыка ответил: о, как бы возрадовались наши
христиане, если бы явилось хотя небольшое гонение; они
жаждут страданий за Христа, но теперь правительство смотрит
на них снисходительно. Они радуются и в тех случаях, когда
хотя домашние преследуют их за обращение, но и это стало
повторяться редко.

Прошу благословения для всех нас Вам душой
преданных“...

В ответ на это писал я от 26-го числа:

„Приношу Вам и сестрицам Вашим искреннюю благо-

–150–

1880 г.

дарность за приветствие с праздником и за сочувственное поздравление меня с Монаршей милостью. В искренности ваших чувств относительно меня я никогда не сомневался.

Прошу принять и от меня взаимное поздравление с светлым и всерадостным праздником. Душевно радуюсь, что все вы в добром здоровье встретили праздник.

Благодарю Вас за добрые и приятные вести об успехах Японской миссии. Всё, что печатается об этой миссии в газетах, я с особенным вниманием читаю. К сожалению, я не имею удовольствия лично знать достойнейшего начальника миссии, преосвящ. Николая. Нельзя ли доставить мне, по крайней мере, его фотографическую карточку“.

24-го ч. совершилось в Петербурге, в высшем бюрократическом мире, очень важное событие. Министр народного Просвещения и Обер-Прокурор Св. Синода (по выражению покойного А.Н. Муравьева, „Гог и Могог“), граф Димитрий Андреевич Толстой, согласно прошению, Всемиловитейше уволен от той и другой должности.

Событие это произвело сильное впечатление во всех общественных сферах, но не к чести особы, оставившей в раз оба столь высоких поста. По поводу этого события, много было самых живых и горячих толков во всех русских газетах. За исключением Московских Ведомостей, всегда бывших на стороне графа Толстого, и отчасти Церковно-Общественного Вестника – органа бывшего Обер-Прокурора, все прочие газеты единодушно выразили радость по случаю выхода в отставку графа Толстого¹⁵⁷². Светские

–151–

1880 г.

газеты занимались критическим разбором его действий и распоряжений преимущественно по Министерству народного просвещения; но некоторые из них, в особенности газета

„Восток“, касались его реформаторских действий и по званию Обер-Прокурора Св. Синода¹⁵⁷³.

Время покажет, да уже и показывает, какую память оставил по себе граф Толстой в сфере церковной. Его быстрые реформы и незрело обдуманное нововведение в быту духовенства и в духовно-учебных заведениях и теперь уже начинают приносить не совсем добрые плоды. Много уже об этом писали и продолжают писать в разных, преимущественно светских, газетах.

Преемник графа Толстого по званию Обер-Прокурора Св. Синода, Член Государственного Совета, Сенатор, Тайный Советник Константин Петрович Победоносцев встретил во всех слоях общества самое живое горячее сочувствие; все, в один голос, превознесли его похвалами во всех отношениях и все ожидали от его просвещённой и вполне христианской деятельности на новом поприще служения самых благих плодов. Дай Бог!..

25 числа получена мной телеграмма из Одессы от преосв. Платона следующего содержания:

„От души поздравляю Вас с Божией и Монаршей милостью, в радости прошу перевести моего брата, погорельского священника Михаила Городецкого к Тверской Симеоновской, если можно“.

Это значит – одним выстрелом убить двух птиц...

25 ч. получено письмо от законоучителя Уфимской гимназии Еф. Н. Соловьева¹⁵⁷⁴, который от 14 ч. писал: „Приветствую с великим праздником Воскресения Христова и желаю долголетия на славу церкви святой.“

В Уфе проживает со 2-й недели ревизор Керский¹⁵⁷⁵. Семинарию находит, кажется, в удовлетворительном состоянии. Я был один раз у него; показывал мне сочинения уфимских учеников, – пишут по 15–16-и листов

–152–

1880 г.

и недурно; удивлялся терпению и труду. Находит это, хотя и не педагогичным, но не бесполезным; видно, говорит, ученики не бывают в праздности. Рассказывал мне про ревизию свою в

Томске; говорил о покойном Томском Преосвящ. Платоне (это был мой ректор по Владимирской семинарии)¹⁵⁷⁶; но мало отрадного рассказал об этом, в былое время, прекрасном человеке; будто он рассорился с ревизором, расстался чуть не врагом и после отъезда Керского предался невоздержанию и к 8-му октября скончался.

Засвидетельствую пред Богом и людьми, что Владыка Платон был прекраснейший и гуманнейший человек, ума и знаний палата. Как, иногда, должно быть, тяжело бывает расстаться с родиной и ехать в чуждую и дальнюю сторону. Причина, должно быть, в этом...

Да продлит, Милосердый Господь, драгоценные дни Ваши на многие лета!“

В тот же день (25 ч.) получено письмо от преосвящ. Алексия, еп. Можайского. Он писал от 24-го числа:

„Примите моё искреннейшее поздравление с светлым праздником Воскресения Христова. Божественным светом Своим Воскресший Господь да озаряет Вас и да хранит Вас на лета множайшая!

Примите, Высокопреосвященнейший Владыко, и моё искреннейшее поздравление с возведением Вас на степень начальника епископов. Молю Господа, да продолжит Он Свою милость к Вашему Высокопреосвященству и в грядущие лета!

В Москве – сильные толки о перемене в Обер-Прокурорстве. Вероятно и Тверь теперь толкует о том-же“.

На это, в свою очередь, отвечал я от 27-го числа:

„На сугубое поздравление Ваше спешу ответить Вам сугубым также приветствием с светлым праздником и Монаршей милостью.

Вы недоумеваете, как встретиться с Болгарскими архиереями – мнимыми схизматиками; а у меня недавно было столкновение с действительными отщепенцами от православной церкви – армянами. От меня требовали, чтоб я

–153–

1880 г.

разрешил совершать церковную молитву, при литургии, о больном армянине; но я отказал в этом, и через то навлёк на

себя гнев и укоризну от родственников болящего. Прошу вас, как истого канониста, сказать мне откровенно, правильно ли я поступил, или погрешил против церковных правил. В своём отзыве по этому вопросу извольте указать мне те или другие канонические и юридические основания.

Р. С. Если ещё пребывает у Вас преосв. Николай Еп. Ревельский (начальник Японской миссии), передайте Его Преосвященству моё усердное почтение и искреннее сочувствие к его апостольским подвигам. Если можно пришлите мне его фотографич. карточку“.

От 24-го ч. Преосвящ. Иаков, еп. Муромский, приветствовал меня из Москвы в следующих кратких выражениях:

„Христос воскрес, Высокопреосвященнейший Владыко!

Поздравляю Вас, Владыко Святой, с возведением в сан архиепископа. Радуюсь с Вами и мысленно пью Ваше здоровье.

Я в Москве для свидания с своими.

Сегодня обедаю у Владыки Дмитровского¹⁵⁷⁷.

Прошу Ваших св. молитв“.

На это краткое приветствие я ответствовал более пространном посланием. Вот что писал я от 27-го ч. Его Преосвященству:

„Примите мою искреннейшую благодарность за все Ваши приветствия и поздравления, а меня простите за долговременное молчание. Я в таком же почти положении относительно зрения, как и преосвящ. Феофан¹⁵⁷⁸. Мне также, как и ему, велено через час занятий минут пять „баклуши бить“, а вечером, при огне, запрещено вовсе заниматься письменностью; поэтому я и задолжал пред многими своими корреспондентами. Теперь, пользуясь продолжительным дневным светом и свободным праздничным временем, начинаю расплачиваться с долгами, которые, между тем, со дня на день увеличиваются.

–154–

1880 г.

За доставление мне брошюры о Я.В. Смирнове я весьма благодарен Вашему Преосвященству. Читая в Епарх. ведомостях биографию Смирнова, я думал, не догадается ли

редакция отпечатать эту назидательную биографию отдельными оттисками, – и вот моя мысль осуществилась. Тем интереснее для меня эта биография, что я лично знал покойного Якова Васильевича; бывал у него в квартире, и он изредка посещал меня, когда я был ризничим.

Спрашиваете, разрешается ли у меня третий брак причетникам? – Здесь не было ещё подобных случаев, но в Харькове встречались и до меня, и при мне. До меня там иногда разрешались такие браки, но я не разрешал, на том же основании, какое указано в вашем письме от 29-го ноября 1879 г.“

26 ч. получены были письма из Владимира от преосвящ. Феоноста и из Москвы от протоиерея С.И. Зернова.

Вот что писал мне от 23-го ч. преосвященный Феоност, епископ Владимирский:

„Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь,
Христос воскресе!

Вменяю себе в приятнейший долг поздравить Вас от себя и от Владимирской епархии, в которой Вы родились, воспитались и приняли священство, с новой милостью Божией и с новым знаком Монаршего благоволения, с званием архиепископа. Молю небесного пастыреначальника, да ниспослет Он всеблагий с новым саном новую крепость Вашим силам душевным и телесным, и да поможет Вам ознаменовать Ваше Архипастырское служение новыми заслугами во благо Св. церкви и Вашей паствы. Сердечно радуюсь за Тверскую Архипастырскую кафедру, что она не долго была епископской, и теперь вновь стада Архиепископской.

Давно я сердечно желал войти в письменное общение с Вашим Высокопреосвященством, но как-то стеснялся, не имев удовольствия видетсья с Вами. Звание Архиепископа, полученное Вами, воодушевило меня и дало мне смелость обратиться к Вам с письмом.

Простите, благословите и помяните в молитвах Ваших

–155–

1880 г.

питающего глубочайшее почтение к Вам, преданнейшего и покорнейшего слугу Вашего Высокопреосвященства“...

Я не замедлил ответить на это братское послание. 28 ч. писал я Его Преосвященству:

„Воистину воскресе Христос!

С особенным утешением получил я приветствие от Вашего Преосвященства, как архипастыря моей родной страны. Шлю и Вам искреннее поздравление с светлым праздником Христова Воскресения с Вашей дорогой родины.

Душевно буду рад, если продолжатся наши письменные сношения, в ожидании личного свидания. У меня на родине из ближайших родственников есть только три племянницы; но у Вашего Преосвященства, быть может, здравствуют ещё родители, или имеются братья и сестры, поэтому Вы можете иметь более побуждений посетить свою родину, чем я. Я сердечно был бы рад видеть Ваше Преосвященство у себя дорогим гостем.

Располагался нынешним летом посетить свою родину Ваш знаменитый земляк, высокопреосвящ. архиепископ Херсонский (Платон), и обещался быть у меня; не знаю, исполнит ли своё обещание.

Поручая и себя Вашим св. молитвам, с братской о Христе любовью и преданностью имею честь быть“...

О. Протоиерей Зернов писал от 25-го числа:

„Христос воскресе!

Принося Вашему Высокопреосвященству поздравление с светлым праздником воскресения Христова, имею утешение приветствовать Вас с возведением в сан Архиепископа. От всей души радуюсь сему новому знаку Высочайшего внимания к Вашим святительским заслугам. Да хранит Вас Господь в добром здоровье и да укрепляет непрестанно Ваши силы Своей благодатью к продолжению многотрудного и много-заслуженного служения Святительского. О чём молитва и в Николо-Явлинском храме приносится усердная.

И наши владыки получили Высочайшие награды. Если нам позволительно рассуждать о наградах высшим сановникам

Церкви, то мне кажется, что Преосвящ. Амвросий имеет право на высшее воздаяние, нежели какое получил

—156—

1880 г.

он. И если об уравнивании его с Преосвящ. Алексием приложил старание Владыка сам, то это жаль. В Москве есть множество преданных Преосвящ. Амвросию людей, а его талант известен всей России. Мне думается, что все прочтут известие о награждении его не с довольным чувством. Пожалуй ещё случай этот послужит к подтверждению слухов о нерасположении Владыки к Преосвященному Амвросию. Слухи же эти, по-видимому, не лишены основания.

Самое важное событие для отечественной церкви, занимающее теперь в особенности мир духовный, есть назначение К.П. Победоносцева Обер-Прокурором Св. Синода. Можно думать, что всеми достойными пастырями и всеми преданными служителями и сынами Церкви назначение это будет принято с доверием и сочувствием. Искреннее благочестие, высокая честность, основательные и обширные познания и неутомимое трудолюбие Нового Обер-Прокурора подают несомненную надежду, что он будет добрым и благонадёжным министром церкви Божией. Да поможет ему Господь исполнить благие чаяния Св. Церкви!

Перед праздником за последнее время рассматривалось у нас в Консистории прошение некоторых церковных Московских старост об освобождении их от обязательной покупки свеч с Епархиального Свечного завода. Не мало было в Москве шума по этому делу. Стоящий во главе прошения Н. В. Лепешкин сильно хлопочет и в Петербурге. По словам его, там обещали ему что-то в роде содействия. Будто и члены Св. Синода находили распоряжение нашего Владыки неудобным. Но как просители никаких веских доказательств по содержанию своей просьбы не представили, то Консистория положила им отказать, тем более что нежелательное для старост решение Епарх. Начальства имеет основание в определениях Св. Синода. Упоминается в том же прошении церковных старост вот ещё какое обстоятельство: в постановлении Московского Епарх.

Съезда, бывшего в сентябре минувшего года, между прочим, по предмету устройства Епарх. Свечного завода, сказано, что в случае какой-либо утраты (по какому-либо непредвиденному несчастию) в капитале училищного фонда, отданном по резолюции Его Высоко-

–157–

1880 г.

преосвященства свечному заводу в ссуду, утрата эта должна быть покрыта взносами от церквей. Старосты в своём прошении заявили, что они не могут принять такого обязательства. Между тем определение Съезда утверждено Епархиальным Начальством. Имеет ли Епарх. власть право изъять капитал училищного фонда, составившийся на определённое назначение под именем неприкосновенного, из хранилища и отдать в ссуду свечному заводу и затем обязать церкви восполнить могущую произойти в этом капитале утрату, не берусь судить, да кажется и права не имею. Но думается, что если разрешено Высочайше утверждённым положением о Съездах духовенства устроят Епархиальные свечные заводы или склады на общие церковные средства, то сего рода обязательство означенному положению не было бы противно. Впрочем, о каких-либо по сему предмету недоразумениях Консистерия рекомендовала просителям обращаться с своими заявлениями в Съезды.

Помните, конечно, Ваше Высокопреосвященство, Стефана Тимофеевича Протопопова, много лет послужившего Московской церкви и её духовенству в звании члена Консистерии. Скончался он 2 марта сего 1880 г. почти внезапно. Владыка приказал на его место представить кандидатов. Консистерией указаны три человека на сие дело – первым Д. Ив. Кастальский¹⁵⁷⁹, протоиерей Казанского собора, вторым – М.Д. Глаголев¹⁵⁸⁰, третьим – М.Д. Никольский¹⁵⁸¹. Для меня лично, хорош бы был Дим. Иванович, да и для дела тоже“.

2-го мая писал я в Одессу преосвящ. архиепископу Платону, в ответ на его телеграмму от 25 апреля:

„Приношу Вашему Высокопреосвященству глубочайшую благодарность за Ваше милостивое архипастырское

поздравление меня с Божией и Монаршей милостью.

Но что могу сказать Вам, Высокопреосвященнейший Владыко, относительно брата Вашего, о. Михаила (Городецкого)? Так как Симеоновский приход считается одним из

–158–

1880 г.

лучших приходов в Твери, то охотников на него оказалось много. Из числа 13-ти претендентов на эту вакансию один явился с академическим даже образованием. На него-то, естественно, и должен был пасть выбор. Итак, покорнейше прошу, Владыко Святый, простить меня, если я не мог исполнить на сей раз Вашего желания.

Поручая себя Вашим святым молитвам, имею честь быть“...

8-го ч. получил я из СПб. от Директора Археологического Института, Сенатора Н.В. Калачова письмо от 5-го числа за № 59 следующ. содержания:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь!

Прежде всего, вменяю себе в приятную обязанность принести Вашему Высокопреосвященству моё сердечное поздравление с новой Монаршей милостью, которая меня, как старинного Вашего знакомого и почитателя, особенно радует.

Пользуясь настоящим случаем, имею честь препроводить Вам вышедшую в свет третью книгу „Сборника Археологического Института“ и экземпляр „Речей и отчётов, читанных в Институте в торжественном его собрании 24 февраля 1880 года“.

Поручая себя молитвам Вашего Высокопреосвященства, с глубоким почтением и совершенной преданностью имею честь быть“...

На это любезное письмо отвечал я от 20 числа:

„Приношу Вашему Превосходительству сердечную благодарность за ваше искреннее, полное живого сочувствия, поздравление меня с Монаршей милостью.

Примите также усерднейшую от меня благодарность и за доставление мне издания вашего Археологического Института.

Да растёт и процветает насаждённое Вами многополезное учреждение“.

9-го ч., в день празднования Святителю Николаю, отправлялся я, для совершения литургии по случаю храмового праздника, в подгородний Николо-Малицкий монастырь. После литургии, чудотворный образ Свят. Николая препровождён был с крестным ходом в Тверь, где он обыкновенно остаётся до 21-го числа.

По возвращении из монастыря домой, я нашёл письмо.

—159—

1880 г.

Из Ярославля от 7-го ч. писал мне профессор Богословия Демидовского Юридического лица, протоиерей А.П. Лавров¹⁵⁸²:

„Узнав о возведении Вас в сан Архиепископа, считаю приятным для себя долгом выразить Вам искреннее поздравление с этим, вполне заслуженным Вами, возвышением.

Вместе с тем имею честь приветствовать Вас с наступившим и продолжающимся великим праздником Воскресения Христова. От всей души желаю, чтобы Воскресший Христос укрепил Ваши силы, душевные и телесные, для полезного служения св. церкви и отечеству.

Наш Владыка¹⁵⁸³ в нынешнем году также ожидал возведения его в сан Архиепископа. И мы все вполне желали ему этого возвышения. Но Богу угодно было отложить это до следующего времени.

Особенных новостей у нас, в Ярославле, кажется, нет“.

В ответ на это писал я от 12-го числа: „Усердно благодарю вас за доброжелательное поздравление меня с праздником и монаршей милостью.

Если ещё не поздно, прошу принять и от меня братское приветствие с продолжающимся торжественным праздником Христова Воскресения. Очень жаль, что ожидания вашего Владыки не оправдались. А известно ли вам, что я был участником в его хиротонии¹⁵⁸⁴, когда в 1866 г. ехал через

Петербург в Витебск? Впрочем, мы и прежде сего были с ним знакомы, когда он был Ректором¹⁵⁸⁵ Вологодской Семинарии“.

10-го ч. получено было мной письмо из Киева от профессора Д. академии А.Д. Воронова, который от 7-го числа писал мне:

„Долгом и высоким удовольствием поставляю прежде всего усерднейше приветствовать Ваше Высокопреосвященство с Монаршей милостью, с новым достойным Высочайшим признанием заслуг Вашей Архипастырской деятельности. Великий Пастыреначальник да даст Вам силы

—160—

1880 г.

восходить и далее от силы в силу к радости всех искренно Вас почитающих.

Книги Ваши получил как дорогой подарок. Ценю в нём выражение доброго внимания и благорасположения Вашего Высокопреосвященства, ценю и их собственное значение, и свидетельствую Вам глубочайшую признательность за них. „Воспоминания о Высокопр. Леониде“ прочёл почти не отрываясь. Для москвича по образованию интересны и личность воспоминаемого и окружавшие его лица и события, несколько знакомые. Но, сказать Вам правду, потому ли что Ваша личность стоит ко мне ближе, чем почивший достойный друг Ваш или это так и на самом деле, по свойству самой формы и содержания книги, только в книге Вашей особенный интерес для меня представляет Ваша собственная личность, так прекрасно, конечно бессознательно для Вас самих, выступающая с таким мягким светлым колоритом гуманности и любви. Книга Ваша имеет характер интимный не только по Вашим отношениям к преосвящ. Леониду, но и по отношению к Вам самим. Таково моё впечатление, и я высказываю его, конечно, не опасаясь, что Вы увидите в нём выражение чего-ниб. льстивого. В благодарность за Ваш любезный подарок, усерднейше прошу принять и от меня некое приношение книжное, не новое и не ценное, но составляющее труд мой (хотя не исключительно), а потому и желающее получить место в Вашей библиотеке на добрую память об усердии приносящего. Через несколько дней

Вы получите этот маленький подарок от трудов Вашего преданного ученика.

Испрашивая Архипастырского благословения Вашего Высокопреосвященства для себя и семьи своей и душевно желая Вам укрепления сил в наступающее лето, с чувствами глубочайшего почитания и искреннейшей преданности долг имею быть“...

13-го ч. получил я письмо из СПб. от почтенного земляка и со-воспитанника по Шуйскому училищу и Владимирской семинарии, настоятеля Петерб. Владимирской церкви, протоиерея Александра Николаевича Соколова¹⁵⁸⁶. От 12-го числа он писал мне:

—161—

1880 г.

„Высокопреосвященнейший Владыко!

Примите, хотя позднее, поздравление с прибавлением в Вашем титуле. От души порадовался. Благодарю за книгу¹⁵⁸⁷. Была возможность прочитать её, но хотелось получить от Вас, по старым воспоминаниям.

Ради этих воспоминаний и для свидания с родными задумал я побывать на родине. Завтра еду в 3 часа с пр. Аполлосом¹⁵⁸⁸, который совсем уезжает в свою епархию. Вызывается Литовский¹⁵⁸⁹. Был разговор о Вас.

На обратном пути с родины хочу остановиться на сутки в Твери. Тверь тоже мне близка по многим воспоминаниям.

Если не буду в тягость, примите странника. Обрато поеду через полторы или через две недели. При свидании поговорим о многом, и вспомним старое.

Прошу Вашего Архипастырского благословения“.

В виду близкого выезда моего в епархию и нескорого возвращения в Тверь, я, получивши письмо, поспешил уведомить о. протоиерея телеграммой следующего содержания:

„Заезжайте теперь. На обратном пути не найдёте меня дома“.

К сожалению, телеграмма эта не застала уже его в Петербурге; он был уже в пути.

16-го ч. писал я в Уфу законоучителю женск. гимн. Евф. Ник. Соловьеву:

„Поздравляю вас с новым Министром¹⁵⁹⁰. С новым Начальством, без сомнения, начнутся у Вас, как и везде новые порядки. *Novus rex, nova lex*.

Слышно, что ваш брат¹⁵⁹¹ надеется быть секретарём Витебской Консistorии, где, если верить отзыву преосвящ. Викторина, нечего почти и делать: всё им уже переделано, все старые дела порешены, а новых не предвидится и не предполагается...

—162—

1880 г.

Сегодня я прочитал в № 1512 газеты „Новое Время“ корреспонденцию из Уфимской губернии, в которой, между прочим, сообщают рассказ, что будто бы в Верхо-Троицком заводе „учительница“ раскольников, старая дева, поставила епископу вопрос: „Христос ходил по земле пешком, ночевал в горах, а почему же он (владыка) ездит в карете на четверне?“ В какой мере это справедливо, и какой был ответ на этот вопрос?“

19-го числа, в 9-м часу утра, выехал я из Твери в епархию, для обычного обозрения церквей и, между прочим, для участия в празднестве Ниловой пустыни в день обретения мощей преп. Нила, Столобенского чудотворца, 27-го мая.

По пути в г. Торжок обозрены были мною церкви в селе Медном, в погосте Райском и в селе Спас-Низы.

В Медном не оказалось ничего особенного после того, что я видел там в прошедшем году.

В пог. Райском церковь каменная очень сырая. При церкви находится училище, в котором с большим усердием и безмездно занимается преподаванием закона Божия приходский священник Невский. Крестьяне большой деревни Марьиной, через которую я проезжал и которая от пог. Райского находится верстах в 3-х, просили меня о переведении Райского училища в их деревню, по причине затруднения их детям ходить в школу за три версты, особенно в зимнюю пору. Я обещал принять участие в этом деле, но успеха не имел.

Близ церкви находятся в полуразрушенном виде обширные каменные постройки с большим садом, принадлежавшие прежде знакомому мне по Москве помещику Феоодору Петровичу Глебову-Стрешневу, и перешедшие затем в руки князя Гедройца.

В селе Спасском-Низах (название от положения села на берегу р. Тверцы ниже г. Торжка на 10 вёрст) церковь каменная очень благолепная с хорами, на красивом месте. Близ церкви погребён помещик этого села Александр Абрамович Воскресенский, бывший попечитель Харьковского учебного округа, скончавшийся в С.-Петербурге 21-го января 1880 года¹⁵⁹². – Над его могилой я совершил

–163–

1880 г.

краткое молитвословие. С могилы зашёл в дом настоятеля священника В. Невского, где был предложен завтрак.

В 5 часу пополудни прибыл я в г. Торжок и остановился, по обыкновению, в Борисоглебском монастыре. Вечер проведён был в приёме и собеседовании с разными, как духовными, так и светскими, лицами. Отпустивши прочих посетителей, я остался вдвоём с настоятелем монастыря, архим. Антонием, и продолжил с ним беседу. Между прочим, речь коснулась предшественника его по управлению монастырём, архимандрита Анастасия, которого портрет увидел я на стене передней комнаты.

Анастасий (в мире Алексей Лавров) магистр IV курса Московской д. академии (1824 г.); по окончании курса назначен наставником по классу философии и греческого языка в Ярославской семинарии. Пострижен в монашество в 1828 году; в 1829 г. определён Инспектором семинарии; в 1832 г. назначен ректором Екатеринославской семинарии, с возведением в сан архимандрита Григорьевского Бизюкова монастыря; в 1836 г. переведён на ту же должность в Пензу, а отсюда в 1843 г. в Тулу, где и оставался до 1850 г. – В этом году, вследствие неодобрительного о нём отзыва со стороны Ревизора (архимандрита Иоанна¹⁵⁹³, профессора Спб. академии), уволен

был от училищной службы и назначен настоятелем Борисоглебского монастыря в Торжке¹⁵⁹⁴.

Управляя монастырём, архимандрит Анастасий продолжал вести жизнь нетрезвую, и своим примером развратил братию до того, что однажды, в день празднования преп. Ефрему, нетленно почивающему в этой обители (11-го июня), некому было совершать литургию – все иеромонахи были нетрезвы; служил соборный священник. Вследствие сего Анастасий удалён был в 1864 г. от настоятельства, и оставлен в том же монастыре на покое. В 1868 г. скончался.

20-го ч., выслушавши в монастыре раннюю литургию, я

–164–

1880 г.

отправился, в сопровождении архимандрита Антония, для осмотра церквей в некоторых подгородних сёлах, а именно:

1) В селе Прутне, в 9-ти верстах от Торжка. Приезд мой был совершенно неожиданный. Подъехавши к церкви, я нашёл её отпёртой, но из причта никого тут не было. В холодной церкви производились работы; ставился новый иконостас довольно искусной работы, устроенный на счёт суммы, пожертвованной Статским Советником Собриевским – уроженцем этого села. В тёплой церкви женщины мыли пол. Около церкви существует кладбище, украшенное дорогими памятниками и высокими деревьями. Кладбище это устроено прежними помещиками – Львовым и Олениным. Имение это, прежде очень богатое, перешло ныне в руки внука Львова – Романова и приведено в расстройство. Пока я осматривал церковь, дали знать настоятелю, который явился ко мне, разумеется, в смущённом духе, но я успокоил его и посетил его дом, только лишь отстроенный.

2) В селе Новоспасском (Выставка). Здесь также не ожидали меня. Церковь каменная очень тесная и сырая, построенная в 1755 г. тщанием помещика, полковника Никифора С. Шишкова. В ней находится чтимая икона Божией Матери Всех скорбящих Радости. Между священными утварями в этой церкви хранится старинная панагия с мощами. Панагия эта серебряная золочёная с изображением на ней Господа

Вседержителя, украшена крупным жемчугом с четырьмя цветными камнями. На ней вязная надпись: „Гѣмъ панагѣмъ великаго Гдѣа бѣгороднаго царевича ѿ великаго Кнѣза Алексѣя Петровича¹⁵⁹⁵ всеа Россіи преебѣщенномъ Пардѣнію¹⁵⁹⁶ митрополитѣмъ Младикскимъ ꙗзѣи (1700)“. Далее значатся имена святых, коих части мощей заключены в панагии. Откуда и как попала эта драгоценная утварь в Новоспасскую церковь, неизвестно.

Священник этой церкви И. Смирнов¹⁵⁹⁷ оказался исправ-

—165—

1880 г.

ным, но псаломщик-диакон Панков найден мной в нетрезвом виде, — за что и послан на сутки в Борисоглебский монастырь на эпитимию.

Близ церкви расположена усадьба помещика Николая Петровича Оленина, председателя Тверской Губернской земской Управы. Его самого на этот раз не было дома, но его супруга Вера Аполлоновна пригласила меня в дом и предложила мне кофе. Здесь я встретил тётку Николая Петровича, дочь известного археолога и учёного Алексея Николаевича Оленина¹⁵⁹⁸. В кабинете, где я был принят, я приятно был удивлён довольно значительным собранием старинных вещей, из коих есть очень замечательные по ценности материала и изяществу отделки. Между прочим, на стене висит современный портрет знаменитого баснописца И.А. Крылова, который, как известно, был свой человек в доме покойного А. Н. Оленина.

3) В селе Семеновском. Здесь мой приезд не был уже неожиданным, и потому всё было найдено мной в добром порядке. Церковь довольно благовидная; но в ней я нашёл нечто необычное и невиданное мною: по всему иконостасу протянута белая холстина. Оказалось, что здесь, равно как и в других окрестных сёлах, существует издавна обычай приносить по умершим в церковь холст и развешивать его по иконостасу. Холст этот уже остаётся в пользу церкви. Но какой в этом обычае заключается смысл, никто не мог объяснить мне этого.

Беседовавшие со мной крестьяне очень одобрительно отзывались о своём приходском священнике А. Алексееве¹⁵⁹⁹.

21-го ч. слушал позднюю литургию в Борисоглебском монастыре; после литургии служил соборне молебен преп. Ефрему и читал пред его мощами акафист, исправленный А.О. Ковалевским¹⁶⁰⁰.

Затем посетил Воскресенский женский монастырь. По осмотре церкви, был в детском приюте, существующем при монастыре с 1842 г. Приют содержится на средства Епархиального Попечительства. По штату положено быть

–166–

1880 г.

15-ти воспитанницам – сиротам духовного ведомства, но допускаются к обучению дети и других сословий. Предметы обучения: Закон Божий, славянское чтение с переводом на русский язык и объяснением, русская грамматика, арифметика, всеобщая география, русская и всеобщая история, естественная история, чистописание и разные женские рукоделия. С 1876 г. оканчивающие в приюте курс девицы допускаются до экзамена в Новоторжском педагогическом Совете и получают свидетельства на право народных учительниц. Науки в приюте преподаются двумя монастырскими священниками, одной монахиней и двумя послушницами.

22-го ч. в 8 ч. утра оставил Торжок и, осмотревши на пути три церкви – кладбищенскую в Торжке и в сёлах Архангельском и Бараньей горе, в 6 часов пополудни прибыл в Могилёвскую пустынь.

Пустынь эта, окружённая со всех почти сторон лесом, основана в 1634 г. В ней две каменных церкви, из коих главная во имя Успения Б. Матери очень высокая и довольно просторная; иконостас покрыт белой, как бы серебристой, краской. Между церковными утварями хранится древнее серебряное, местами золочёное, кадило, весом 2 ф. 60 зол. На нём следующая вязная надпись: 1) *на верхней чашке*: „Дух святой найдет на тя и сила Всевышняго осенит тя“. – 2) *на нижней*: Лета 7189 (1681) года дал сие кадило в дом пресвятые Живоначальные Троицы и Пресвятые Богородицы в

Могилёвскую Пустынь Старые Русы Спасского монастыря игумен Иосиф по своей души и по своих родителей”.

Между письменными памятниками достоин примечания „Синодик“, писанный уставом в лист. На обороте 1-го- листа в кругу написано киноварью:

„Бѣхъ члѣколюбивый и бѣгосердый, милѣй раба своего яко всещедрый, в ѿнѣшнѣмъ оубо настоящѣмъ лѣтѣ, в расійѣ жителѣхъ сего свѣта. вѣривъ себѣ бѣгопослашлива тѣшателѣ, новонзбранна въ догматѣхъ прилежателѣ, добръ пекѣщагося о исправленіи нижнаго любопытательства рѣченіи. ѿца игѣмена Олавїана добрейшаго, и во цаніи добрейшаго, в рѣченной емѣ отъ великаго архїереѣ всесильнаго Бѣа, в той во сѣой ї общежительной люботрѣдной его паствѣ, в маги—

—167—

1880 г.

левской пѣстынѣ. Снискаѣ сѣа книга бѣгоснабѣдимаѣ синодикъ литийной многотрѣднымъ его дѣловымъ тѣшатіемъ и не отложнымъ къ Бѣхъ прилежаніемъ. Писано омотыщнаго вѣка настоящихъ годовъ, а писалъ чернецъ діаконъ Оиларетъ аршаковъ: своею рѣкою. Почитающій познавай своею остротою. мѣа бо рѣкотвѣдствовано втораго. Бѣхъ же в конецъ пронзведшѣ днѣа четыредесѣтъ шестаго. Влѣто ѿ созданїѣ мїра 7396—го: отъ воплощенїѣ же Бѣа слова 7аѣоз ноемврїѣа кд, день”.

После предварительных статей Синодик начинается именами вселенских и российских патриархов, затем царей — греческого Константина и русских, начиная с Иоанна во иноцех Ионы. Далее — митрополитов всероссийских (в том числе и святых), митрополитов новгородских, архиепископов тверских, настоятелей обителей и разных боярских родов...

Могилевской пустыне принадлежит более 13,000 десятин лесу и несколько других доходных статей. Несмотря, однако ж, на такие, по-видимому, очень достаточные материальные

средства, число братии в обители очень скудно; кроме настоятеля только 8 человек; 2 иеромонаха, 2 диакона и 4 послушника, и притом все почти с недостатками, частью физическими, частью нравственными. Из числа послушников – один из артиллерийских поручиков, другой – коллежский регистратор, третий унтер-офицер *из крещённых евреев*. Последний просил у меня дозволения жить уединённо в лесу (вероятно, не без корыстных каких-либо расчётов), но ему дозволения этого не было дано.

23-го ч. день памяти препод. Евфросинии, княжны Полоцкой. Я слушал позднюю литургию, а после литургии велел отслужить молебен преп. Евфросинии.

Утром приехал в Пустынь, для встречи меня, Благодичный монастырей, архимандрит Ниловой пустыни Арсений. Я отпустил его вперёд, а сам, вслед за ним, в час пополудни выехал из Пустыни.

По пути встретил церковь в селе Кукореве. Церковь каменная с двумя приделами довольно благовидная, но на главном престоле одежда оказалась раздранная и ветхая. За такую небрежность настоятелю сделано было строгое внушение.

–168–

1880 г.

Затем на пути моём лежал погост Рогожа.

Здесь до 1767-го года существовал женский Спасский монастырь, известный под именем Пелагииной пустыни. Основание этой обители относят к началу XVI ст. По упразднении в 1767 г. монастыря, монахини переведены были в Знаменский Осташковский монастырь, а монастырская церковь обращена в приходскую¹⁶⁰¹. При обзоре церкви, мне показано было более десяти подлинных грамот патриарха Иоакима, данных на имя настоятельница Пелагииной пустыни. К удивлению моему, грамоты эти не были записаны в описи церковного имущества. Я строго приказал местному Благодичному описать их и внести в опись, – что и было исполнено, как я удостоверился впоследствии. Сверх сего, я тут же узнал, что старинный воздух, шитый шелками и также не

значившийся в церковной описи, передан в Тверской музей без всякой официальной бумаги, а по частному письму от члена Консистории, протоиерея Владиславлева.

В 6 ½ часов вечера прибыл я в г. Осташков.

Осташков один из отдалённых уездных городов Тверской епархии; он отстоит от Епархиального г. Твери в 244 верстах. Расположен на полуострове, вдающемся в озеро Селигер и с трёх сторон окружён водами. Жителей в городе до 10.000, и они как в прежнее время отличались, так и до ныне отличаются необыкновенным усердием к храмам Божиим, к церковным службам, к религиозным обрядам и особенным благоговением к преп. Нилу, Столобенскому Чудотворцу.

В Осташкове два монастыря – мужской и женский, и четыре церкви: а) Троицкая соборная, б) Воскресенская, в) Преображенская и г) Крестовоздвиженская кладбищенская.

При въезде в город, я прежде всего встретил эту последнюю, т. е. Крестовоздвиженскую церковь, и, осмотревши её, проехал мимо Знаменского женского монастыря, где у св. ворот встретили меня духовенство с крестом и игуменья с сёстрами, прямо в Собор, где сделана была мне всем градским духовенством обычная встреча при многочисленном стечении народа.

–169–

1880 г.

Из собора привезли меня на подворье Ниловой пустыни. 1880 г. Каменное двухэтажное здание с обширным двором, простирающимся до озера, представляет для архиерея со свитой самое удобное и спокойное помещение.

В Осташкове встретила меня печальная весть о кончине Её Величества, Государыни Императрицы Марии Александровны, последовавшей после продолжительной тяжкой болезни в 22-й день сего мая. Мир кроткой и благочестивой душе Венценосной страдальцы!..

В подворье мне представлялись городское духовенство и гражданские власти.

24-го ч. В 8 ч. утра слушал в соборе литургию, которую совершал чередный священник. После литургии посетил оба

монастыря, осмотрел две приходских церкви, был в училищах – духовном и городском. В первом прошёл по всем классам и произвёл краткое испытание ученикам по всем предметам, в последнем присутствовал на экзамене по Закону Божию.

О достопримечательностях по монастырям и церквям как городским, так и уездным, составлено подробное и обстоятельное описание помощником настоятеля градской Преображенской церкви, свящ. Владимиром Успенским.

В 6 часов вечера совершена была в Троицком соборе всенощная, на которой я выходил на литию и величание. – В соборе, между прочим, замечена была мной следующая странность: во всех арках лепные рельефные фигуры ангелов поддерживают лепную также и раскрашенную драпировку. Соответственно ли это достоинству ангелов? На эту несообразность было мной указано настоятелю собора.

25-го ч., в воскресенье, совершал в том же соборе литургию, при многочисленном стечении народа. После обедни, в доме соборного старосты, купца И.Д. Демидова, предложен был завтрак. От старосты заезжал в дом соборного протоиерея И. Салтыкова¹⁶⁰², который вместе с тем и Смотритель духовного училища.

О. Салтыков – кандидат XVI курса (1848 г.) Московской –170–
1880 г.

Д. академии – мой со-воспитанник. Не отличаясь бойкими дарованиями и большой учёностью, он всегда отличался и теперь отличается кротким характером и примерной исправностью в исполнении служебных обязанностей.

В 3 часа пополудни я отправился с своей свитой из Осташкова на монастырском пароходе по озеру Селигеру в обитель Преподобного Нила, и через полчаса был уже там. Вид с озера на монастырь необыкновенно красив. На пристани встретила меня с крестным ходом братия и привела в главный монастырский храм, где почивают нетленные мощи Угодника Божия Нила. После краткой литии и многолетия, я вошёл в алтарь и приложился к престолу, затем с благоговением повергся пред св. мощами Угодника Нила.

Из собора под сильным дождём с холодным ветром, прошёл я в устроенные для приездов архиерейских особые покои. Покои эти весьма просторны, удобны и прилично меблированы.

26-го ч. в 9 часов слушал я в монастырском соборе литургию, которую совершал настоятель с братией; после литургии отправлен был, по древнему обычаю, молебен пред Владимирской иконой Б. Матери, бывшей у преп. Нила келейной. При богослужении я заметил у архимандрита некоторую особенность, о которой прежде не имел сведения, он служил с панагией на персях. Оказалось, что эта привилегия принадлежит настоятелям Ниловой пустыни с 1824 года. Поводом к дарованию такой привилегии послужило следующее обстоятельство. 12-го июля 1820 года Нилова пустынь осчастливлена была посещением блаженной памяти Государя Императора Александра Павловича. Государь слушал в тот день в пустыне литургию и по окончании её обозрел весь монастырь, и затем был в кельях настоятеля, вкусил предложенной ему монастырской пищи и, выразив настоятелю, архимандриту Павлу († 1840 г.), удовольствие за благоустройство обители, отправился обратно в Осташков, откуда в тот же день пожаловал в монастырскую ризницу золотую с такой же цепочкой панагию, украшенную бриллиантами. Впоследствии, именно в 1824 г., разрешено от Св. Синода возлагать на себя панагию архимандриту пустыни при свя-

—171—

1880 г.

щеннослужении, впрочем, только в великие праздники и высокотожественные царские дни.

Когда я возвратился из церкви в свои покои, мне подан был большой пакет, присланный из Твери с официальными бумагами и частными письмами.

Официальные бумаги, по рассмотрении, отосланы были мной, в своё время, обратно в Тверь. Частные же письма остались при мне. Таких писем оказалось три. Они получены от следующих лиц:

1) От секретаря Тверской Консистории С.П. Славолобова. Вот что он писал мне:

„Вашему Высокопреосвященству вероятно уже известно о кончине Государыни Императрицы. Телеграмму о сём в Твери, за Начальника губернии, получил Авг. Казим. Жизневский и сообщил оную Кафедральному Протоиерею. 23 сего мая, в Кафедральном Соборе, совершена была панихида в 9 часов утра, пред литургией, при собрании градского духовенства, с первостоянием Архимандрита Отроча монастыря. Желтиковского же Архимандрита известить не успели. От Св. Синода никаких распоряжений по сему предмету ещё не последовало.

За сим, испрашивая святительских молитв и благословения, имею честь быть“...

2) От отца протоиерея Соколова. От 24-го ч. он писал:

„Пишу Вам, Высокопреосвященнейший Владыко, из Ваших Архиерейских покоев. Ваша телеграмма (от 12 ч.) в Петербурге меня не застала. На обратном пути надеялся было видеть Вас и побеседовать с Вами, но, к сожалению, не застал Вас дома.

Прошу Вашего Архипастырского благословения и молитв“.

3) От преосвящ. Никанора, Еп. Уфимского. Он приветствовал меня от 7-го ч. с саном архиепископа в следующих кратких выражениях:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Узнав по газете, долгом считаю принести моё сердечно-сочувственное, благожелательное и почтительное поздравление с Божией и Монаршей милостью.

—172—

1880 г.

Бог хранит нас своей милостью святыми молитвами Вашими, каковых смиренно прошу и впредь.

Свидетельствуя Вашему Высокопреосвященству всегдашнее моё глубокое почтение, имею честь быть“...

Я отвечал от 13 июня на это краткое послание несколько пространнее. Вот мой ответ Его Преосвященству:

„Приношу Вам искреннюю благодарность за Ваше сочувственное и благожелательное поздравление меня с Божией и Монаршей милостью.

Да нисходят и на Вашу главу от Господа и Его Помазанника великие и богатые милости!

Братское послание Ваше получено было мной 26-го мая в обители преп. Нила Столобенского, где я был по случаю праздника обретения мощей Преподобного. Там я молитвенно помянул, как и всегда поминаю, в своих молитвах Вашу святыню, в уверенности, что и Вы не лишаете меня своих братских молитв.

Местоположение Ниловой пустыни на небольшом острове среди обширного и по времени бурного озера Селигера весьма живописно. Пустынная и уединённая в обыкновенное время обитель, во время моего пребывания там, была оживлена бесчисленным множеством поклонников с разных сторон.

Ваша епархия не изобилует, кажется, иноческими обителями, но есть ли у Вас какая-либо особенно чтимая святыня?

Посылаемую вместе с сим книгу: „Воспоминания о преосвящ. Леониде“, прошу принять от меня с братской любовью“.

Но возвратимся назад.

В 3 часа пополудни в тот день, т. е. 26 числа, начинается благовест к малой вечерни, по окончании которой архиерей в малом облачении с старшей братией подходит к раке мощей преп. Нила и, по окаждении оной со всех сторон и прочтении пред оной молитвы к Угоднику Божию, братия поднимают раку и ставят ее посреди собора на возвышенном катафалке. Затем совершается молебен Преподобному.

В 6 часов вечера благовест ко всенощной. Я выходил с братией на литию; после 1-й кафизмы читал жи-

–173–

1880 г.

тие преп. Нила, а на полиелей, пред Евангелием, читан был мной акафист Преподобному¹⁶⁰³. – Богослужение окончилось в половине 11-го часа.

На следующий день, 27-го числа, в день обретения мощей Преп. Нила, в 8 часов утра начался перезвон и затем благовест к литургии. Около 9 ½ часов прибыл из Осташковских церквей крестный ход на барже, украшенной разноцветными флагами и буксируемой 9-ю небольшими лодками с гребцами в красивой однообразной одежде; кроме того, баржу сопровождала целая флотилия больших и малых лодок с богомольцами: прекрасная и необычайная картина!.. На монастырской пристани встречен был мною с братией городской крестный ход. Затем началась божественная литургия, по окончании коей поднята была священнослужителями находившаяся посреди собора рака с мощами Угодника Божия Нила и вынесена из храма. На площади пред собором совершено было мной водоосвящение; затем двинулся крестный ход с монастырской и городской святыней вокруг монастырских стен, между тем тысячи богомольцев на всём протяжении крестного хода подходили под раку мощей препод. Нила. Умилительно было видеть это благоговение и искреннее благочестие многотысячной массы богомольцев, стёкшихся с разных сторон, из разных весей и градусов. Шествие святыни продолжалось до 2 часов пополудни.

По окончании всего, духовенство участвовавшее в богослужении и крестном ходе, а также некоторые из почётнейших светских лиц, приглашены были, сначала в архиерейские покои на чай и закуску, а затем в братскую трапезу, где был предложен праздничный стол, за которым однако ж, по древнему обычаю, кроме монастырского пива и мёда, никаких других напитков не допускается.

После трапезы, в 4 часа пополудни, по совершении в соборном храме молебствия, городские иконы и духовенство тем же путём и в таком же порядке, в каком пришли, возвратились обратно в Осташков.

—174—

1880 г.

28-го ч., пред поздней литургией, по прочтении часов, совершена была мною соборне панихида по почившей в Бозе Государыне Императрице Марии Александровне. Затем слушал я литургию, которую совершал архимандрит.

Возвратившись из церкви в свои покои, я нашёл пакет, привезённый с почты, с консисторскими делами и разными просьбами, между коими оказалось письмо от моего внука, Генн. Ф. Виноградова¹⁶⁰⁴.

Вот что он писал мне от 26-го числа из Москвы:

„Пребывание моё в родной земле Владимирской было непродолжительно: на 6-й день, по возвращении из Твери, телеграмма из Москвы от 22 мая принесла в Иваново приятную весть об определении меня на священническое место к Московской Петропавловской, что в Лефортове, церкви. Будущее теперь для меня определилось: я должен быть пастырем и руководителем вверенного мне Архипастырской милостью прихода при Петропавловской церкви. Обязанности священника, как пастыря и руководителя пасомых, ответственны пред Богом и людьми: прошу Ваших Архипастырских молитв, да поможет мне Всевышний быть достойным служителем пред престолом Царя Небесного и точным исполнителем обязанностей пастыря церкви Христовой.

По приезде из Иванова-Вознесенска я являлся к Митрополиту Московскому с благодарностью за предоставление мне священнического места. Владыка принял меня ласково; благословил и преподал несколько замечаний, полезных для пастыря Московской церкви. „Вы – не москвич“, сказал между прочим Владыка, „а потому, вероятно, и незнакомы с порядками и обычаями московской жизни. Москвичи требуют от священника соблюдения старинных обычаев. Москвичи не любят священников-академиков, как нарушителей порядков старины, и потому постоянно просят, чтобы оо. диаконов я рукополагал им во священника“. В ответ на наставления Архипастыря мной сказано было следующее: „я родом из Иванова-Возне-

–175–

1880 г.

сенска – центра раскола Владимирской губернии. Мой родитель – диакон единоверческой церкви, а потому с обычаями и порядками старины я достаточно знаком“. – „Ну, и

хорошо“, с улыбкой сказал Владыка, „старайтесь быть полезным пастырем“.

Вчера ездил в Лефортово. Видел Петропавловскую церковь и дом священника (церковный). Церковь стоит почти на конце Лефортовской части, верстах в 6 от Кремля; по внешнему виду церковь обширна и благоустроена. Дом церковный для священника невелик и неказист; на первых порах следует быть довольным и малым“.

После обеда отправился я со свитой на пароходе в город, для служения в Знаменском женском монастыре по случаю храмового праздника в честь Вознесения Господня. На всенощной выходил на литию и величание.

29-го ч. совершена была мной в монастыре соборне литургия, пред начатием коей встречен был мною крестный ход из градского собора. Благоприятная погода и торжественное архиерейское служение привлекли в обитель множество богомольцев.

Настоятельница монастыря, игуменья Агния¹⁶⁰⁵ заслуживает особенного внимания. Происходя из дворянского рода Толстых, она получила приличное домашнее образование. В 1840 г. она поступила в Тверский Христорождественский монастырь, где и пострижена была в монашество. В марте 1849 г. она назначена была настоятельницей Осташковского Знаменского монастыря и возведена в сан игуменьи. В 1868 г. Знаменский монастырь опустошён был страшным пожаром и едва не был упразднён; но, благодаря ревности и нравственному влиянию игуменьи Агнии, возник из пепла, возрождён. Теперь он приведён уже в довольно благоустроенный вид. – Восьмидесятивосьмилетняя старица, игуменья Агния, по нравственной чистоте жизни и глубокому благочестию, всегда пользовалась и пользуется искренней любовью и уважением не только от своих сестёр, но и от всех граждан г. Осташкова.

В 3 часа пополудни я отправился на пароходе, в со-

–176–

1880 г.

провождении Ниловского Архимандрита Арсения, в сельцо Бухвостово, для посещения знакомой мне по Витебску вдовы

Действ. Ст. Сов. Александры Ивановны Толстой.

Село Бухвостово расположено на берегу озера Селигера. Дом помещичий каменный двухэтажный, очень поместительный и прилично меблированный; при доме небольшой сад, но довольно обширное хозяйство.

После вечернего чая и богатого десерта, приготовлен был ужин, за которым шла приятная, можно сказать, семейная беседа.

После ужина, на том же пароходе, мы с архимандритом отправились, при свете вечерней зари и мерцающих на небе звёзд, в Нилову Пустынь, куда и прибыли около 12-ти часов ночи благополучно.

В 10 ч. слушал позднюю литургию, а после литургии обзревал монастырские церкви, ризницу, библиотеку, посетил некоторые братские кельи и пр...

Всех церквей в Ниловой пустыне 6, и 7-я вне стен монастырских, на полуострове, называемом „Светлица“ и отделяемом от пустыни небольшим проливом. Особенное внимание заслуживает как по обширности, так и по архитектуре, главный храм во имя Богоявления Господня. Он воздвигнут в 1825 г. тщанием настоятеля пустыни, архимандрита Павла. План и фасад храма составлены были архитектором Шарлеманом¹⁶⁰⁶, а строение производилось под наблюдением архитектора-швейцарца Анжело Беттани. Внутреннее благолепие храма соответствует его архитектурным достоинствам. Напрестольная одежда, царские двери, лампы пред местными иконами – все эти предметы серебряные.

В монастырской ризнице хранится довольно много священных и церковных предметов, примечательных как по древности, так и по своей ценности.

В библиотеке, кроме церковно-богослужебных книг, много сочинений не только духовно-нравственного содержания, но и по разным отраслям наук, и при том не только на русском, но и на иностранных языках. Есть

–177–

1880 г.

также довольно древних рукописей разного содержания, и некоторые из них с красивыми миниатюрами.

Способы для поддержания монастырских зданий и содержания братии весьма достаточны (до 50 т. рублей); но число братии не слишком велико – 55 человек и с настоятелем.

Настоятель Архимандрит Арсений, не имея высокого умственного образования (он уволен из училища), отличается искренним благочестием и строгой аскетической жизнью¹⁶⁰⁷.

31-го ч., выслушавши раннюю литургию, в 10 час. утра, оставил я гостеприимную пустынь и, переправившись через озеро на пароходе в Осташков, отсюда в 12 часов выехал в экипаже по направлению к г. Ржеву.

Осмотревши на пути церковь в селе Котицах, в 6 ч. пополудни прибыл в село Селижарово и остановился, для ночлега, в находящемся здесь Троицком монастыре.

Монастырь расположен среди села на берегу р. Селижаровки, впадающей тут же в Волгу. О первоначальном основании монастыря нет точных сведений, но известно, что в начале XVI ст. он уже существовал. В нём две каменных церкви: главная – холодная, во имя Св. Троицы, а другая – тёплая, во имя Св. Апостолов Петра и Павла с приделом во имя Святителей Гурия, Варсонофия и Германа Казанских.

Между священными утварями и облачениями есть несколько предметов, заслуживающих внимание частью по своей, хотя и не очень глубокой, древности, частью по именам вкладчиков.

В монастырской библиотеке, между прочим, имеются: 1) две рукописных месячных Минеи за март и апрель, XVI в.; 2) 12 книг месячных Миней, печ. в Москве в 1689–91 годах – вклад Евфимия¹⁶⁰⁸, митрополита Сарского и Подонского, и 3) два рукописных синодика – один 1674 г., другой 1696 г.

При моём посещении, братии в монастыре было, кроме
–178–

1880 г.

настоятеля, 3 иеромонаха и 4 послушника. Сверх сего, в монастыре проживал на покое прежний настоятель архимандрит Арсений, отличающийся странным характером.

Монастырь так скуден средствами, что едва может содержать и эту немногочисленную братию¹⁶⁰⁹.

1-го июня воскресенье. – Выслушавши с вечера в монастырской церкви всенощную, я расположился, по усердной просьбе жителей селижаровских, совершить здесь Божественную литургию. В служении участвовали сопровождавший меня Благочинный монастырей Ниловский архимандрит Арсений, настоятель монастыря архимандрит Нафанаил и два иеромонаха; но так как в монастыре не оказалось ни одного иеродиакона (был один, но за неделю до моего приезда помер), то к служению назначен был диакон приходской Селижаровской церкви Сперанский. Но диакон этот, не отличавшийся трезвостью, явился и к служению со мной в нетрезвом виде, – что однако ж не было примечено мной ранее Великого входа. Когда же я заметил его нетрезвое состояние, то немедленно устранил от священнослужения, и затем, после литургии, сделавши ему допрос и строгое вразумление, оставил его на трое суток в монастыре на эпитимию, под наблюдением настоятеля.

Вот до какого бесстрашия могут доходить нетрезвые священнослужители!

После обеда я оставил монастырь и, осмотревши на пути церкви в сёлах – Селижарове, Дмитриевском – Тальцах и погосте Коше, остановился на ночлег в доме церковного старосты этого погоста, крестьянина Никифора Карп. Голубева.

2-го ч. – Узнавши, что в этот день мой гостеприимный хозяин именинник, я благословил его образом и, напившись у него чаю, отправился в дальнейший путь.

По пути встретилась первая церковь в селе Старых-Ельцах. Церковь очень благолепная.

Далее на пути неожиданно остановило меня целое се-
–179–

1880 г.

мейство помещика Александрова, пожелавшее принять от меня благословение. При этом супруга г. Александрова, Варвара Яковлевна, урождённая Воейкова, убедительно просила меня посетить их дом. Я охотно исполнил столь

усердную просьбу. В доме предложен мне был кофе. Проведши несколько минут в приятной беседе с добрым и гостеприимным семейством и полюбовавшись из дома живописными окрестностями, я поспешил в дальнейший путь.

На пути встретил я и осмотрел церкви в сёлах Сытькове, Кокоши и Спас-Митькове.

В последней церкви представился мне брат помянутой выше В.Я. Александровой, Ив. Яковл. Воейков – помещик и церковный староста этой церкви. Он также пригласил меня в свой дом, отстоящий от приходской церкви верстах в двух. В его доме я встретил ещё двух сестёр-девиц пожилых уже лет. Из разговора с одной из его сестёр узнал, что она с братом своим нередко приезжает, по железной дороге через Торжок, в Тверь к праздничным дням единственно затем, чтоб присутствовать при архиерейском священнослужении, которого торжественность им очень нравится. Поучительный пример усердия к благолепию церковного богослужения!..

Напившись чаю и немного подкрепившись предложенной закуской, я поблагодарил радушных хозяев и отправился снова в путь.

Последняя пред г. Ржевом церковь на моём пути была в селе Новоспасском. Церковь весьма тесная и убогая.

Пред Ржевом, версты за две или за три, встретили меня представители города в парадной форме, – чего я не встречал в других городах.

В 6 часов вечера подъехал я к городскому собору, где встречен был всем городским духовенством, а настоятель собора, протоиерей Н. Лавров приветствовал меня речью, в которой, между прочим, поздравлял с получением сана архиепископа.

Из собора меня привезли в ту же квартиру, в кото-

–180–

1880 г.

рой имел я помещение и в прошедшем году; но здесь я не нашёл уже в живых старшего из братьев Берсеновых, Александра Алексеевича; он скончался 26 декабря 1879 г. –

Между тем, с таким же радушием, как и в минувшем году, встретил меня младший брат Аким Алексеевич.

3-го слушал я раннюю литургию в приходской Спасопреображенской церкви, при которой хозяин мой купец Берсенов состоит церковным старостой.

В 10 часов посетил Мазуринское женское училище. Учредительница училища Н.А. Булах, живя на даче не в далёком расстоянии от города, не почла нужным присутствовать при моём посещении училища; а может быть, её удержал от сего стыд, естественно возбуждённый резкой, изобличительной против неё статьёй, напечатанной в №№ 41 и 46 „Московской Русской газеты“ и в нескольких экземплярах распространённой в городе.

Из училища приглашён я был в дом Благочинного, священника И. Струженского¹⁶¹⁰, где был предложен завтрак.

В 3 часа пополудни, облачившись в Спасо-Преображенской церкви, я встречал крестный ход из села Оковец, Осташковского уезда, с чудотворной иконой Божией Матери, именуемой Оковецкой, и, проводивши эту святыню до Владимирской церкви, где она остаётся в продолжении целого месяца, совершил соборне молебен Божией Матери.

Икона Божией Матери, именуемая Оковецкой, явилась на дереве в 1539 году; в тоже время, вблизи сей иконы, и также на дереве, последовало явление Креста Господня¹⁶¹¹. Но крестный ход с этой святыней учреждён в г. Ржеве, по просьбе граждан, в недавнее время.

Возвратившись из церкви в квартиру, тотчас же отправился в путь и через два часа с половиной был уже в г. Зубцове: так близко этот город от Ржева. Квартира мне дана была в доме купца И.А. Куприанова.

Зубцов – город древний; он существовал уже в на-
–181–
1880 г.

чале XIII ст. Разделён на три части реками Волгой и Вазузой, впадающей в Волгу в самом городе: местность очень красивая. По народонаселению своему город весьма

незначителен; в нём жителей не более 4.000, между тем церковей, кроме собора, приходских три.

4-го ч. – В 6 ½ ч. утра выслушал я в своей квартире вечернее и утреннее богослужение, а в 9 часу отправился в собор для совершения литургии. За литургией возложен был на соборного священника П. Куприянова¹⁶¹² набедренник. Собор довольно благолепен, но в алтаре на горнем месте картина Взятия на небо Божией Матери не в православном духе.

После литургии осмотрены были мной прочие городские церкви. Из них:

В Преображенской, очень благолепной, церкви хранится древний „Синодик“ Спасского монастыря строителя Варлаама.

В Троицкой церкви имеется чтимый образ Свят. Николая и дорогая (около 2000 р.), изящной работы, дарохранительница, пожертвованная церковным старостой.

На пути из города видел церкви в сёлах:

1) Орехове. – Церковь не довольно благолепна. Священник А. Лопатинский¹⁶¹³ – потомок известного Феофилакта¹⁶¹⁴ Лопатинского, – болезнен. Старостой церковным состоит помещик Воейков, которого я посетил в его доме. Обширный дом и прилежащие к нему многочисленные хозяйственные постройки находятся в полуразрушенном состоянии.

2) Коледине. Церковь довольно благовидная; священник незадолго пред моим посещением определён на место удалённого по причине умопомешательства Измайлова¹⁶¹⁵, который содержался некоторое время в доме умалишённых.

3) Бороздине. На царских дверях резное изображение града с башнями, но без всяких священных лиц.

–182–

1880 г.

В 7 часов приехал в г. Старицу и, посетивши собор, остановился на ночлег в Успенском монастыре. Здесь нашёл я Благочинного монастырей, Новоторжского архимандрита Антония. Вечером имел разговор с смотрителем духовного училища Васильевым¹⁶¹⁶ о постройке нового здания для училища.

5-го ч. в 8 часов утра я оставил Старицу и поспешил в Тверь, где ожидало меня очень важное дело по постройке нового Семинарского здания.

По пути от Старицы к Твери я осмотрел церкви в сёлах:

1) Иванишах. Здесь был мужской Успенский монастырь, упразднённый в 1758 году. Монастырские акты и документы, хранившиеся в церковном архиве, взяты помещиком Ник. Гаврил. Головиным¹⁶¹⁷ и не возвращены, а древние предметы взяты будто бы в архиерейский дом.

2) Емельянове. Здесь приезд мой был неожиданным; меня ожидали на другой день, тем не менее найдено было мной всё в порядке. – Церковь благолепная, содержится в чистоте и опрятности; только некоторые церковные утвари оказались утраченными во время опустошительного пожара, случившегося в селе в ночь под светлый день Пасхи. Настоятель церкви и вместе Благодинный, священник И. Невский¹⁶¹⁸ – человек умный и дельный. По осмотре церкви, я посетил его дом, отстоящий в довольно далёком расстоянии от церкви.

3) Троицком малом. Церковь стоит среди низменной, болотистой местности; иконостас в церкви благолепный, с золочёными колоннами, но одна из местных икон поразила меня странным и необычным изображением. На иконе написаны четыре московских святителя; из них святитель Иона держит евангелие, раскрытое на словах: *пастырь добрый душу свою полагает за овцы*, и как бы изъясняет эти слова святителям Петру и Алексию, а святитель Филипп стоит в стороне. Настоятель церкви, священник В. Приклонский¹⁶¹⁹, почтенных лет, пользуется в приходе общей любовью и уважением. Я посетил его дом.

–183–

1880 г.

В 7 часов вечера я благополучно возвратился в Тверь.

8-го ч. – Праздник Св. Троицы. Служил литургию в Кафедральном Соборе, а на другой день, 9-го ч., в день сошествия Св. Духа, – в приходской Троицкой, что за Волгой, церкви, по случаю храмового праздника. В церковь эту ежегодно, в этот день, совершается из собора крестный ход.

17-го ч. писал я в Петербург протоиерею А. Н. Соколову, в ответ на его письмо от 24 мая:

„Крайне сожалею, что не виделся с вами и не мог принять вас у себя лично, но вину этого возлагаю на вас: почему бы вам днём ранее не написать мне о своей поездке на родину? Тогда моя телеграмма застала бы вас в Петербурге, и я не был бы лишён удовольствия видетсья с вами и побеседовать. Впрочем беседовать можно не лично только, но и письменно. Поэтому, вместо эпитимии, извольте изложить мне на бумаге хотя половину того, что вы обещали сообщить мне словесно из своей поездки, в особенности же из Петербурга“.

В тот же день приехал ко мне из Москвы мой старый друг А. Е. Викторов, которого я приглашал к себе письмом от 7 числа. Главной целью его приезда было намерение посетить некоторые монастыри Тверской епархии для ознакомления с их библиотеками, – для чего я снабдил его „Открытым листом“, коим разрешалось настоятелям и настоятельницам монастырей, а также настоятелям соборов и приходских церквей, допускать его до обозрения хранилищ древностей и библиотек.

20-го ч. получил я письмо из-за границы от профессора Московского университета Феодора Ивановича Буслаева. Он писал мне:

„Радуюсь случаю, что первое моё письмо к Вам в Тверь – не из Москвы, а из Германии, потому что, кроме изъявления моего глубокого уважения и преданности, в которых Ваше Преосвященство не можете сомневаться, письмо моё должно получить некоторый интерес и по содержанию.

Дрезден издавна был любимым местопребыванием для русских. Со времени эмансипации в нём поселилась це-

–184–

1880 г.

лая колония наших помещиков из экономии, при значительно сокращённых доходах вследствие этого переворота. Дети их нарождались и успели вырасти и воспитаться в Дрездене. Потом через этот город ежегодно проезжают густые толпы наших соотечественников на воды – в Теплиц, Карлсбад, Франценсбад, непременно останавливаются

здесь, и чтобы отдохнуть от долгого пути, и чтобы застаться покупками.

Как ни велика и ни многолюдна Россия, но на основании сказанного можно предположить, что Дрезден своими нравами и обычаями должен иметь некоторое влияние на русскую интеллигенцию. Вот предмет, на который я позволяю себе обратить внимание Вашего Высокопреосвященства.

Дрезден, как столица маленького государства, соединяет в себе удобства столичной жизни с простотой провинциальных нравов. В течение недели промышленная деятельность повсюду кипит; все встают рано, и уже в 8 часов утра повсюду магазины открыты; почтамт доступен уже с 7 часов утра. Что же касается воскресения и праздников, то в течение всего дня магазины закрыты и даже на площадях нет обычных утренних рынков, куда доставляют провизию из деревень. Праздник посвящается церкви и для города, и для его окрестностей. Тогда по утрам, в 9-м часу, по-праздничному разодетая публика идёт с молитвенниками к церквям. Послеобеденное время остаётся для отдыха и удовольствия во множестве садов и аллей с ресторанами, где под музыку немцы любят распивать своё пиво. Впрочем, это невинное (без вина) препровождение времени оканчивает каждый день в неделе.

Город не велик, меньше Московского Замоскворечья, – потому обыкновенно ходят пешком, а для дальних концов есть omnibusy; экипажи же все – крытые употребляются больше иностранцами. Есть целая полоса улиц, соединённых одна с другой, (как наша Садовая), огибающих город полукругом, по которым вовсе нет проезда для лошадей: по ним только ходят под тенью высоких столетних деревьев, насаждённых по обе стороны этих улиц – аллей, образованных из домов с тенистыми садами. По аллеям рассеяны скамьи для отдохновения.

–185–

1880 г.

Как в аллеях, так и во всех публичных садах и на скверах в течение целого дня – обычный приют для необозримого множества малолетних детей, которых из окрестных домов в близ лежащий сад или аллею в тележках привозят няньки или

матери, сёстры и вообще родственницы детей, а 2-х и 3-летние дети приходят сами на своих ногах. Толпы няnek с детьми группируются в древесной тени на скамьях, и время от времени дают детям из своих корзинок чего-нибудь поесть, так как остаются на этой прогулке по несколько часов сряду. Много есть между няньками молоденьких, но им безопасно поручать детей, потому что целая община нянчащих разного возраста и положения охраняет доброе поведение всех и каждой.

В Париже на каждом шагу можно встретить повапленную прелестницу; здесь в течение десяти дней мы с женой не встретили ни одной непристойной женщины. Если и попадаются такие, то из иностранных, на так называемой Brühlische Terrasse, предназначенной для приезжей публики.

У нас трактиры и рестораны посещаются только мужчинами, за малым исключением таких привилегированных мест, как Эрмитаж или Славянский Базар и некоторые иностранные рестораны на Петровке. В Дрездене – по вечерам в кофейни и рестораны семейные люди приходят непременно с жёнами, которые иногда берут с собой рукоделье. А жена и мать в Дрездене имеют полное право на разделение с мужем общественных удовольствий. С раннего утра она занята делом. Утром с своей сумкой ходит за провизией, затем вывозит тележку с ребёнком или выводит малолетних в аллею, пока нянька прибирает комнаты и заготавливает в кухне стряпню, за которую принимается хозяйка, воротившаяся с детьми домой. На рынках и в магазинах сидят больше продавщицы, чем продавцы.

Семейные нравы не заперты здесь в четырёх стенах, а постоянно проходят у всех на глазах, в жизни общественной, в садах и ресторанах, на рынке, и везде вместе с детьми и без магометанского отлучения женщин от мужчин.

—186—

1880 г.

Я и моя жена испрашиваем Вашего архипастырского благословения“.

21-го ч. получил я письмо из Харькова от протоиерея А. Щелкунова¹⁶²⁰:

„С 25 мая гостит в Харьковской губернии член духовно-учебного Комитета при Св. Синоде и придворный Протоиерей, Иоанн Васильевич Толмачев. Он уроженец Изюмского уезда слободы Барвенковой и самый близкий и искренний мой приятель со 2 класса училища и до окончания курса Семинарии в 1851 г. Затем, по окончании курса в С.-Петербургской Академии со степенью магистра, он был священником при посольстве в Стокгольме, оттуда был в Карлсруэ, Баден-Бадене.... и уже лет 8 – придворным протоиереем. Через 29 лет пожелалось ему на родину и вот, взяв отпуск на 3 месяца, он прибыл в Харьков. По предварительному извещению мы – товарищи его протоиереи: Н.А. Лашенков¹⁶²¹, А. Дюков¹⁶²² и я встретили его на вокзале. Он особенно удивился, увидев меня в числе встречающих его в Харькове. В своё время я объяснил ему, кому я обязан моим переходом в Харьков. Теперь Толмачев живёт на даче в известном Вам Кочетне и проживёт там до половины августа. В день Троицы он приехал в Харьков, был у нашего Архипастыря¹⁶²³ и испросил у него дозволения служить с ним в Духов день в Троицкой Харьковской церкви, и чтобы сослужащими были только его товарищи. Владыка на сие согласился, и вот я имел счастье молитвенно преклонять колена в тот самый день и в том самом храме, в котором год тому назад Ты, незабвенный наш Архипастырь, в последний уже раз воздевал свои святительские руки о прегрешениях наших и всей паствы Харьковской. В продолжении всей службы, твой незабвенный образ предносился глазам моим... и пришла мне мысль, что последнее служение ваше в день Св. Духа в храме Св. Духа не было простой слу-

–187–

1880 г.

чайностью. Когда Спаситель готовился уже оставить учеников Своих, то в утешение их – опечаленных говорил: *Аз иду.... но к вам приидет ин Утешитель – Дух святой....* и таким образом Он поручал их Духу Святому. Не знаменательно ли, в самом деле, то обстоятельство, что и Тебе, Архипастырю нашему, судилось (не говорю: „случилось“, – случай – слово без смысла) священнодействовать в последний (у нас) раз – в день

Св. Духа, в храме Духа Святого, где, без сомнения, и Ты – преемник служения Христова – молитвенно поручал тому же Приснотекущему, Вседетельному Духу и паству твою и нас – учеников твоих, также опечаленных разлукой с Тобой. О, дал бы Бог, чтобы Дух сей почил на нас выну по молитвам святым Твоим!

Нового у нас ничего, если не считать печальное событие, имевшее место близ Карачовской станции железной дороги – на сих днях. Ученик 4-го класса Харьковской прогимназии скромный, говорят, и трудолюбивый, не мог добиться удовлетворительного балла по математике и должен был (как пробывший уже 2 года в 4-м классе) увольняться. Такому позору он предпочёл смерть: бросился под поезд... Мне пришлось погребать его. Когда я провожал его в путь всея земли, то слышал позади себя кем-то вполголоса произнесённые слова: „вот и ещё цветок в венок графа Толстого“. Не знаю, какой „Толстой“¹⁶²⁴ разумелся, но думается, что венок из таких цветов не составит увядаемой славы бессмертия никому“.

23-го ч. служил я, по случаю храмового праздника, в приходской Владимирской церкви. После обедни, по заведённому обычаю, приглашён был в дом настоятеля, протоиерея Владиславлева, к обеденному столу. Здесь я встретился и познакомился с чиновником особых поручений при Министерстве народного просвещения, Д. Ст. Сов. Александром Никитичем Тихомандрицким¹⁶²⁵. А. Н-ч сын Тверского священника; высшее образование получил в Педагогическом Институте; был профессором матема-

–188–

1880 г.

тики в Университете Св. Владимира, в Киеве; затем назначен был на должность Инспектора Педагогического Института при Директоре П.И. Давыдове¹⁶²⁶.

А. Н-ч, посетивши меня, рассказывал мне, между прочим, историю об известном писателе Добролюбова¹⁶²⁷. Сын священника Нижегородской епархии, воспитанник Педагогического Института – весьма талантливый, едва не

оставил он заведения прежде окончания полного в нём курса, вследствие смерти отца, оставившего после себя большое семейство. Остался продолжать науки в Институте лишь, потому что Институтское Начальство приняло живое участие в устройстве его семьи.

Ещё в первых числах сего июня, Благодичный Псковских единоверческих церквей, известный редактор журнала „Истина“, свящ. К. Голубев прислал мне при прошении несколько экземпляров изданных им противораскольнических книг для рассылки в библиотеки приходов Тверской епархии, заражённых расколом; причём препроводил четыре книги, а именно: 1) О Церкви Божией, Псков 1875 г.; 2) Малый катехизис, 1875 г.; 3) Книгу о Вере, 1877 г.; и ещё какую-то, не помню, – лично для меня. – 22 ч. я уведомил о. Голубева о получении присланных им книг и о сделанном мной распоряжении относительно рассылки этих книг по церковным библиотекам, и при этом послал ему в дар от себя две книги: „Прощание с Полоцкой паствой“ и „Воспоминания о преосвящ. Леониде, архиеп. Ярославском“.

Получив моё письмо и эти книги, он писал мне от 24 числа:

„Сердечно благодарю Вас за распоряжение относительно ослабления раскольнических лжеучений. Я, по милости Божией, уже тринадцатый год сею слово примирения между враждующими на церковь православную, и сознаю вполне, что ни сеющий, ни поливающий ничего не успеют без возвращающего Бога; местами созрело, местами зреет, а в иных местах и уничтожилось. Но всё-таки больше произросло, нежели завяло, – что и ободряет нас и поощряет к усерднейшей деятельности.

–189–

1880 г.

Помолитесь, Высокопреосвященнейший Владыко, об успехе примирения“.

1-го июля был у меня приехавший из Москвы известный переводчик с английского сочинений: 1., Фаррара, Жизнь Иисуса Христа (М. 1876 г.), и 2., Дж. Робертсона, История Христианской церкви (М. 1878 г.), – Феодор Максим. Матвеев¹⁶²⁸. В беседе со

мной он, между прочим, сообщил, что новый Обер-Прокурор Св. Синода не сочувствует церковным и духовно-учебным реформам своего предшественника, Графа Д.А. Толстого.

2-го ч. утром прибыли в Тверь из Петербурга Их Императорские Высочества, Александра Иосифовна¹⁶²⁹, Великий Князь Константин Константинович и Её Величество Королева Еллинов Ольга Константиновна. Целью их прибытия сюда было свидание с Великим Князем Николаем Константиновичем, имевшим пребывание в Самаре.

Около 11 часов Её Величество Королева Ольга Константиновна и Её Высочество Константин Константинович посетили Кафедральный Собор, где приложились к св. мощам Благоверного Великого Князя Михаила Тверского и обзрели достопримечательности Собора.

Около часу пополудни прибыли в собор Её Высочество, Великая Княгиня Александра Иосифовна в сопровождении Королевы Ольги Константиновны и Великого Князя Константина Константиновича. Приложившись к мощам Благоверного Князя Михаила, они осматривали иконостас, иконы и стенную живопись.

При посещении августейшими особами Кафедрального Собора, в тот и другой раз находился настоятель собора, протоиерей Григорий Первухин.

В 4 часа пополудни благоволил посетить меня Великий Князь Константин Константинович. В беседе со мною он высказался, что очень любит отечественные древности. Я обещал доставить Её Величеству описание Тверских древностей.

В тот же день, в 6-м часу вечера, во время вечернего Богослужения, прибыли в Желтиков монастырь Их

—190—

1880 г.

Высочества, Великая княгиня Александра Иосифовна, Великий Князь Константин Константинович и Её Величество Королева Ольга Константиновна. Приложившись в соборном храме к мощам Святителя Арсения, Епископа Тверского, и пробыв в храме около полчаса, возвратились в город.

3-го ч. Его Высочество, Великий Князь Константин Константинович и Её Величество Королева Ольга Константиновна, около 12-ти часов утра, снова посетили собор и прикладывались к мощам Благоверного князя Михаила.

В тот же день, в 6-м часу пополудни, Её Высочество Великая Княгиня Александра Иосифовна в сопровождении Великого Князя Константина Константиновича и Королевы Ольги Константиновны, изволила прибыть в Успенский Отроч монастырь. Но при этом произошёл весьма прискорбный случай. Настоятель монастыря, архимандрит Серафим, на этот раз, отлучился из монастыря; вместо его принимал Высоких Особ Казначей иеромонах Игнатий. Когда они вступили в соборную монастырскую церковь, вместе с братией вошёл туда и иеромонах Сергей, который в это время был в нетрезвом виде. Его начали было выводить из церкви, но он поднял шум, и Великая Княгиня приказала оставить его в покое. Он, между тем, подошёл к Царским Особам и начал вмешиваться в разговор их с казначеем; причём произнёс несколько дерзких и оскорбительных слов Великому Князю.

О столь неожиданном и прискорбном происшествии на другой день донёс мне архимандрит Серафим. Я предписал тотчас же Кафедральному протоиерею Первухину произвести дознание как об этом происшествии, так и о причине отлучки из монастыря настоятеля. По рассмотрении затем Консistorией произведённого дознания определено: 1., иеромонаха Сергия послать, с запрещением священнослужения, в Краснохолмский Антониев монастырь под особо строгий надзор настоятеля; 2., настоятелю Отроча монастыря архимандриту Серафиму поставить на вид, что он, во время пребывания в городе Высочайших Особ, решился оставить монастырь, притом во время богослужения, и уехал в город без особенной существенной надобности, и 3.,

—191—

1880 г.

об этом распоряжении Епархиального начальства, по важности случившегося происшествия, донести (и донесено) Св. Синоду.

Несмотря однако ж на такой неприятный случай, я приглашён был на другой день, 21 числа, Великою Княгиней во Дворец и был очень благосклонно принят. При этом представлении, я почёл долгом поднести Её Высочеству и Её Величеству королеве иконы (Благодарного Князя Михаила и Свят. Арсения) и некоторые книги, а именно: житие Князя Михаила и Акафист Св. Арсению, а В. Кн. Константину Константиновичу вручил обещанные мною книги: Sacristie patriarcale, Указатель для обозрения Синодальной библиотеки и Описание Ниловой пустыни.

Великая Княгиня пригласила меня в свой кабинет и посадила с собой на диване. После нескольких слов о Москве и о моей там службе, я счёл необходимым упомянуть, как это ни было для меня тяжело, о вчерашнем прискорбном происшествии в Отроче монастыре и просить извинения и прощения Её Высочества. Великая Княгиня благодушно и милостиво повела со мной об этом речь, выразивши только сожаление, что это случилось в храме. Эта беседа происходила в присутствии прочих Особ.

Когда я откланялся Её Высочеству и вышел уже из Кабинета, В. Кн. Константин Константинович достиг меня в зале и от имени своей Августейшей Родительницы просил, чтобы я сам ещё раз показал им собор. Я, разумеется, немедленно сделал распоряжение открыть собор. Вслед затем, Великая Княгиня, в сопровождении всех своих Августейших Детей, пожаловала в собор и подошедши к мощам Благодарного князя Михаила, поверглась пред ними и пребыла несколько минут в благоговейной молитве. Я находился тут же. Затем, отошедши от мощей, она пожелала видеть достопримечательности собора. Ей предложены были, для рассмотрения, некоторые рукописи соборной библиотеки, которые конечно очень мало её интересовали; между тем как прочие Особы рассматривали, под руководством Протоиерея и Ключаря, иконы и картины стеной живописи, я с Великой Княгиней остался наедине. Тут она начала изли-

h6C (Продолжение следует).

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 2. № 7/8. С.
241–336 (6-я пагин.)**

–192–

вать предо мной скорбные чувства своей души; жаловалась на свои телесные недуги; скорбела о преждевременной кончине одного сына, Вячеслава Константиновича¹⁶³⁰, о тяжёлой болезни другого – Дмитрия Константиновича и жалком положении третьего; со слезами на глазах просила при этом молитв моих о ней самой и о её детях. Я не мог равнодушно видеть этих слез Царственной Особы. Затем все они оставили собор и отправились в женский монастырь, а я возвратился домой.

Около этого времени мне случилось прочитать секретную брошюру, разосланную всем губернаторам и начальникам жандармских управлений, под заглавием: „Свод указаний, данных некоторыми из арестованных по делам о государственных преступлениях, мая 1880 г.“ –

Я сделал из этой брошюры несколько извлечений. Вот они:

...Ещё в сороковых годах, под влиянием страстных и исполненных таланта поэм и мелких произведений Тараса Шевченко¹⁶³¹, дух украинофильства, как противоположение политическим идеалам великорусского народа, стал развиваться среди молодёжи в местностях по среднему и нижнему течению Днепра... Затем появилась довольно обширная малороссийская литература, с даровитыми представителями, и образовались обособленные литературные кружки во 2-й половине 50-х годов. Таковы: кружок Кулиша (издателя-редактора малороссийского журнала „Основа“) в Петербурге, и кружок Гатцука, в Москве (стр. 1).

... Убийство Харьковского Губернатора, Князя Крапоткина принадлежит по замыслу и исполнению всецело одному Григорию Гольденбергу¹⁶³² (купеческому сыну из Киевских евреев). Эта преступная мысль созрела в нём под влиянием

убеждения в том, что князь Крапоткин был главным виновником тяжёлой участи политических пре-

–241–

ской кафедры по 110 р. и четыре Г.И. Хлудова по 80 р. – предоставит студентам будущего I курса, а назначение стипендии имени Митрополита Иоанникия в 217 руб. отложить до второго полугодия 1903–1904 учебного года для присоединения процентов за первое полугодие к основному капиталу с целью образования полной стипендии в 220 руб.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 21. По ст. 4. Согласен ходатайствовать и ныне же вхожу с сим ходатайством. Прочее утверждается“.

6 июня 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского, И. Андреева и М. Тареева.

В собрании сем исправляющий должность доцента Московской Духовной Академии по кафедре библейской истории, кандидат богословия, *иеромонах Иосиф* (Петровых) защищал представленную им на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: „История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия (Опыт критического разбора и обработки)“. С.-Т.-С. Л., 1903 г.

Официальными оппонентами были: Ректор Академии Арсений, Епископ Волоколамский, и экстраординарный профессор по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василий Мышцын.

По окончании коллоквиума Ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: §§ 136 и 81 лит. в. п. 6 устава духовных академий.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении исправляющего должность доцента Академии, кандидата богословия, иеромонаха Иосифа (Петровых) в учёной

степени магистра богословия. – 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – десять экземпляров диссертации кандидата иеромонаха Ио-

–242–

сифа и копии с отзывов о ней Преосвященного Ректора Академии и экстраординарного профессора Василия Мышцына.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Июня 11. Согласен и ныне же вхожу с означенным ходатайством“.

3 сентября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета, кроме профессоров: В. Ключевского, Н. Заозерского, С. Глаголева и А. Шостына.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июня 9. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 5 июня 1903 года за № 10:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 22 сего мая № 711, журнал Учебного Комитета за № 213, с заключением Комитета о *назначении в текущем году в состав новообразуемых курсов духовных академий окончивших курс воспитанников духовных семинарий*. Приказали: Рассмотрев настоящий журнал Учебного Комитета, Святейший Синод определяет: 1) разрешить Советам духовных академий вызвать к подлежащему сроку из числа 168 семинарских воспитанников, рекомендованных местными епархиальными и семинарскими начальствами, в состав новых в академиях курсов 88 воспитанников, окончивших курс семинарского учения, из них: а) в *С.-Петербургскую академию* 25, именно *по одному* воспитаннику из семинарий: Архангельской, Владимирской, Вологодской, Волынской, Воронежской, Донской, Екатеринославской, Киевской, Красноярской, Курской, Литовской, Могилевской, Новгородской, Орловской. Подольской, Полтавской, Рижской, Рязанской, С.-Петербургской, Самарской, Симбирской, Смоленской,

Тамбовской, Тверской и Ярославской; б) в Киевскую академию 25, именно по

–243–

одному воспитаннику из семинарий: Владимирской, Волынской, Воронежской, Донской, Екатеринославской, Калужской. Кишинёвской, Киевской, Костромской, Курской, Литовской. Минской, Могилевской, Новгородской, Орловской, Подольской, Полтавской, Рязанской, Симбирской, Ставропольской. Таврической, Тамбовской, Тверской, Харьковской и Холмской; в) в Московскую академию 20, именно по одному воспитаннику из семинарий: Архангельской, Вифанской, Вологодской, Волынской, Воронежской, Иркутской, Калужской, Костромской, Могилевской, Московской, Новгородской, Оренбургской, Пензенской, Рижской, Смоленской, Ставропольской, Тверской, Тульской, Холмской и Ярославской; г) в Казанскую академию 18, именно по одному воспитаннику из семинарий: Астраханской, Владимирской, Вятской, Иркутской, Казанской, Красноярской, Курской, Нижегородской, Оренбургской, Самарской, Саратовской, Симбирской, Ставропольской, Таврической, Тобольской, Томской, Тульской и Уфимской; 2) остальные затем казённокоштные вакансии в академиях: С.-Петербургской – 5, Киевской – 5, Московской – 10, Казанской – 12, предоставить лучшим из имеющих явиться к приёмным испытаниям в качестве волонтеров; 3) поручить Советам духовных академий, по окончании приёмных испытаний в академиях, представить Святейшему Синоду сведения, требующиеся определением Святейшего Синода от 12 января 1849 года, с указанием и тех лиц, которые явятся на экзамен не по вызову и будут приняты в число воспитанников академий, и 4) предписать семинарским начальствам, чтобы, при избрании воспитанников в академии, а) обращали, согласно особым постановлениям высшего духовного начальства, самое строгое внимание на благонадёжность избираемых как по способностям, успехам в учении и благонравию, так и по состоянию здоровья и склонности их к продолжению духовного образования, б) на основании указа Святейшего Синода, от 19 марта 1871 года за

№ 14, обязали избранных при самом отправлении подписками, по прибытии на место, не отказываться от поступления в академию, а по окончании академического курса учения от вступления в духовно-учебную службу, в) выслали по предписанному в приведённом указе Святейшего Синода порядку таковые подписки, вместе с другими требуемыми

–244–

документами избранных воспитанников, непосредственно в академические Советы, не допуская ни в каком случае передачи таковых документов в Советы академий через самих воспитанников, и г) снабдили отправляемых воспитанников прогонными для проезда деньгами и необходимыми, в определённом количестве, вещами из белья и обуви. Для должных распоряжений и исполнения со стороны Советов духовных академий послать Преосвященным митрополитам С.-Петербургскому, Московскому, Киевскому и архиепископу Казанскому печатные циркулярные указы, уведомив таковыми же прочих Преосвященных тех епархий, из которых предназначается вызов семинарских воспитанников в академии“.

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июня 16. В Совет Московской Духовной Академии к исполнению“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 июня за № 5095:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Экзарха Грузии, от 30 минувшего мая за № 2467, в коем ходатайствует о *вызове в состав новых курсов духовных академий* в будущем учебном году *двух воспитанников* из числа кончающих ныне курс учения в *Кутаисской духовной семинарии*. Приказали: Разрешить Советам *Московской* и *Казанской* духовных академий вызвать к подлежащему сроку из числа кончающих ныне курс в *Кутаисской духовной семинарии* воспитанников по одному в каждую из названных академий на изъяснённых в циркулярном указе Святейшего Синода, от 5 сего июня за № 10, основаниях;

о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

в) Отношение Правления *Смоленской Духовной Семинарии* от 7 июля за № 529:

„Правление *Смоленской Духовной Семинарии* долг имеет донести Совету Академии, что предназначавшийся к отправлению на казённый счёт в Академию воспитанник отказался от поступления в Московскую Духовную Академию и потому в состав вновь образуемого курса при Московской Академии ни один воспитанник не будет от-

–245–

правлен на казённый счёт из *Смоленской духовной Семинарии*“.

г) Отношение Правления *Холмской Духовной Семинарии* от 4 июля за № 612:

„Вследствие отношения, от 12 июня с. г. за № 516, Правление *Холмской духовной семинарии* имеет честь почтительнейше донести Совету *Московской духовной академии*, что предназначенные Педагогическим собранием Правления, от 21 апреля сего года, к отправлению на казённый счёт в духовные академии воспитанники названной семинарии – Зиньчук Дамиан и Михалкович Лев – оба в настоящее время отказались от поступления в Московскую духовную академию, первый – потому, что изъявил желание поступить для продолжения своего образования в С.-Петербургскую духовную академию, куда и отправляется волонтёром, а второй – по независящим от него домашним обстоятельствам.

О вышеизложенном Правление Семинарии одновременно с сим посылает надлежащее извещение и в Канцелярию Святейшего Синода“.

Справка: Кроме студентов *Смоленской и Холмской духовных семинарий*, – из вызванных во исполнение вышеприведённых указов Святейшего Синода воспитанников *духовных семинарий* не явился в Академию к приёмным испытаниям ещё студент *Иркутской Духовной Семинарии* – по неизвестной причине.

д) Отношения 18-ти Правлений духовных семинарий с препровождением документов назначенных ими к поступлению в состав нового (LXII) академического курса воспитанников:

Архангельской – Сергея Пономарева,
Вифанской – Владимира Страхова,
Вологодской – Александра Селиванова,
Волынской – Александра Гаврилюка,
Воронежской – Михаила Харитонов,а,
Калужской – Петра Владимирского,
Костромской – Василия Чистякова,
Кутаисской – Давида Кигурадзе,
Могилевской – Евстафия Вишневецкого,
Московской – Ильи Гумилевского,
–246–

Новгородской – Ивана Яковлева,
Оренбургской – Петра Курбатова,
Пензенской – Сергея Знаменского,
Рижской – Карпа Мянда,
Ставропольской – Михаила Пивоварчука,
Тверской – Вячеслава Лисицына,
Тульской – Вячеслава Глаголева и
Ярославской – Дмитрия Соколова.

е) Заявление Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, о том, что все лица, явившиеся для поступления в состав нового академического курса, по собственному желанию, в качестве волонтеров (29 студентов духовных семинарий, из коих 1 священник и 1 окончивший курс Московского Учительского Института, представивший свидетельство от Правления Холмской Духовной Семинарии (от 27 июня 1903 года за № 552) о вполне успешном выдержании им при Семинарии испытаний по всем богословским предметам семинарского курса учения), были допущены им к приёмным испытаниям. – Последние, согласно определению Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939, произведены были, в пределах семинарского курса, – по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, догматическому богословию, церковной истории – общей и русской и одному из древних

языков, по выбору самих студентов. – Независимо от сего экзаменующиеся писали на заданные темы сочинения по нравственному богословию, философии и поучение. – Два студента (волонтёр Вифанской семинарии Михаил *Шеметов* и волонтёр Рязанской семинарии Сергей *Вигилов*) выбыли из Академии до окончания испытаний и один (Дмитрий *Марков*, окончивший курс Московского Учительского Института) не держал испытания по одному из древних языков.

ж) Донесение врача академической больницы Сергея Успенского с приложением списка лиц, прибывших для поступления в состав нового академического курса, которых он, в присутствии о. Инспектора Академии и одного члена Правления, свидетельствовал в отношении телосложения и здоровья. – Из отметок доктора в списке видно, что все поименованные в нём лица могут продолжать

–247–

своё образование в Академии, за исключением рекомендованного Правлением Кутаисской Духовной Семинарии студента Давида *Кигурадзе*, о котором дано такое заключение: „Г. Кигурадзе имеет слабый организм, надорванный малярией, страдает головными болями на почве малярийного малокровия, усиливающимися при напряженных умственных занятиях; в левой лёгочной верхушке – ослабленное дыхание и бронх. хрипы. – Усиленные занятия в Академии и приспособление организма к северному климату подорвут окончательно его слабое здоровье.“ – На основании означенного заключения студент Кигурадзе не был допущен к приёмным испытаниям и документы его (семинарский аттестат за № 296, метрическая выпись о рождении и крещении за № 11, свидетельство о явке к исполнению воинской повинности за № 318, подписка от 1 июля 1903 года и свидетельство о привитии оспы и удовлетворительном состоянии здоровья от 30 августа 1888 года за № 285) возвращены были в Правление Кутаисской Духовной Семинарии при отношении Совета Академии от 18 августа 1903 года за № 790.

з) Донесения экзаменационных комиссий, производивших поверочные испытания студентов духовных семинарий и других

лиц, явившихся в Академию для поступления в состав LXII академического курса, о достоинствах устных и письменных ответов, данных на испытаниях.

аа) Донесение комиссии, производившей испытания по *Священному Писанию*:

„Ответы студентов по Священному Писанию были вообще удовлетворительны. Определить сравнительную ценность ответов студентов по семинариям мы затрудняемся за малым количеством экзаменовавшихся. Лучшие ответы были даны одним студентом Рязанской семинарии и одним студентом Пензенской семинарии; худшие – одним студентом Новгородской и одним студентом Волынской семинарии. По Ветхому Завету, как и в прежние годы, студенты обнаружили наибольший успех в знании мессианских пророчеств. Почти все студенты могли наизусть с буквальной точностью воспроизвести мессианские предсказания из псалтири и пророков. Не столь удовлетворительны были ответы по изъяснению священного текста, особенно

–248–

учительных книг. В некоторых случаях, впрочем, с студентами неуспех ответов делили учебные пособия по Ветхому Завету. Более всего экзаменуемые затруднялись передачей содержания свящ. книг по главам и отделам, а также указанием тех мест Свящ. Писания, в которых обсуждается тот или иной предмет.

По Священному Писанию Нового Завета, не отличаясь от прежних, теперешние ответы семинаристов могут служить только новым удостоверением того, что в семинарском преподавании Нового Завета установился определённый тип, состоящий в совершенно удовлетворительном знакомстве так сказать с топографией Нового Завета и с внешне-вербальным смыслом текстов, при полном почти неумении обращаться с богодухновенным подлинником в целях наиболее правильного уразумения его и при слабом постижении внутренне-логического сочетания мыслей и нравственно-психологического смысла, особенно учительных отделов Евангелия и посланий Апостола Павла и Соборных“.

бб) Донесение комиссии, производившей испытания по *догматическому богословию*:

„Из сорока шести студентов, подвергавшихся испытанию по догматическому богословию, три четверти обнаружили очень хорошее, а некоторые и отличное знание учебника. Десять студентов получили балл 5, восемь – $4\frac{3}{4}$, шесть – $4\frac{1}{2}$, пять – $4\frac{1}{4}$, шесть – 4. Ответы этих тридцати пяти студентов отличались полнотой, точностью и отчётливостью. Посредственных ответов, обозначенных баллами ниже 4, но не ниже 3, оказалось девять. Студенты этой категории отвечали неуверенно и обще, делали ошибки и не показали надлежащей полноты, точности и твёрдости сведений. Наконец, двое отвечали совсем плохо. Волонтёр Уфимской семинарии на оба взятые им билета отвечал столь туго и вяло и сказал так мало, что казалось, будто он отвечает, совершенно неожиданно для себя, по предмету, который он изучал пять лет тому назад. Но на вопросы, предложенные ему по истории догматов, он ответил лучше. Волонтёр Кишинёвской семинарии на билет из последнего отдела догматики почти ничего не ответил; а на доставшийся ему другой билет из того же от-

–249–

дела совсем отказался отвечать, заявивши, что хотя в их семинарии этот отдел прошли, но он не успел его повторить. Однако и на третий билет, из первой части догматики (о существе и свойствах Божиих), он дал ответ, не отличавшийся ни стройностью, ни обстоятельностью.

Средний балл из всех ответов $4\frac{1}{4}$, т. е., немного выше той минимальной нормы балла, которая принята в семинариях за основу для причисления воспитанников их к первому разряду. По семинариям в среднем выводе получили – четверо студентов Костромской семинарии – $4\frac{7}{8}$, трое Вифанской – $4\frac{1}{3}$, пятеро Рязанской – $4\frac{1}{4}$, пятеро Московской и четверо Волынской – 4“.

вв) Донесение комиссии, производившей испытания по *общей и русской-церковной истории*:

„Из 45 студентов семинарии и одного волонтёра Московского Учительского Института, подвергавшихся экзамену

по общей и русской церковной истории, 15 дали отличные ответы (5, 5–), 17 студ. – очень хорошие (4½, 4+, 4, 4–), 8 – посредственные (3½, 3+, 3, 3–) и 6 – неудовлетворительные (2½, 2+, 2, 2–). Таким образом, в окончательном итоге результаты экзамена должны быть признаны очень удовлетворительными. – Что касается в частности до ответов по древней церковной истории, то общие недостатки, наблюдаемые также и в лучших ответах, не раз были указываемы в предшествовавших отчётах, и повторять их не видится надобности: ни один ответ не возвысился над уровнем учебника. Худшие ответы объясняются слабым знакомством с учебником. Встречались, впрочем, и исключительные примеры невежества: так один (вол. Новгород. семин.) признал Антония, основателя восточного монашества, современником русских Соловецких и Валаамских подвижников и притом отнёс его к западным деятелям; другой (вол. Рязан.) ни слова не мог сказать об Оригене; присл. Волын. не назвал ни одного сочинения свв. Афанасия Александрийского и Василия Великого; волонт. Уфим. заявил, что он совсем не читал отдела о вселенских соборах. Вообще затруднялись в указании хронологии, имён председателей вселенских соборов, в отделах по истории догматических движений после все-

–250–

ленских соборов (арианства после 1 всел. соб., монофизитства – после IV вс. соб., иконоборства после VII вс. соб.) и в области географических сведений.

По русской церк. истории видно достаточное знакомство с семинарским учебником; некоторые же (напр. студ. Пензенской сем.) приятно поражали знакомством с трудами Пр. Макария, Е. Е. Голубинского, прот. Иванцова-Платонова, а также и с другими менее значащими трудами“.

гг) Донесение комиссии, производившей испытания по латинскому языку:

„На испытании по латинскому языку в настоящем году, как и в предшествующие годы, было предлагаемо перевести с латинского языка на русский несколько стихов из Энеиды Вергилия и переложить одну или несколько фраз с русского

языка на латинский. Испытуемые в большинстве отвечали удовлетворительно, а иные хорошо. Лучшие ответы, отмеченные баллом 5–, дали воспитанники семинарий: один – Московской, один – Пензенской, один – Ставропольской и один – Вифанской“.

дд) Донесение комиссии, производившей испытания по греческому языку:

„По греческому языку экзамену подвергались 12 человек. Все, вообще, обнаружили довольно слабое знание греческой грамматики. Некоторые не могли разобрать таких форм, как *σφίσιν*, *ὅτου* и т. п., не в состоянии были склонять личных местоимений, все особенно затруднялись в спряжении неправильных глаголов, даже общеупотребительных. Переводили с трудом даже из Ксенофонта. А насколько познания экзаменовавшихся смутны по части греческой литературы, можно судить хотя бы по тому, что один из них отнёс к числу великих греческих писателей Мильтиада“.

ее) Донесение комиссии, рассматривавшей сочинения по нравственному богословию:

„По нравственному богословию была дана тема: „Нравственное значение евангельского учения о царствии Божием“. Этой темой требовалось от писавших осмысленное знание Евангелия, – знакомство не только с его буквой, но и с его понятиями. Представленные сочинения, оценённые баллами весьма снисходительно (от 5 – до 4 – семь сочине-

–251–

ний, от 3½ до 3 – тридцать четыре сочинения, 2½ три и 2 два сочинения), дают полное основание признать неприготовленность воспитанников семинарий мыслить по-евангельски. За исключением семи сочинений, в которых поставленный вопрос решается в духе евангельском, хотя и не с достаточной полнотой и ясностью, в остальных сочинениях царствие Божие или понимается исключительно как обетованное за гробом блаженство, или отождествляется с Церковью, причём в первых ведётся речь о значении загробных наград в простонародном духе, а в последних идут рассуждения о необходимости иерархии и богослужебных обрядов.

Некоторые сочинения написаны совсем не на тему, давая рассуждения или о том, что Христос искупил нас от греха, проклятия и смерти, или о том, что без благодати спастись невозможно. Мало того: даже обнаруживается крайнее затруднение писавших в припоминании относящихся к теме текстов, – большинство ограничилось лишь ссылкой на Лк.17:21 и Рим.14:17. У многих замечается наклонность к пустословию, фразёрству и вычурным выражениям. Погрешности против орфографии встречаются редко и могут быть объяснены спешностью работы“.

жж) Донесение комиссии, рассматривавшей сочинение по философии:

„Для философского экспромта экзаменуемым была предложена такая тема: „Искренность выражения мысли, в общежитии и литературе, может ли быть возводима в безусловное требование“? Рассмотрев сочинения, в количестве сорока восьми, комиссия не нашла возможным отметить ни одного из них полным баллом, но за то, с другой стороны, сравнительно немного сочинений (только пять) отмечено и баллом неудовлетворительным (до 2½ включительно). Таким образом, оказалось, что в массе своей сочинения среднего достоинства.

Из недостатков, более или менее общего характера, следует отметить два.

Во-первых, *робость мысли*. Тема имеет принципиальный характер и требует решительного ответа. На неё, согласно её точному смыслу, следовало отвечать или „да“, или „нет“, или „может“, или „не может“. Но писавшие сочинение, в

–252–

громадном большинстве своём, не нашли мужества ответить так: в прямое нарушение закона исключённого третьего, они обыкновенно отвечали *и да и нет*, или же, – что случалось чаще, – *ни да, ни нет*. Вследствие этого, большинство сочинений представляет не что иное, как ряд досадных колебаний мысли из стороны в сторону, при всевозможных оговорках и ограничениях.

Второй недостаток, от которого отчасти зависел и только что указанный, есть отсутствие в сочинениях *точного определения предмета*, о котором идёт речь, т. е. понятия искренности. Писавшие не только не разграничивали различных смыслов этого термина, но часто, по-видимому, их и не подозревали, вследствие чего обыкновенно очень трудно догадаться, о чём собственно они говорят. Эта трудность осложняется ещё тем, что в рассуждение вводились и другие вопросы, стоящие к данному лишь в отдалённом отношении: вопрос о свободе совести, о свободе печатного слова и т. д. В общем получалось, таким образом, нечто в высокой степени шаткое и неопределённое“.

33) Донесение комиссии, рассматривавшей *поучение*:

„В нынешнем году экзаменовавшиеся по Гомилетике писали поучение на текст: „блажен не осуждаяй себе, о нем же искушается“ (Рим.14:22). Ни один из писавших поучение не дал вполне обстоятельного, глубоко продуманного и прочувствованного ответа на вопрос. Да и не многие лишь приблизились к надлежащему пониманию темы и дали приблизительно обстоятельный на неё ответ. Большинство же писало на различные темы, имеющие иногда совершенно отдалённое, чисто внешнее отношение к надлежащей теме. Так писали, напри^м.: „о свободе совести“, „об умеренном пользовании дарами природы“, „о блуждании современного общества“, „о посте и соблазнах“, „о выборе рода деятельности“, „жизненного пути“, „о путях нравственного совершенства“, „о необходимости согласования веры и жизни“, „о вере римских и современных христиан“, „об истинной свободе христианской“, „о воспитании отдельных людей и общества до себя“, „о вере, как условию счастья“, „о непротиворечии свободы заповедям Христа“ и т. д.

Нельзя не отметить поразительной скудости материала, ка-
—253—

ким пользовались писавшие проповедь. Проповеди так монотонны, скучны, бедны содержанием, что, читая их, не веришь, что это произведение людей, десяток лет, учившихся в школе, вызубривших десятки учебников, прочитавших сотни

книг. Почти ничем люди не воспользовались из этого необъятного моря различных знаний. В нужную минуту куда-то все познания исчезли из головы писавших совершенно и оставили их в беспомощном состоянии. Лишь только весьма немногие воспользовались кое чем из своих обширных познаний: привели различные проложные сказания, воспользовались сочинениями Феофана-затворника, у некоторых встречается несколько штрихов из истории первохристиан, у других есть более или менее широкое, умелое и живое пользование Св. Писанием.

Нельзя не отметить и следующего. В поразительном большинстве случаев проповеди отличаются безжизненностью и схоластичностью. Человек нанизывает фразу за фразой, рождая их с величайшими потугами в своей отвлечённой лаборатории или припоминая из различных маложизненных учебников и руководств. Действительность же, полная такой жизни, разнообразия, свежести, чувства, борьбы, сомнений, колебаний, падений, героизма, внутренней туги, остаётся совершенно в стороне. Для кого же и для чего тогда пишется, сочиняется назидание? Для живых или для умерших людей? Или для людей, живущих в неведомых нам мирах, людей иного уклада и понимания жизни? Или пишется это назидание, как пишется отвлечённая формула для каких-либо пространственных измерений надзвёздных миров? Истина, проповедуемая человеком, не что-то дорогое и близкое его сердцу, а что-то совершенно безразличное. Правда, некоторые из писавших желали быть современными. Но иногда было бы лучше, если бы они совсем не делали подобных попыток. Так один пишет: „в настоящее время общество и литература охвачены необычайным стремлением к решению вопросов нашего внутреннего существа. Вопросы нашего внутреннего „я“ составляют главный предмет учёных исследований, являются главным сюжетом произведений литературы: Горький, Чехов и искусства: Репин, Васнецов“...

—254—

Некоторые даже занимаются полемикой по вопросу о деятельном и созерцательном монашестве, решая одним

взмахом пера все споры по этому вопросу (Не знаю только, насколько искренно высказываются эти авторы и по каким побуждениям пишут о полемике...). Украшают свои произведения именами Ницше, Льва Толстова. Даже человекобога не забыли...

Встречаются в проповедях и совершенно неправильные мнения. Приведём несколько подобных примеров. Один пишет: „истинные сыны Церкви не потому в посты употребляют постную пищу, что скоромная нечиста, но потому, что *опасаются, между прочим*, как бы нарушением их не подать повод к соблазну других“. А если близко нет соблазняющихся? А если они не видят? Тогда можно и не соблюдать постов? Другой пишет: „блажен тот, совесть которого бывает совершенно спокойна, не чувствует смущения, в то время, когда он уже сделал или только ещё намерен совершить *какой-либо* поступок“. Не мораль ли это аномеиста? Третий пишет: „человек осудил себя и лишается на право быть блаженным“. А по мысли св. отцов, Бог не осудит нас за всё то, в чём мы осудим сами себя прежде Его суда. Четвёртый пишет: „отсутствие самоосуждения есть признак того, что путь, который ты избрал, есть путь истинный“. Пятый: „таков человек является истинно блаженным, ибо он не сознаёт ответственности за свои грехи, за те или другие грехи“; „условие получения полного блаженства... уверенность в правоте всех своих поступков и предприятий«. Так ли? Шестой пишет: „если ближний стремится к благочестивой цели, но стремится к ней иным путём, чем стремишься или стремился бы ты, оставь его, не разубеждай. Существа дела ты не изменишь, а своими спорами дашь ему повод уклониться от старого пути и тем встать на скользкий путь сомнения, или просто ожесточишь его против себя и сделаешь его постоянным врагом. Ты признаёшь необходимость войны... признавай. Ты отрицаешь её – я не спорю“... Едва ли справедливо и это?

Со стороны формы произведения писавших в большинстве случаев не могут быть подведены ни под какой вид известных гомилетических форм. Это или просто

рассуждение, или учёно-археологическая справка, или экзегетический этюд, – всё, что угодно, только не известная строго определённая гомилетическая форма. При микроскопически тщательном анализе известного произведения не приходилось находить в нём никаких гомилетических элементов – ни внешних, ни внутренних.

С внешней стороны поучения в общем написаны довольно удовлетворительно, лучше, чем в прошлом году. Но и здесь не всюду без греха. Пишут, напим.: „жизнь, идя по пути развития и нуждаясь в рабочих руках, засылает своих агентов в деревню“ ... „Может быть, бр., некоторые из вас читали разные литературные произведения, то что вы там видите?“ и т. д. Встречаются нескладные отдельные выражения, напим.: „Ап. Павел понял“, „глотает верблюда“, „одушевлённое православие“, „всякая еда“, „уладить дело“, „зовут нас к себе почести“, „человек имеет судию, вложенного Самим Богом“, „пища травная“, „неосторожное обращение со свободой рассудочной мысли“, „вперять в своё сознание“, „любовное стремление“, „разум подойдёт к Откровению“, „Бог светящий нам Откровением“, „по своему вкусу“, „в овечьей шкуре“, „нормальные отправления человеческой личности“, „протопталась христианская жизнь“, „износилось христианство“, „извлечём кой-что из слова Божия“ и т. д.

К сожалению, в поучениях продолжают встречаться иностранные слова, которых можно было бы с удобством избежать, напим.: эгоизм, индифферентизм, результат, гарантия, норма, цивилизация, принцип, аффект, пресса, прогресс, коллективный, интеллигенция, симптом, эра, традиция, система, энергия, мотивы, идеи, анализировать, игнорировать и т. д.

Ошибок почти не встречается. Один пишет: „сдесь“, другой – „принцыпы“, третий – „денги“, четвёртый – „опрметчиво“, пятый – „оне“ вместо „они“. Некоторые почти не ставят запятых.

Для суждения о сравнительном успехе одних воспитанников пред другими в деле писания поучений комиссия не имеет совершенно материала. Можно наоборот сказать: все

писавшие поучение поразительно походили друг на друга, так что по временам было почти невозможно отли-

–256–

чить одно поучение от другого какой-либо новой отметкой. Можно было бы в общем даже смело поставить всем один балл“.

и) Представленные экзаменационными комиссиями списки с обозначением баллов, полученных явившимися в Академию лицами на поверочных испытаниях, и общую табель сих баллов, составленную секретарём Совета по окончании испытаний.

Справка: 1) §§ 111–113 устава духовных академий:

„Желающие поступить в академию допускаются к поверочному испытанию, если представят установленный аттестат о вполне удовлетворительном знании курса наук семинарии и принимаются не иначе, как по успешном выдержании означенного испытания. – *Примечание.* Окончившие курс учения в классических гимназиях и соответствующих им светских учебных заведениях, для допущения к приёвному в духовные академии экзамену, представляют свидетельства об успешном выдержании ими испытаний при духовных семинариях по всем богословским предметам семинарского курса учения. – Из числа подвергавшихся поверочному испытанию, как по вызову академий, так и по прошениям, выдержавшие оное удовлетворительно принимаются: лучшие – казённокоштными студентами, а остальные – своекоштными. – Своекоштные студенты допускаются в академию только в качестве пансионеров и живут в зданиях академии, подчиняясь всем правилам, установленным для казённокоштных студентов; число их определяется вместительностью академических зданий. – *Примечание.* Вне зданий академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей“. 2) Определением Святейшего Синода от 10–22 января 1903 года за № 118, между прочим, постановлено: „Те из воспитанников светских средних учебных заведений, кои не изучали древних языков, на означенном испытании (при духовной семинарии по всем богословским предметам семинарского курса учения)

освобождаются от экзамена по сим языкам, с обязательством, однако же, в случае поступления в академию, в течение академического курса учения сдать экзамен по одному из древних языков“. – 3) Предложенных резолюцией Его Высокопреосвященства от

–257–

27 мая 1902 года за № 2171 к руководству „Дополнительных правил о приёме в студенты Академии“ §§ 1–2: „Выдержавшими приёмные испытания в Академию признаются те из державших экзамен воспитанников, которые займут в списке место не ниже 50; прочие же все, независимо от того, имеют ли они или не имеют в городе родителей, объявляются в Академию не принятыми. – За условным средним баллом, установленным существующими академическими правилами, сохраняется значение лишь минимума требований от поступающих в Академию, не удовлетворившие которому не могут поступить в Академию даже и в том случае, если норма не будет заполнена“. – 4) Условным средним баллом в текущем 1903 году Совет Академии принял балл 3–. 5) По определению Совета Академии от 5 июня текущего года студентам I курса предоставлены были на 1903–1904 учебный год следующие 12 стипендий: академическая в 210 руб., протоиерея А.И. Невоструева в 142 р., две М.А. Хлудова по 118 р., четыре Московской кафедры по 110 р. и четыре Г.И. Хлудова по 80 р. – Кроме того, в настоящее время свободна стипендия имени диакона С.Ф. Каптерева в 220 р., назначение которой по определению Совета Академии от 4 сентября 1902 года отложено было до 1903–1904 учебного года. – 6) По § 81 лит. б п. 1 академического устава „зачисление в студенты Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) По вниманию к достоинству устных и письменных ответов, данных лицами, державшими поверочные испытания для поступления в состав нового (LXII) академического курса, ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число студентов 1 курса Академии:

1) Знаменского Сергея, присланного из Пензенской сем.,
Страхова Владимира, присланного из Вифанской сем.,
Соколова Дмитрия, присланного из Ярославской сем.,
Харитонов Михаила, присланного из Воронежской сем.,
5) Чистякова Василия, присланного из Костромской сем.,
Павловского Дмитрия, волонтера из Костромской сем.,
Селиванова Александра, присл. из Вологодской сем.,
–258–

Глаголева Вячеслава, присланного из Тульской сем.,
Туберовского Александра, волонтера из Рязанской сем.,
10) Садикова Александра, волонтера из Тверской семинарии,
Недумова Виктора, волонтера из Вифанской семинарии,
Троицкого Петра, волонтера из Костромской семинарии,
Курбатова Петра, присланного из Оренбургской сем.,
Соколова Дмитрия, волонтера из Вифанской семинарии,
15) Яковлева Ивана, присланного из Новгородской сем.,
Гаврилюка Александра, присланного из Волынской сем.,
Лисицына Вячеслава, присланного из Тверской сем.,
Владимирского Петра, присланного из Калужской сем.,
Гумилевского Илью, присланного из Московской сем.,
20) Виноградова Сергея, волонтера из Саратовской сем.,
Равицкого Александра, волонтера из Волынской сем.,
Пономарева Сергея, прислан. из Архангельской сем.,
Исаева Петра, волонтера из Тульской семинарии,
Добромыслова Анатолия, волонтера из Московской сем.,
25) Пивоварчука Михаила, присл. из Ставропольской сем.,
Вишневецкого Евстафия, присл. из Могилевской сем.,
Рудакова Ивана, волонтера из Псковской семинарии,
Мянда Карпа, присланного из Рижской семинарии,
Богданова Николая, волонтера из Рязанской семинарии.
30) Ляковского Петра, волонтера из Волынской семинарии,
Ремезова Владимира, волонтера из Саратовской семинарии,
Троицкого Сергея, волонтера из Костромской семинарии,
Ключарева Ивана, волонтера из Владимирской семинарии,
Соболева Христофора, волонтер. из Новгородской семинарии,
35. Березкина Ивана, волонтера из Московской семинарии,

Фришфельд-Кайсына Венедикта, волонтёра из Кишиневской семинарии,

Варжанского Николая, волонтёра из Волынской семин.,
Процорова Николая, волонтёра из Рязанской семинарии,
Петрова Василия, волонтёра из Уфимской семинарии,

40. Величина Сергея, волонт. из Московской семинарии,
Горлицына Владимира, свящ., вол. из Владимирской с.,
Маркова Дмитрия, вол. из Московского Учит. инстит.,
Пятикрестовского Ивана, волонтёра из Московской с.,
Смирнова Алексея, волонтёра из Рязанской семинарии,

45. Перлова Николая, волонтёра из Рязанской семинарии.

2) Из принятых в Академию – значащихся в списке
–259–

под №№ 1–30 зачислить на казённые стипендии, под №№ 31–43 – на стипендии частные (именно: Владимира *Ремезова* – на академическую стипендию, Сергея *Троицкого* – на стипендию диакона С. Ф. Каптерева, Ивана *Ключарева* – на стипендию протоиерея А. И. Невоструева, Христофора *Соболева* и Ивана *Березкина* – на стипендии М. А. Хлудова, Венедикта *Фришфельд-Кайсына*, Николая *Варжанского*, Николая *Процорова* и Василия *Петрова* – на стипендии Московской кафедры, Сергея *Величина*, священника Владимира *Горлицына*, Дмитрия *Маркова* и Ивана *Пятикрестовского* – на стипендии Г. И. Хлудова), а остальным предоставить содержаться на свои средства. – 3) Всех студентов поместить в зданиях Академии. – 4) Предоставить о. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму собрать от студентов, принятых в состав I курса, собственноручные заявления о желании их изучать предметы первой или второй группы, избрать один из древних и один из новых языков и слушать лекции по естественно-научной апологетике. – 5) По утверждении журнала настоящего собрания Его Высокопреосвященством, представить Святейшему Синоду сведения о составе нового (LXII) академического курса с приложением: а) списка студентов духовных семинарий и других лиц, державших поверочные испытания в Академии, с обозначением достоинства их устных и

письменных ответов, и б) копий донесений экзаменационных комиссий.

II. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии, окончившего в текущем году курс Императорского Московского Университета по естественному отделению физико-математического факультета с дипломом 1-й степени Алексея *Петровского*:

„Желая завершить своё образование изучением высших богословских наук, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство сделать зависящее распоряжение о принятии меня на I курс вверенной Вам Академии без экзамена. – Необходимые документы: а) временное свидетельство об окончании университетского курса с дипломом 1-й степени за № 9880, б) метрическое свидетельство о рождении и крещении за № 7128, свидетельство о причислении к потомственному дворянству за № 942 и свидетельство о явке к исполнению воинской повинности за № 817 – при сём прилагаются“.

–260–

Справка: „Дополнительных правил о приёме в студенты Академии“ § 5: Лица, окончившие с успехом полный университетский курс, если они будут иметь право жить на квартире (§ 113, прим.), принимаются Советом без экзамена и сверх нормы. При желании же занять стипендии или поступить в академическое общежитие, подвергаются конкурсному испытанию наравне с прочими“.

Определили: Принимая во внимание, что в текущем году количество студентов, принятых по конкурсному испытанию в состав I курса (45 человек) не достигает установленной „Дополнительными правилами“ нормы для этого курса (50 человек), – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять окончившего курс Императорского Московского Университета по естественному отделению физико-математического факультета с дипломом I-й степени Алексея *Петровского* в число своекоштных студентов I курса без экзамена.

III. Рассуждали о распределении лекций и учебных часов в Академии на 1903–1904 учебный год.

Справка: 1) По § 81 лит. а п. 2 устава духовных академий „распределение предметов учения и порядка их преподавания в Академии“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии. – 2) §§ 118–120 того же устава: „Для чтения наук академического курса составляется Советом Академии особое расписание. При составлении расписания Совет Академии имеет в виду, чтобы: а) преподаванию богословских наук, по возможности, предшествовало преподавание прочих наук, входящих в круг академический, и б) при распределении богословских наук соблюдался порядок, определяемый их последовательностью и взаимной зависимостью. Лекции по каждому предмету распределяются Советом так, чтобы в первых курсах было не менее 20, а в четвёртом не менее 12 лекций в неделю, каждая лекция по часу“.

Определили: Распределить лекции и учебные часы в Академии по следующей таблице:

–261–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1903–1904 учебный год. Первый курс

дни.часы. I

	9–10	Древние языки
	10–11	Библейская история
Пн.	11–12	Еврейский язык
	12–1	Введение в круг
	1–2	Введение в круг
	9–10	Введение в круг
	10–11	Введение в круг
Вт.	11–12	Библейская история
	12–1	Латинский язык
	1–2	Еврейский язык
	9–10	Новые языки
	10–11	Новые языки
Ср.	11–12	Естественно-науч
	12–1	Естественно-науч
	1–2	Библейская история
Чт.	9–10	Новые языки

II

Древние языки
Библейская история
Еврейский язык
богословских наук
богословских наук
богословских наук
богословских наук
Библейская история
Латинский язык
Еврейский язык
Новые языки
Новые языки
ная апологетика
ная апологетика
Библейская история
Новые языки

	10–11 Новые языки	Новые языки	
	11–12 ...	Новая история	гражд.
	12–1 Метафизика	Метафизика	
	1–2 Метафизика	Метафизика	
	9–10 Метафизика	Метафизика	
	10–11 Метафизика	Метафизика	
	11–12 ...	Древняя история	гражд.
Пт.	12–1 Теория елов. и истор. иностр. литер.	Древняя история	гражд.
	1–2 Теория елов. и истор. иностр. литер.	Новая история	гражд.
	9–10 Библейская история	Библейская история	
	10–11 ...	Древняя история	гражд.
Сб.	11–12 ...	Древняя история	гражд.
	12–1 ...	Новая история	гражд.
	1–2 Теория елов. и истор. иностр. литер.	Новая история	гражд.
	–262–		

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1903–1904 учебный год. Второй курс

дни.часы. I		II
	9–10 Библейская археология	Библейская археология
	10–11 Библейская археология	Библейская археология
Пн.	11–12 Древние языки	Древние языки
	12–1 ...	Русская гражд. история
	1–2 ...	Русская гражд. история
Вт.	9–10 Русск. и церк.-славянск. языки.	Русская гражд. история
	10–11 Русск. и церк.-славянск. языки.	Русская гражд. история
	11–12 Психология	Психология
	12–1 Психология	Психология

	1–2	...	...
	9–10	Русск. и церк.-славянск. языки.	...
Ср.	10–11	Русск. и церк.-славянск. языки.	...
	11–12	Психология	Психология
	12–1	Психология	Психология
	1–2	Психология	Психология
	9–10	...	...
	10–11	...	...
Чт.	11–12	Психология	Психология
	12–1	Патристика	Патристика
	1–2	Патристика	Патристика
	9–10	Священное Писание	Ветхого Завета
	10–11	Священное Писание	Ветхого Завета
	11–12	Естественно-науч	ная апологетика
Пт.	12–1	Общая церковная история	Общая церковная история
	1–2	Общая церковная история	Общая церковная история
	9–10	Священное Писание	Ветхого Завета
	10–11	Священное Писание	Ветхого Завета
Сб.	11–12	Общая церковная история	Общая церковная история
	12–1	Общая церковная история	Общая церковная история
	1–2	...	...
	–263–		

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1903–1904 учебный год. Третий курс

дни.часы.	I	II
	9–10	...
	10–11	Древние языки
Пн.	11–12	Гомилетика
	12–1	...
	1–2	...
Вт.	9–10	...
		Русская гражд. история
		Русская гражд. история
		Русская гражд. история

	10–11 ...	Русская гражд. история
	11–12 Церковное право	Церковное право
	12–1 Русская церковная история	Русская церковная история
	1–2 Русская церковная история	Русская церковная история
	9–10 Русская церковная история	Русская церковная история
Ср.	10–11 Русская церковная история	Русская церковная история
	11–12 История русского раскола	История русского раскола
	12–1 История русского раскола	История русского раскола
	1–2 История западных исповеданий	История западных исповеданий
	9–10 Гомилетика	Гомилетика
	10–11 Церковное право	Церковное право
Чт.	11–12 История русского раскола	История русского раскола
	12–1 История русского раскола	История русского раскола
	1–2 История западных исповеданий	История западных исповеданий
	9–10 Священное Писание Нового Завета	Священное Писание Нового Завета
	10–11 Священное Писание Нового Завета	Священное Писание Нового Завета
Пт.	11–12 Педагогика	Педагогика
	12–1 Педагогика	Педагогика
	1–2 История западных исповеданий	История западных исповеданий
	9–10 Священное Писание Нового Завета	Священное Писание Нового Завета
	10–11 Священное Писание Нового Завета	Священное Писание Нового Завета
Сб.	11–12 Церковное право	Церковное право
	12–1 Церковное право	Церковное право
	1–2 История западных исповеданий	История западных исповеданий
	–264–	

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1903–1904 учебный год. Четвёртый курс

дни.часы. I

II

	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
Пн.	11–12 ...	...
	12–1 Догматическое богословие	Догматическое богословие
	1–2 Догматическое богословие	Догматическое богословие

Вт.	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
	11–12 Догматическое богословие	Догматическое богословие
	12–1 Догматическое богословие	Догматическое богословие
	1–2 Пастырское богословие	Пастырское богословие
	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
Ср.	11–12 Пастырское богословие	Пастырское богословие
	12–1 Церковная архео	логия и литургика
	1–2 Церковная архео	логия и литургика
	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
Чт.	11–12 ...	...
	12–1 Церковная архео	логия и литургика
	1–2 Церковная архео	логия и литургика
	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
Пт.	11–12 ...	...
	12–1 Нравственное богословие	Нравственное богословие
	1–2 Нравственное богословие	Нравственное богословие
	9–10 ...	...
	10–11 ...	...
Сб.	11–12 ...	...
	12–1 Нравственное богословие	Нравственное богословие
	1–2 ...	...
	–265–	

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г, Сент. 9. По ст. II. Окончившего полный курс Университета Петровского разрешается принять в число своекоштных студентов I-го академического курса без экзамена. Прочее смотрено и утверждается“.

4 сентября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, С. Глаголева, А. Шостыина, А. Введенского и М. Тареева.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июня 19. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 16 июня 1903 года за № 5187:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 1-го минувшего мая за № 278, по ходатайству Совета Московской духовной академии об увольнении исправляющего должность доцента Академии по кафедре истории философии Павла Тихомирова на будущий 1903–4 учебный год за границу, для ближайшего ознакомления с постановкой преподавания философии в Германских университетах и для специальных занятий по некоторым вопросам древней и новой философии и соприкосновенных с философией наук в тамошних библиотеках и музеях, и об отпуске ему, сверх получаемого им по службе содержания, пособия на поездку в размере по усмотрению Святейшего Синода, и 2) отзыв Хозяйственного Управления, от 31 того же мая за № 14.192. Приказали: Рассмотрев представление Вашего Преосвященства, Святейший Синод определяет: 1) разрешить Совету Московской Духовной академии командировать исправляющего должность доцента сей академии Павла Тихомирова с научной целью за границу на 1903–4 учебный год, с сохранением за ним получаемого им по должности содержания; 2) назначить Тихомирову на путевые издержки и содержание за границей единовременное пособие, согласно отзыву Хозяй-

–266–

ственного Управления, в размере *шестисот рублей*, с отнесением сего расхода на счёт духовно-учебного капитала по Отд. I пар. 1 ст. 2 специальной сметы расходов ведомства Святейшего Синода, и 3) предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору уведомить Министра Иностранных Дел о разрешении означенной заграничной командировки, о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

б) Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июня 6. Поставить в известность о сём начальство

Московской Академии“ – отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Директора Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде от 31 мая за № 14193:

„Вследствие ходатайства Вашего Высокопреосвященства, от 1 сего мая за № 279, о назначении экстраординарному профессору Московской духовной академии Ивану Андрееву пособия на поездку во Францию для научных занятий в течение предстоящих летних каникул, имею честь уведомить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, что Г. Обер-Прокурор Св. Синода, по докладу Хозяйственного Управления, изволил назначить профессору Андрееву в пособие *триста рублей*, из духовно-учебного капитала“.

Справка: 1) Назначенные в пособие экстраординарному профессору Ивану Андрееву и исправляющему должность доцента Академии Павлу Тихомирову суммы получены были Правлением Академии из Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде и выданы по принадлежности. – 2) Г. Тихомирову отпускной билет за границу выдан Преосвященным Ректором Академии 12 августа 1903 года за № 1056.

Определили: Принять к сведению.

II. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июля 23. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 19 июля за № 6495:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 11 минувшего июня за № 364, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении исправляющего должность доцента названной академии *иеромонаха Иосифа (Петровых)* в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочи-

–267–

нение под заглавием: „История иудейского народа по археологии Иосифа Флавия. (Опыт критического разбора и обработки)“, и 2) отзыв о названном сочинении Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, от 25 того же июня за № 5482.

Приказали: удостоенного Советом Московской духовной академии степени магистра богословия исправляющего должность доцента названной академии иеромонаха Иосифа (Петровых) за вышеозначенное сочинение утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июля 30. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 24 июля за № 6609:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 11 минувшего июня за № 362, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении исправляющего должность доцента сей академии, кандидата богословия, Николая Городенского в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Нравственное сознание человечества“, и 2) отзыв Преосвященного Новгородского от 15 сего Июля за № 3652, о названном сочинении. Приказали: Исправляющего должность доцента Московской Духовной академии, кандидата богословия Николая Городенского, удостоенного Советом той же академии степени магистра богословия за вышеозначенное сочинение, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Новгородского, в таковой степени; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Справка: 1) По § 48 устава духовных академий „для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра“. – 2) По § 53 того же устава доценты утверждаются в должности Епархиальным Преосвященным.

Определили: 1) Изготовить для исправляющих должность доцента Академии иеромонаха Иосифа (Петровых) и Николая Городенского дипломы на степень магистра богосло-

–268–

вия и выдать их по принадлежности. – 2) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении означенных лиц в должности доцента Академии.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Июля 30. В Совет Московской Духовной Академии к руководству“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 25 июля за № 6691:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 12 сего июля за № 17310, по ходатайствам южно-славянских уроженцев о принятии их в духовно-учебные заведения, с назначением на содержание синодальных стипендий. Приказали: Разрешить Совету Московской духовной академии допустить сербского уроженца Младена *Мирчетича* и болгарского уроженца Георгия *Поп-Харалампиева*, после предварительного медицинского освидетельствования, к приёмным испытаниям для поступления в число студентов академии, с назначением им в случае принятия в академию, а равно обучающемуся уже в I классе Московской духовной семинарии сербу Чедомиру Никичу синодальных стипендий; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Принять к исполнению.

IV. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 4 июня 1903 года: „1903 г. Июня 21. По ст. IX. Согласен ходатайствовать. По ст. XI. По примеру прежних лет разрешается Совету Академии получить на издательское дело в текущем 1903-м году 2000 рублей из сумм Перервинского монастыря. – Прочее утверждается“.

Определили: 1) Просить Его Высокопреосвященство принять выражение глубокой признательности Совета Академии за милостивую поддержку, оказываемую издательскому делу Академии. – 2) Резолюцию Его Высокопреосвященства сообщить и (сообщена) редакции академического журнала „Богословский Вестник“.

V. Отношение Г. Ректора Императорского Московского Университета от 1 сентября за № 2800:

„Вследствие отношения от 2 июля сего года за № 610, по делу о допущении исправляющего должность доцента Московской Духовной Академии, кандидата богословия

–269–

Дмитрия Коновалова к занятиям нервными и душевными болезнями на Медицинском Факультете Московского Университета, – имею честь уведомить Совет Московской Духовной Академии, что Гг. заведующие клиниками нервных и душевных болезней, ординарный профессор Рот и экстраординарный профессор Сербский, – прежде чем дать своё заключение по названному делу, – считают необходимым предварительно лично переговорить с г. и. д. доцента Коноваловым, дабы выяснить некоторые частности относительно характера, размера и плана предполагаемых г. Коноваловым занятий нервными и душевными болезнями в соответствующих клиниках“.

Определили: Содержание отношения сообщить исправляющему должность доцента Академии Дмитрию Коновалову.

VI. Отношение Департамента Общих Дел Министерства Внутренних Дел от 24-го июля за № 17121:

„Департамент Общих Дел имеет честь уведомить Московскую Духовную Академию, что, приказом по Министерству Внутренних Дел от 22 сего июля за № 22 кандидат Московской Духовной Академии *Войцехович* определён, согласно прошению, на службу в Министерство с причислением к оному, с 27 мая сего года“.

Определили: Об определении кандидата богословия Митрофана Войцеховича, состоявшего в течение 1902–1903 г. профессорским стипендиатом Академии, на службу в Министерство Внутренних Дел сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

VII. Отзыв заслуженного ординарного профессора Николая Каптерева об отчёте профессорского стипендиата Академии Николая *Пограницкого-Сергиева*:

„Из представленного г. Пограницким отчёта о его занятиях в течение 1902–3 учебного года видно, что всё указанное время

он исключительно посвятил на изучение архивных источников для составления магистерской диссертации на тему о безместном духовенстве на Руси. Он занимался в архивах: московской консистории и министерства юстиции в Москве и в архиве синодальном в Петербурге. В своём отчёте он, в общих чертах, знакомит с результатами своих архивных изысканий,

—270—

которые были, по его заявлению, довольно плодотворны. Конечно оценка этих изысканий г. Пограницкого возможна будет только тогда, когда им написана будет магистерская диссертация.

Сам отчёт г. Пограницкого составлен хорошо“.

Справка: По определению Совета Академии от 4 июня текущего 1903 года рассмотрение отчёта профессорского стипендиата Пограницкого-Сергиева поручено было исправляющему должность доцента Академии Сергею Смирнову, но, за болезнью последнего, это поручение передано было Преосвященным Ректором Академии заслуженному ординарному профессору Николаю *Каптереву*.

Определили: Принять к сведению.

VIII. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 13 августа за № 1166:

„Высокопреосвященный Владимир, Митрополит Московский, возбудил ходатайство, согласно представлению Совета Московской Духовной Академии, о прикомандировании оставленного при Московской Академии для замещения кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, кандидата богословия Николая Туницкого к историко-филологическому факультету Императорского С.-Петербургского Университета на 1903—4 учебный год для научной подготовки к занятию в Академии вышеупомянутой кафедры с освобождением от платы за слушание лекций и допущением к пользованию Университетскими библиотеками.

Предварительно дальнейшего движения сего дела, Учебный Комитет покорнейше просит Совет Московской духовной академии сообщить Комитету, в каком значении Туницкий имеет

быть прикомандирован к Университету, и почему для подготовки Туницкого к занятию кафедры русского и церковно-славянского языка с палеографией и истории русской литературы избран историко-филологический факультет С.-Петербургского, а не ближайшего к Академии Московского Университета“.

Определили: Уведомить Учебный Комитет при Святейшем Синоде, 1) что Совет Академии ходатайствовал о прикомандировании профессорского стипендиата Николая Туницкого к историко-филологическому факультету Импера-

–271–

торского С.-Петербургского Университета на тех же основаниях, на каких прикомандирован был к тому же факультету на второе полугодие 1901–1902 учебного года, по сношению Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода с Г. Министром Народного Просвещения, профессорский стипендиат Московской же Духовной Академии Дмитрий Коновалов, готовившийся к занятию в Академии кафедры греческого языка и его словесности; 2) что само избрание Советом для научной подготовки профессорского стипендиата Туницкого отдалённого С.-Петербургского Университета, а не ближайшего Московского, свидетельствует о том, что вопрос этот был подвергнут Советом тщательному обсуждению и решён был в таком, а не ином, смысле по вполне достаточным основаниям, в целях наилучшей постановки учебного дела в Академии.

IX. Прошение окончившего в текущем году курс и оставленного при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр кандидата богословия Ивана Зеленцова:

„В видах более успешного продолжения научных занятий в интересующей меня области нравственной философии, мне необходимо ознакомление с некоторыми, тесно с ней связанными, вопросами и отделами наук, входящих в состав университетской программы преподавания. Поэтому имею честь просить Совет Академии ходатайствовать пред подлежащими учреждениями и лицами о принятии меня, в наступающем учебном году, на историко-филологический факультет

Императорского Московского Университета в качестве вольнослушателя“.

Определили: Ходатайствовать пред Советом Императорского Московского Университета о допущении профессорского стипендиата Ивана Зеленцова в 1903–1904 учебном году к слушанию лекций на историко-филологическом факультете Университета, с предоставлением ему права пользования Университетскими библиотеками и с освобождением от платы за слушание лекций.

Х. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 5 июля за № 5803: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 26 июня 1903 г., докладу Учеб-

ного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Полиевкт *Якубовский* определён, с 16 августа 1903 г., на должность преподавателя словесности и истории русской литературы в Подольскую духовную семинарию с жалованием из местных средств“.

б) от 12 июля за № 5964: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 3 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской Духовной Академии Николай *Пограницкий-Сергиев* определён на должность преподавателя логики, психологии, начальных оснований и краткой истории философии и дидактики в Симбирскую духовную семинарию, с 16 августа 1903 г.“

в) от 31 июля за № 6580: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17-го июля 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Димитрий *Орлов* определён на должность учителя латинского языка в Угличское духовное училище“.

г) от 1 августа за № 6639: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Павел *Чулков* определён на

должность помощника инспектора в Орловскую духовную семинарию с жалованием из епархиальных средств“.

д) от 5 августа за № 6680: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Александр *Соболев* определён, с 16 августа 1903 г., на должность учителя русского и церковно-славянского языка в Благовещенское духовное училище“.

е) от 9 августа за № 6802: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Соловьев* определён на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию“.

ж) от 9 августа за № 6820: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10-го июля 1903 года, докладу
–273–

Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Иван *Арефьев* определён, с 16 августа 1903 года, на должность помощника инспектора в Иркутскую духовную семинарию“.

з) от 12 августа за № 6891: По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Анатолий *Малевич* определён на должность преподавателя общей и русской гражданской истории в Могилёвскую духовную семинарию, с 16 августа 1903 г.“

и) от 12 августа за № 6896: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 31 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Иван *Кесарийский* определён на должность помощника инспектора в Пермскую духовную семинарию“.

й) от 12 августа за № 6898: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 31 июля 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат

Московской духовной академии Лев *Лучинин* определён, с 16 августа 1903 г., на должность помощника инспектора в Владимирскую духовную семинарию“.

к) от 12 августа за № 6901: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 июля 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Константин *Успенский* определён на должность преподавателя основного, догматического и нравственного богословия в Олонецкую духовную семинарию“.

л) от 19 августа за № 7064: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Василий *Струминский* определён на должность преподавателя библейской и общей церковной истории и истории русской церкви в Пермскую духовную семинарию“.

м) от 22 августа за № 7201: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Мос-

–274–

ковской духовной академии Николай *Воронов* определён на должность учителя географии и арифметики в Солигаличское духовное училище, с 16 августа 1903 года“.

н) от 25 июля за № 6400: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 26 июня 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Серией *Сахаров*, определённый 20 февраля 1903 г. на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию, уволен от данного ему назначения, за истечением 4-месячного срока неявки его к месту службы, со взысканием с него долга духовному ведомству за казённое содержание в духовно-учебных заведениях.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету Академии для сведения и зависящего распоряжения.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем вышепоименованным лицам дано знать о состоявшемся относительно их распоряжении высшего Начальства.

Определили: Принять к сведению.

XI. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 23 августа за № 1249:

„Окончивший в текущем году курс кандидат Московской духовной академии Лев *Лучинин* заявил Учебному Комитету, что Дмитриевским по воинской повинности присутствием он зачислен 13 сего августа для отбывания воинской повинности по жеребью в 189 пехотный Белгорайский, стоящий в Варшаве, полк и потому не может занять должности помощника инспектора Владимирской духовной семинарии, на каковую должность он назначен приказом Г. Обер-Прокурора Св. Синода 31 июля сего года.

В виду этого Учебный Комитет покорнейше просит Совет Московской Академии сообщить Комитету, по какой причине кандидат Лучинин, имеющий, на основании ст. 63 Уст. воин. повин., право на годичную отсрочку по отбыванию воинской повинности для приискания места по духовному ведомству, привлечён к отбыванию воинской повинности непосредственно по окончании академического курса“.

Определили: Уведомить Учебный Комитет при Свя-
–275–

тейшем Синоде, что, по наведённым справкам, кандидат Лев Лучинин явился в Дмитриевское уездное по воинской повинности Присутствие для освидетельствования и приёма на военную службу добровольно, так как не пожелал воспользоваться годичной отсрочкой по отбыванию воинской повинности, предоставляемой окончившим курс Академии ст. 63-ей Уставов о воинской повинности.

XII. Прошение преподавателя Калужской Духовной Семинарии, кандидата богословия, Ивана *Троицкого*:

„Прилагая при сём своё сочинение в рукописи – на тему „Обозрение источников начальной истории египетского

монашества“, прошу Совет Академии принять его на рассмотрение в качестве магистерской диссертации“.

Справка: 1) Преподаватель Ив. Троицкий окончил курс в Московской Духовной Академии в 1902-м году со степенью кандидата богословия и правом при искании степени магистра не держать нового устного испытания. – Переработка кандидатского сочинения (на ту же тему) в магистерскую диссертацию разрешена ему резолюцией Его Высокопреосвященства от 25 февраля сего 1903 года. – 2) По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на учёные степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерскую диссертацию преподавателя Калужской Духовной Семинарии Ивана Троицкого передать для рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре общей церковной истории Анатолию Спасскому.

XIII. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторым рецензентом магистерской диссертации преподавателя Калужской Духовной Семинарии Ивана Троицкого он назначает члена Совета – экстраординарного профессора по кафедре патристики Ивана Попова:

Определили: Принять к сведению.

XIV. Прошение кандидата Академии выпуска текущего 1903 года Константина Успенского:

„Покорнейше прошу Ваше Преосвященство ходатайствовать пред Советом Академии о разрешении мне пере-

–276–

работать кандидатское сочинение: „Ascensio Isaiae Vatis. Историко-критический очерк“ для представления на степень магистра богословия“.

Справка: 1) Указ Святейшего Синода от 5 июня 1895 года за № 2565. – 2) Кандидатское сочинение К. Успенского отмечено было высшим баллом 5.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении кандидату богословия

Константину Успенскому переработать его кандидатское сочинение на тему: „Ascensio Isaiae Vatis. Историко-критический очерк“ – для соискания степени магистра богословия“.

XV. Отношение Г. Непременного Секретаря Императорской Академии Наук от 16 июня за № 693:

„При Историко-Филологическом отделении Императорской Академии Наук учреждена, на основании Высочайше утверждённого 23 декабря 1902 года мнения Государственного Совета, должность учёного корреспондента в Риме для разработки хранящихся в итальянских архивах материалов по истории России.

Для прочной организации исторических работ учёного корреспондента, Постоянная Историческая Комиссия при названном выше отделении признала необходимым учредить в Риме при Русском Посольстве библиотеку, преимущественно по русской истории.

Такая библиотека будет в Италии единственным научным хранилищем книг, которые могут служить для работ не только по русской истории, но и по истории Византии, тесно связанной с русской историей.

Вследствие сего, имею честь, по поручению Конференции Императорской Академии Наук, обратиться к Московской Духовной Академии с покорнейшей просьбой не отказать выслать полный комплект изданий в Императорскую Академию Наук для отправления их на имя Российского Императорского посольства в Риме в видах организации указанной библиотеки“.

Определили: Выслать в Императорскую Академию Наук для библиотеки при Русском Посольстве в Риме один экземпляр академических журналов „Творения Святых Отцов с Прибавлениями“ и „Богословский Вестник“ за все годы издания“.

–277–

XVI. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 31 июля за № 1587:

„Совет С.-Петербургской Духовной Академии с благодарностью имеет честь возратить при сём в Совет Московской Духовной Академии рукописный сборник Волоколамского монастыря за № 634, присланный при

отношении от 20 мая сего года за № 399 для занятий свящ. В. Яблонского.

О получении рукописи Совет Академии покорнейше просит уведомить“.

Справка: Рукопись сдана в фундаментальную академическую библиотеку. – О получении её Совету С.-Петербургской Духовной Академии сообщено отношением от 12 августа за № 762.

Определили: Принять к сведению.

XVII. а) Отношение на имя Преосвященного Ректора Академии о. Протоиерея Киево-Софийского Собора от 3 июля за № 128:

„Вследствие отношения Вашего Преосвященства, от 28 июня сего 1903 года за № 531, честь имею выслать Вам, на трёхмесячный срок, прилагаемые при сём, принадлежащие библиотеке Киево-Софийского Собора под № № 75 и 76 рукописные Архиерейские Чиновники, в которых нуждается экстраординарный профессор Московской Духовной Академии А. П. Голубцов“.

б) Отношение Нижегородской Губернской Учёной Архивной Комиссии от 5 июля за № 131:

„Нижегородская Губернская Учёная Архивная Комиссия, препровождая при сём рукописную копию с Чиновника Нижегородского Спасского собора, просит Московскую Духовную Академию по миновании в ней надобности возвратить“.

Справка: Означенные в отношениях рукописи выписаны по просьбе экстраординарного профессора Академии Александра Голубцова, которому и переданы для пользования.

Определили: Принять к сведению.

XVIII. Донесение библиотекаря Академии Константина Попова:

„На основании 53-го § инструкции библиотекарю, имею
–278–

честь представить отчёт по библиотеке за 1902–1903 академический год.

I. *Пополнение библиотеки.* В 1902–1903 академическом году библиотека пополнилась 1649 названиями книг и журналов в 5837 томах и тетрадях. Из них 547 названий в 1501 томах и тетрадях приобретены покупкой, а 1102 названия в 4336 томах и тетрадях поступили в библиотеку частью в дар от разных учреждений и лиц, частью в обмен на академический журнал, частью, как присланные в редакцию академического журнала для отзыва. В отчётном году куплены следующие ценные издания: а) Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, réimpression Welter, tom. 7–9, 13–15, 17–18, 17^B и 18^B, 31^a

и 31^B, 32–640 M.; б) Texts and studies by A. Robinson, 16 voll. 80 sh.; B) Encyclopaedia biblica, by Cheyne, v. 1–4 – 80 sh.; r) Monumenta ecclesiae liturgica, ed. Cabrol, v. 1–75 fr.; д) Большая Энциклопедия Мейера, изд. Т-ва „Просвещение“, т. 1–10 – 60 р.; е) The Oxyrhynchus Papyri, by Grenfell and Hunt, v. 1–2 – 50 sh. Из пожертвований примечательны дары: а) Преосвященного Антония, еп. Волынского, б) профессора Академии Ив. В. Попова, в) священника Московской Черниговских чудотворцев церкви А.Н. Суходского и г) преподавателя Томского духовного училища П. И. Низовцева (см. в приложенном к сему списке пожертвований под №№ 6, 77, 100 и 106).

II. *Пользование библиотекой.* Требуемых листков, по которым студенты получают книги (три названия и шесть томов), в отчётном году израсходовано 7811. Полагая, что по каждому листку было затребовано действительно 3 названия и 6 томов (исключения были крайне ничтожные), общее количество затребуемых студентами книг исчисляем 23433 названиями и 46866 томами; таким образом на каждого студента в год приходилось 117 названий и 234 тома. Сколько в действительности было выдано студентам книг в отчётном году? Произведённые мной в этом направлении наблюдения показали, что количество книг выданных относится к количеству книг затребуемых, как 1:3. Следовательно в отчётном году выдано было студентам около 8000 названий и 15000 томов. Принимая, как среднее, число дней выдачи книг в 100, находим,

–279–

что средняя ежедневная выдача – 80 названий и 150 томов. Между отделениями библиотеки верхним и нижним – как требования, так и выдачи, распределялись приблизительно пополам. – В указанные выше числа не входят требования студентов на рукописи, ценные издания, библиографические пособия и т. п., каковые требования удовлетворяются библиотекарем Академии без требовательных листков; количество выдачи по этим последним требованиям за отчётный год достигло 1000 № № . – Профессорам, преподавателям и служащим в академии лицам в течение отчётного года выдано было 4222 названия в 5987 томах, более прошлого года на 1820 названий и 2124 тома, что в значительной мере объясняется переменами на академических кафедрах; в это число не входят книги, о которых наводились справки, как о взятых. Сдано было в отчётном году профессорами 1873 названия и 2018 томов.

III. *Деятельность заведующих библиотекой.* В отчётном году библиотекарь печатал Каталог книг, поступивших в библиотеку от Высокопреосвященнейшего Арсения, Архиепископа Казанского (ныне Харьковского) и Преосвященного Никандра, епископа Симбирского.

IV. *Занятия в библиотеке посторонних лиц.* С разрешения Преосвященного Ректора Академии в отчётном году частью занимались в библиотеке, частью осматривали её: Профессор СПб. Д. Академии Феодор Елеонский, Профессор Киевской Д. Академии Протоиерей И.Н. Корольков, Профессор Новороссийского Университета Истрин, Библиотекарь Киевской Д. Академии А.С. Крыловский, командированные Академией Наук Г. З. Кунцевич и преподаватель СПб. Коломенской женской Гимназии В. У. И. М. П. Г. Васенко, Библиотекарь Синодальной Библиотеки Н.П. Попов, Священник из г. Перми И. Шестаков, Член Московского Археологического Общества магистрант всеобщей истории А. Фейерейзен, оставленный при Московском Университете Н.Н. Кононов, Преподаватель Калужской Д. Семинарии И. Цветков, Ректор Вифанской Д. Семинарии Протоиерей А.А. Беляев, Омский Епархиальный Наблюдатель церковно-приходских школ Священник Д. Садовский,

Преподаватели Духовных Семинарий – Вологодской И.С. Бачалдин и Киевской А.К. Волнин, Преподаватели
–280–

Духовных Училищ – Волоколамского П. Постников и Торопецкого Н. Серебрянский и Помощник Инспектора Тульской Д. Семинарии П. Протопопов“.

Справка: 1) По определению Совета Академии от 4 июня 1902 года библиотекарю Академии разрешено представлять годичный отчёт по библиотеке с приложением списка пожертвований за отчётный год (считая таковой с 1-го июля по 30 июня) к 16-му августа каждого года. – 2) По § 52 инструкции библиотекарю Академии: „Ревизия библиотеки производится ежегодно двумя депутатами из наставников Академии, назначенными Советом в начале или конце каникул. Впрочем Совет может назначить и другое время, необходимое, по его усмотрению, для освидетельствования“.

Определили: Поручить произвести следующую ревизию академической библиотеки экстраординарному профессору Александру *Шостьину* и исправляющему должность доцента Академии Илье *Громогласову*.

XIX. Донесение библиотекаря Академии Константина *Попова* о пожертвованиях, поступивших в фундаментальную академическую библиотеку в 1902–1903 учебном году:

1. От Герасима Масарра, митрополита Бейрутского, – его издания и переводы: а) Соборное послание патриарха Александрийского Софрония к своей пастве; б) Патриаршее и Синодальное послание Константинопольского Престола в ответ на энциклику папы Льва XIII; в) Типикон восточной православной церкви, и г) Вопрос Хр. Жибара и ответ на него – всё на арабском языке.

2. От Михаила, † митрополита Сербского, – брошюра: *Le patriarcat oecuménique et la question de l' église serbe*, par archim. N. Douthitch. Paris, 1898.

3. От Дмитрия, архиеп. Тверского, – его Месяцеслов, вып. XII-й, часть 2. Тверь, 1902.

4. От Виссариона, еп. Костромского, – его Костромские поучения за 1901 г. Москва, 1903.

5. От Никодима Милаша, еп. Далматинского, – его брошюра: Неодолжива мржна као бракоразводни узрок по Аустријском граеанском закону. У Задру, 1902.

6. От Антония, еп. Волынского, – а) Письма Леонтия Лебединского, архиеп. Холмско-Варшавского, потом митроп. Мо-

–281–

сковского, к Флавиану Городецкому, еп. Люблинскому (ныне митр. Киевский) за годы 1885–1892, 180 писем, *автограф*; б) Поучения (3), слово (1) и речь (1) Преосв. Леонтия; в) Лекции по нрав. богословию в Киевск. Д. Академии 1852–57 г.; г) Письма к преосв. Леонтию архиеписк. Могилевского Евсевия (1), архиеп. Варшавского Иоанникия (2), прот. И. Рождественского (4), прот. И. Образцова (1) и Н. Мурзакевича (9).

7. От Арсения, еп. Волоколамского, Ректора Академии, – книги и журналы: а) Житие преп. Антония Римлянина, изд. 2-е. Новгород, 1887; б) Основные черты церковного устройства у прав. румын в Австро-Угрии, И. Пальмова. СПб., 1898; в) Освящение храма Андрея Первозванного в Андреевском ските. Одесса, 1900; г) 50-летний юбилей Сильвестра, еп. Каневского. Киев, 1899; д) Bogdan, Luptele romînilor eu turcû pânâ la mihaî – viteazul – cultura veche romînâ. Bucurestî. 1898; е) Marianû, Biserica din Pârhâuti in Bucovina. Bucuresci, 1887; ж) Gervescu, D. Cantemir. Bucuresci, 1902; з) Труды Бессарабской Учёной Архивной Комиссии, т. 2-й. Кишинёв, 1902; и) Donici, Résumé du calendrier de l' église d' Orient. Jassy, 1899; i) Brote, La questione Rumena in Transilvania ed Ungheria. Torino, 1896; К) Brote, Die rumänische Frage in Siebenbürgen und Ungarn. Berlin, 1895. Два экз.; л) Речь и отчёт Импер. Моск. Университета 12-го января 1903 г. Москва, 1903. В кол. пер.; м) Отчёт Православного Миссионерского Общества за 1901 г. Москва, 1902; н) Отчёт Общества восстановления прав. христианства на Кавказе за 1896 г. Тифлис, 1899; о) 19-й отчёт попечительства Импер. Марии о слепых за 1901 г. СПб., 1902; п) Church Union Gazette, 1902 и 1903 г., и р) Hochschul-Nachrichten, 1902 и 1903 г.

8. Из Хозяйственного Управления при Св. Синоде – а) Сборник Импер. Русского Исторического Общества, тома 109–

113; б) Полное Собрание Законов, 3-е, тома 18–20; в) Свод Законов, т. 6 (1902 г.), т. 9 – особое приложение – (1902 г.), и г) Продолжение Свода Законов изд. 1902 г., тома 1–2.

9. Из Канцелярии Обер-Прокурора Св. Синода – а) Отчёт Обер-Прокурора за 1899 г. СПб. 1902; б) Св. Евангелие от Иоанна на слав. и русском языках, с присовокуплением русского текста в новой редакции. СПб., 1902.

10. Из Министерства Императорского Двора – История –282–

Уделов за столетие их существования. 1797–1897. Тома 1–3. СПб. 1902.

11. Из Министерства Внутренних Дел – Министерство Внутренних Дел. Исторический очерк. С 2-мя приложениями. В 3 кн. СПб. 1901.

12. Из Попечительства о домах трудолюбия и работных домах – Библиотека попечительства. СПб. 1902.

13. Из Императорской Академии Наук: – а) Записки Академии Наук: аа) По историко-филологическому отделению, том V, № 4, и бб) По физико-математическому отделению, том XI, № 11, и том XII, №№ 1–8; б) Сборник отделения русского языка и словесности, тома 61–70, и в) Сочинения Императрицы Екатерины II, тома 1–4, 7–10.

14. Из Императорской Археологической Комиссии – а) Отчёт Комиссии за 1899 и 1900 г. СПб. 1902; б) Известия Комиссии, выпуски 1, 2 с прибавлением, 3 с прибавлением, 4. СПб. 1901–1902; в) Материалы по археологии России, №№ 26–28. СПб. 1902.

15. Из Императорского Русского Археологического Общества – Записки восточного отделения Общества, т. XIV, вып. 1–4. СПб. 1902.

16. Из Императорского Московского Археологического Общества – Правила 13-го археологического съезда в Екатеринославе в 1905 г. Москва, 1903. Три экз.

17. Из Императорского Общества Истории и Древностей Российских – Чтения в Обществе 1902 г. кн. 3–4, и 1903 г. кн. 2 и 3.

18. Из Императорской Публичной Библиотеки – Отчёт Библиотеки за 1898 г. СПб. 1902.

19. Из Императорского Российского Исторического Музея – Житие св. Нифонта. Москва, 1903.

20. Из Императорского Православного Палестинского Общества – а) Палестинский Сборник, вып. 56-й. СПб. 1903; б) Учебные и врачебные заведения Общества в Сирии и Палестине, т. 1-й. СПб. 1901; в) Сирия, Ливан и Палестина, по Кюине, вып. V. СПб. 1903; г) Чтения о св. земле, 69–70. СПб. 1902; д) Беседы о св. земле, № 26–30. СПб. 1902; е) Палестинский Листок, № 30–41. СПб. 1902; ж) Воспоминания о св. местах Египта и Италии. СПб. 1902.

21. Из Московского Главного Архива Министерства Ино-
–283–
странных Дел – его издание: Бантыш-Каменский, Обзор внешних сношений России, часть 4-я. Москва, 1902.

22. Из Московского Архива Министерства Юстиции – его издание: Архивное дело в России Д. Я. Самоквасова, кн. 1–2. Москва, 1902.

23. Из Музея изящных искусств имени Импер. Александра III – а) Отчёт Комитета за 1901 г. Москва, 1902, и б) Речь проф. Цветаева в годичном заседании Комитета. Москва, 1902.

24. Из Русского Археологического Института в Константинополе – Известия Института, том. VII, вып. 2–3. София, 1902, и том VIII, вып. 1–2. София, 1902.

25. Из Императорского Варшавского Университета – а) Записки Общества Истории, Филологии и Права, вып. 1. Варшава, 1902; б) Любович, Статистический метод в приложении к истории. Варшава, 1901; в) Университетские Известия, 1902 г. №№ 5–9, и 1903г. № 1–4.

26. Из Императорского Казанского Университета – а) Годичный акт 5 ноября 1902 г. Казань, 1902; б) Дымша, Государственное право Швеции, т. 1-й. СПб. 1901; в) Васьковский, Цивилистическая методология, часть 1. Одесса, 1901; г) Лурия, О роли чувствительных нервов диафрагмы в иннервации дыхания. Казань, 1902; д) Соколов, Государственное положение религии в Германии. Казань, 1899;

е) Талиев, Флора Крыма. Харьков, 1900; ж) Головин, Наблюдения над нематодами, II. Казань, 1902; з) Петровский, О сочинениях Петра Гекторовича. Казань, 1901; и) Николаев, Фотографирование глазного дна животных. Казань, 1901; и) Цвет, Физико-химическое строение хлорофильного зерна. Казань, 1901; к) Бургсдорф, Основы учения о красном отрубевидном лишаяе. Казань, 1902; л) Обозрение преподавания в 1902–1903 учебном году. Казань, 1902; м) Фаворский, Об изменении мозга при сдавлении его. Казань, 1901.

27. Из Императорского Московского Университета – Речь и отчёт 12-го января 1903 г. Москва, 1903.

28. Из Императорского Новороссийского Университета – Каталог библиотеки, т. I–III. Одесса, 1878–1893.

29. Из Императорского С.-Петербургского Университета – а) Записки историко-филологического факультета, части 50, вып. 3-й; 54, вып. 3-й; 64, 65 вып. 1–3; 66–70; б) Журналы –284–

заседаний Совета № 58 (1902 г.). СПб. 1903; в) Отчёт за 1902 г. СПб. 1903.

30. Из Императорского Томского Университета – Известия Университета, книги 21–22. Томск, 1902.

31. Из Императорского Юрьевского Университета – а) Университет за сто лет (1802–1902), том I. Юрьев, 1902; б) Биографический словарь профессоров за сто лет, том I. Юрьев, 1902; в) Статист. таблицы и личные списки по университету за сто лет. Юрьев, 1902; г) Сборник учёно-литературного Общества, том V. Юрьев, 1902; д) Учёные Записки 1902 г. №№ 2–6 и 1903 г. №№ 1–3.

32. Из Университета Франца-Иосифа в Черновицах (Franz – Josephs – Universität in Czernowitz) – брошюры: а) Feierliche Inauguration des Rektors für das Studienjahr 1902–1903. Czernowitz, 1902; и 6) Verzeichnis der öffentlichen Vorlesungen im Sommersemester 1903.

33. Из Восточного Института во Владивостоке – Известия Института, том III, вып. I–III. Владивосток, 1901–1902.

34. Из С.-Петербургского Лесного Института – Известия Института, вып. 8-й. СПб. 1902, и вып. 9-й. СПб. 1903.

35. Из Института кн. Безбородко в Нежине – Известия Института, том XX. Нежин, 1902.

36. Из Казанской Духовной Академии – а) Годичный акт 8 ноября 1902 г. Казань, 1902; б) Протоколы заседаний Совета за 1900 г. Казань, 1901.

37. Из Киевской Духовной Академии – а) Григоревский, Учение Златоуста о браке. Архангельск, 1902; б) Филевский, Учение прав. церкви о свящ. предании. Харьков, 1902; в) Архим. Антонин, Книга пророка Варуха. СПб. 1902; г) Поснов, Идея завета Бога с Израильским народом в Ветхом Завете. Богуслав, 1902; д) Речь и отчёт за 1901–1902 учебн. год. Киев, 1903; е) Извлечение из протоколов Совета за 1900–1901 и 1901–1902 годы. Киев, 1901–1902.

38. Из Управления Виленского Учебного Округа – а) Описание документов Виленского Центрального Архива, вып. II. Вильна, 1903; б) Акты, издаваемые Комиссией для разбора актов, т. XXIX. Вильна, 1902, и в) Отчёт Виленской Публичной Библиотеки и Музея за 1902 г. Вильна, 1903.

39. От Попечителя Кавказского Учебного Округа – а) Сборник материалов для описания местностей и племён –285–

Кавказа, вып. 29 и 30. Тифлис, 1902; б) Указатель к 21–30 вып. Сборника. Тифлис, 1902; в) Романовский, Очерки из истории Грузии. Тифлис, 1902.

40. От Попечителя Московского Учебного Округа П.А. Некрасова – его книга: Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности. Москва, 1902.

41. Из Калужского церковного историко-археологического Общества – Калужская Старина, том 2-й, кн. 1–3. Калуга, 1902.

42. Из Нижегородской Губернской Учёной Архивной Комиссии – Действия Комиссии. Сборник, т. V. Н.-Новгород, 1903.

43. Из Воронежской Учёной Архивной Комиссии – Труды Комиссии, вып. I. Воронеж, 1902.

44. Из Пермской Губернской Учёной Архивной Комиссии – Труды Комиссии, вып. VI. Пермь, 1903.

45. Из Духовного Собора Александро-Невской Лавры – Описание архива Лавры, т. 1-й. СПб. 1903.

46. Из Совета Братства Св. Гурия – Отчёты о деятельности Братства за годы 21, 27, 28, 30–34. Казань, 1888–1902.

47. Из Управления Московской Синодальной Типографии – а) Ведомости времени Петра Великого, вып. I. Москва, 1903; б) Соловьева, Государев Печатный Двор и Синодальная типография в Москве. Москва, 1903; в) Каталог выставки в память 200-летия первых русских Ведомостей; г) Библиотека Московской Синодальной Типографии, часть 1-я, вып. 4-й. Москва, 1903.

48. Из Комитета Сибирской железной дороги – Сибирские церкви и школы к 1 января 1903 г. СПб. 1903. Два экземпляра.

49. Из Севастопольской морской офицерской библиотеки – Отчёт библиотеки за 1901 г. СПб. 1902.

50. Из Совета Харьковского Епархиального Женского Училища – Полное собрание проповедей Амвросия, архиеп. Харьковского, тома 1 с приложением, 2–5. Харьков, 1902–1903.

51. Из Братства Св. Прав. Симеона Верхотурского – его издание: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902.

52. Из Комитета по реставрации Мцхетского собора – его –286– издание: Мцхет и его собор Свэти-Цховели, А. Натроева. Тифлис, 1900 (1901).

53. Из Омского Епархиального Училищного Совета – Отчёт Совета за 1901 г. Омск, 1903. Два экз.

54. От Инспектора Академии Архимандрита Евдокима брошюры: а) Игумен Даниил. Москва, 1902, и б) У мощи преп. Серафима Саровского. Сергиева Лавра, 1903.

55. От Представителя Иерусалимского Патриарха в Москве – *Η θεολογική σχολή του ιερου κοινου του πανάγιου ταφου*, эт. 7, 8, 9. *Εν Ιεροσολυμοις*, 1900–1902.

56. От профессорского академического товарищества по выписке журналов – журналы: а) Русский Вестник, 1902 г. №№ 1–12; б) Наблюдатель 1902 г. №№ 1–3, и в) Христианское Чтение 1902 г. №№ 1–12.

57. От Ректора Вифанской Дух. Семинарии протоиерея А. Беляева – его книги и брошюры: а) Иллюстрированная история русской церкви, ч. 1–2. Москва, 1900–1902; б) 18 ноября в Вифанской дух. семинарии при митр. Платоне. Москва. 1897; в) Мужа долга. Москва, 1903; г) Из истории старой духовной школы. Москва, 1899; д) Хозяйственная деятельность митр. Платона. Москва, 1900; е) 100-ие одного из памятников просветительной деятельности митр. Платона. Москва, 1900; ж) Жизнь Платона, митр. Московского. Сергиева Лавра, 1900; з) Памяти прот. М.С. Боголюбского. Москва, 1903; и) Первоучители словенские. Сергиева Лавра, 1901.

58. От почётного члена Академии проф. Е.Е. Голубинского – его книга: История канонизации святых в русской церкви. Издание 2-е. Москва, 1903. Три экз.

59. От профессора Ю. Кулаковского – его брошюры: а) Христианская церковь и римский закон. Киев, 1892; б) Ответ на „Несколько замечаний“. Киев, 1892; в) Где находилась вичинская епархия? СПб. 1897; г) ещё к вопросу о Вичине. СПб. 1898.

60. От проф. Харьковского Университета А.С. Лебедева – его книги: а) Белгородские архиереи. Харьков, 1902; б) Сведения о некоторых архивах духовного ведомства. Харьков, 1902. Два экз. Те же самые книги ещё поступили из редакции „Богословского Вестника“.

61. От профессора Харьковского Университета М.А. Остроумова – его брошюра: Фалес Милетский. Харьков, 1902.
–287–

62. От проф. Казанской Дух. Академии А. Гусева – его книга: Старокатолический ответ на тезисы по вопросу о Filioque и пресуществлении. Казань, 1903.

63. От проф. С.-Петербургской Духовной Академии Н. Глубоковского – его книги и брошюры: а) Благовестие христианской свободы в послании к Галатам. СПб. 1902; б) Греческий язык Библии. СПб. 1902 (вырезка), и в) Знаменательный день в жизни сельского пастыря. СПб. 1902.

64. От проф. Харьковского Университета протоиерея Т. Буткевича – книги и рукописи: а) Амвросий, архиеп.

Харьковский. Харьков, 1902; б) Толстовщина среди крестьян с. Павловок Харьк. губ., ркп.; в) Лаферте, Александр II, ркп.

65. От проф. С.-Петербургского Университета П.К. Коковцова – книга: Райт, Краткий очерк Сирийской литературы. СПб. 1902.

66. От проф. Харьковского Университета Е.К. Редина – его книги: а) Каталог выставки XII археологического съезда. Отделы исторических и церковных древностей, в 2 кн. Харьков, 1902; б) XII археологический съезд, s. t.; в) Годуновская Псалтырь. СПб. 1902; г) Историко-филологическое Общество за 25 лет. Харьков, 1902.

67. От проф. Харьковского Университета А. Кадлубовского – его книга: Очерки по истории литературы житий святых. Варшава, 1902.

68. От Директора Синодального Училища церковного пения С. Смоленского – его брошюра: О собрании древне-певческих рукописей. СПб. 1899.

69. От профессора Академии В. Ключевского – его книга: Боярская дума древней Руси. Издание 3-е. Москва, 1902. Два экз.

70. От профессора Академии В. Соколова – книги: а) Поездка в Рим. Сергиева Лавра, 1902. Три экз., и б) Гладстон, Рим и папа. Сергиева Лавра, 1903. Три экз.

71. От бывшего проф. Академии И. Татарского – книги: а) Библиа. Москва, 1663; б) Mosheim, Heilige Reden, s. t.; в) Кулиш, Записки о южной Руси, том 2-й. СПб. 1857; г) Stöckl, Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters, 1-er Band. Mainz, 1864.

72. От профессора Академии Н. Заозерского – его книги:
–288–

а) Церковная юрисдикция в брачных делах? Сергиев Посад, 1902, и б) Номоканон Иоанна Постника. Москва, 1902. Два экз.

73. От профессора Академии А. Голубцова – его Чиновники Холмогорского собора. Москва, 1903.

74. От профессора Академии А. Спасского – книги и журнал: а) Fouard, S. Paul, ses dernières années. Paris, 1897; б) Diels, Sibyllinische Blätter. Berlin, 1890; в) Elissen, Analekten, 1-er Theil.

Leipzig, 1855; r) Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1892, 4-es Heft.

75. От профессора Академии С. Глаголева – его брошюра: Бессмертие прошедшего. Сергиева Лавра, 1903.

76. От профессора Академии М. Тареева – его книги: а) Уничтожение И. Христа. Москва, 1901; б) Цель и смысл жизни. Москва, 1902; в) По вопросам гомилетики. Сергиева Лавра, 1903. Два экз.; г) Жизнь и учение Христа, ч. 1-я. Сергиева Лавра, 1903. Два экз.

77. От профессора Академии И. Попова – книги и брошюры: а) Caro, Problèmes de morale sociale. 2-me éd. Paris, 1887; б) Uhlhorn, Schleiermachers Entwurf einer Kritik d. bisherigen Sittenlehre. Lpz. S. a.; в) Gaspar, Über die christl. Liebe. Luxemburg, 1881; r) Muff, Schöne. Halle, 1888; д) Krüger, Zur Kritik d. Herbartschen Ethik. Chemnitz, 1886; е) Pfeleiderer, Geulinx als Hauptvertreter d. okkas. Metaphysik. Tübingen, 1882; ж) Bergmann, Ueber d. Utilitarianismus. Marburg, 1883; з) Kober, Mitleid. Lpz., s.a.; и) Fischer, Glaube an die Unsterblichkeit. Gotha, 1884; i) Paszkowski, Bedeutung d. theol. Vorstellungen für die Ethik, Berlin, 1891;

к) Hohlfeld, Über Herbart's praktische Philosophie. Neuwied, 1877; л) Heinze, Sittenlehre d. Descartes. Lpz. 1872; м) Kaftan, Sollen und sein. Lpz. 1872; н) Lülmann, Amor dei bei Spinoza. Iena, 1884; о) Kühn, Practischen Ideen Herbarts. Lpz. 1894; п) Grosz, Socialen Principien des Christenthums. Aacheu, S.a.; р) Exner, Moral als Waffe im Kampf ums Dasein. Wien, 1892; с) Lehmann, Kant's Principien d. Ethik. Greifswald, 1880; т) Bender, Wesen der Sittlichkeit. Halle, 1891; y) Siebeck, Wesen des ästhet. Anschauung. Berlin, 1875; ф) Fichte, System d. Ethik, 1-er Theil. Lpz. 1850; x) Wirthmüller, Moralische Tugend der Religion. Freiburg i. B. 1881; ц) Drescher, Individualität. Haarlem, 1893; ч) Thönes, Chr. Anschauung der Ehe. Leiden, 1881; ш) Maasz, Einfluss Religion auf Recht und Staat. Gütersloh, 1886; щ) Giz'ycki, Philosophie Schaf-

–289–

tesbury's. Lpz. 1876; ъ) Hoehne, Kants Pelagianismus und Nominalismus. Lpz. 1881.

78. От и. д. доцента Академии П. Соколова – его книга: Вера. Москва, 1902.

79. От и. д. доцента Академии С. Смирнова – а) его книга: Как служили миру подвижники древней Руси? Сергиева Лавра, 1903, два экз., и б) 28 названий книг разного содержания в 30 томах и тетрадях.

80. От и. д. доцента Академии Е. Воронцова – книги: а) Записки по дидактике, иером. Фаддея. Уфа, 1902; б) Кнейп, моё водолечение. Москва, 1898; в) Berger, Слабонервность. Москва, 1886.

81. От и. д. доцента Академии иером. Иосифа – его брошюры: а) Милость Божией Матери г. Устюжне. Сергиева Лавра, 1901; б) Матерь Божия – Матерь народа русского. Сергиева Лавра, 1902.

82. От и. д. доцента Академии Д. Коновалова – книги: а) Xenophontis Historia graeca. Lps. 1894; б) Caesaris De bello civili. Lpz. 1834; в) Titī Livi Ab urbe condita р. II (два издания), III–IV. Lps. 1866–1897; г) Ливий, книга 1-я. Объяснил Нетушил. Царское Село, 1890.

83. От помощника инспектора Академии Н. Высоцкого – рукописи: а) Устав Соловецкого монастыря о употреблении пищи, и б) отрывок ркп. сборника смешанного содержания.

84. От П.И. Щукина – его издания: а) Русские портреты, вып. 4-й. Москва, 1903; б) Бумаги, относящиеся до Отечественной войны, ч. 7-я. Москва, 1903; в) Щукинский Сборник, вып. 1-й. Москва, 1902.

85. От Инспектора Подольской духовной семинарии И. Евсеева – его брошюра: Григорий пресвитер. СПб. 1902.

86. От преподавателя Козловского реального училища С.П. Казанского – а) его брошюра: О сочинении проф. Малинина, Старец Филофей. СПб. 1902, и б) разных книг и брошюр 14 названий в 15 томах и тетрадях.

87. От кандидата XXIII к. Академии М.И. Капустина – его брошюры: а) Поэзия и проза в старой Пермской семинарии. Пермь, 1901, и б) Преосв. Иннокентий Коровин. Пермь, 1903.

88. От старшего помощника справщика Московской Си-
–290–

нодальной Типографии С. Касаткина – Служба преп. Макария Колязинского. Москва, 1885,

89. От Г.З. Кунцевича – его издание: Грамоты Казанского Зилантова монастыря. Казань, 1901.

90. От П.К. Симони – Каталог изданий Академии Наук. I. СПб. 1902.

91. От А.А. Титова из Ростова – его издания и книги: а) Митр. Арсений Мацеевич. Москва, 1903. Два экз.; б) Летопись Великоустюжская. Москва, 1903. Два экз.; в) Синодики Никитского монастыря. Москва, 1903; г) Синодики Горицкого монастыря. Москва, 1902; д) Синодики Ростовского Успенского собора. Ростов, 1903.

92. От А.И. Яцимирского – его книга: Из славянских рукописей. Москва, 1898.

93. От П. Донича из Румынии – его *Orientalischer Kirchenkalender*. Bucarest, 1903.

94. От проф. богословской школы Св. Креста в Иерусалиме архим. Хрисостома Пападопуло – его книги: а) *Ο αγιος Ιωαννης Χρισοστομος. Εν Τερυεστη*, 1898; б) *Στοιχειωδης ιερα ερμηνευτικη. Εν Ιεροσολυμοις*, 1902.

95. От законоучителя Московской 2-й гимназии свящ. И. Виноградова – его книги: а) Курс методики Закона Божия, издание 2-е. Москва, 1903; б) Учение об основных истинах прав. Церкви. Издание 2-е. Москва, 1903.

96. От священника Московской Воскресенско-Кадашевской церкви Н. Воскресенского – его книга: Святые архипастыри русской церкви 19-го века. Издание 2-е. Москва, 1903.

97. От законоучителя Кадетского корпуса в Воронеже свящ. С. Е. Зверева – Труды Воронежской Учёной Архивной Комиссии, вып. 1-й. Воронеж, 1902.

98. От свящ. И. Колосова – его брошюры: а) Знаменательный юбилей. Москва, 1902, и б) Нравственное состояние общества по произведениям современной литературы. Москва. 1903.

99. От настоятеля Велюнской бригадной церкви свящ. И. Раевича – книги и журналы: а) Пролог (июнь–август), без вых. листа; б) Богословия нравственная, с лат. свящ. Арсеньев.

Москва, 1832; в) П. Собрание постановлений по В. П. И., т. 2-й. СПб. 1872; г) Страшкевич, 25-летие служения архиеп. Леонтия. Варшава, 1887; д) Православное Обозрение,

–291–

1871 г. № № 1–4, 7–12; е) Труды Киевской Духовной Академии 1867 г. Т. 3-й, и 1869 г. Т. 1–2.

100. От священника Московской Черниговских чудотворцев церкви А. Суходского – 73 названия разных книг в 113 томах и тетрадах.

101. От преподавателя Вологодской духовной семинарии И. Бачалдина – его брошюра: Изобразительные искусства и св. отцы церкви IV в. Москва, 1902.

102. От преподавателя Рязанской духовной семинарии В. Воробьева – его брошюра: Катехизическая беседа на 4-й член Символа веры. Рязань, 1902.

103. От преподавателя Сумского духовного училища Н. Гальковского – его книги: а) Лирические песни Сербского народа. Воронеж, 1898, и б) Сербский народный эпос. Сумы, 1897.

104. От преподавателя Вифанской духовной семинарии А. Малинина – его брошюра: Время празднования Пасхи. Сергиева Лавра, 1902. Два экз.

105. От преподавателя Владимирской духовной семинарии Н. Малицкого – его История семинарии, вып. 2 и 3. Москва, 1902.

106. От преподавателя Томского духовного, училища П. Низовцева – книги: а) Рука богословя, свящ. В. Петрова. Москва, 1787; б) *Lucidum prospectivae specui um*, von Heineken. Ausspurg, 1727; в) *Les métamorphoses d' Ovide gravées*, par Mire et Basan. Paris, S.a.; г) *Picturae Voteris Testamenti a Kiliano*. Augspurg, S. a.; д) *Biblia ectypa*, Augspurg, 1695; е) *Colloquia scholastica*, рук. нач. XIX в.

107. От преподавателя Вифанской духовной семинарии И. Николина – его брошюры: а) О воскресении И. Христа. Москва, 1902; б) О значении богословия, как науки. Москва, 1902; в) Об источниках Бож. Откровения. Москва, 1902; г) О сверхъестественном откровении. Москва, 1902; д) О

ветхозаветной религии. Москва, 1902; е) О христианской религии. Москва, 1903.

108. От преподавателя Тульской духовной семинарии М. Руднева – его брошюра: Судопроизводство по делам о расторжении. брака. СПб. 1902.

109. От преподавателя Торопецкого духовного училища Н. Серебрянского – его брошюры: а) Об изучении Псковских –292–

древностей XIX в. Псков, 1902; б) Монастырский устав преп. Евфросина. Псков, 1902.

110. От преподавателя Кирилловского духовного училища Н. Успенского – его книга: Охранная опись рукописям Кирилло-Белозерского монастыря. СПб. 1901.

111. От преподавателя Макарьевского духовного училища А. Червинского – его брошюра: Пороки произношения. Макарьев, 1903.

112. От преподавателя Тульской духовной семинарии В. Яворского – его брошюры: а) Кафедра „физико-математических“ наук в духовных семинариях. Сергиева Лавра, 1903; б) Древние и современные Нероны и Диоклетианы. Москва, 1903; в) Новый вопрос и старая наука. Тула, 1903; г) Ветхозаветный мудрец пред жизненной проблемой. СПб. 1902.

113. От доктора Н. Шипова – его книга: О материнском инстинкте. Смоленск, 1902.

114. От А. Вознесенского – в его переводе книга: Толечек, Босния и Герцеговина. Москва, 1902. Другой экземпляр этой книги поступил из редакции „Богословского Вестника“.

115. От П. Горючко из Гаги – его брошюры: а) Иларион Кондратковский, еп. Могилёвский. Могилёв, 1902; б) Афанасий Вольховский, еп. Могилёвский. Могилёв, 1902; в) Материалы к истории монастырей Полоцкой епархии. Полоцк, 1902; г) Секретари Могилёвской дух. консистории 1769–1812 гг. Могилёв, 1902; д) Материалы для истории церквей Могилёвской епархии XVIII–XIX стол. Могилёв, 1902; е) Материалы для истории архиерейского дома и монастырей Могилёвской епархии. Могилёв, 1902; ж) Анастасий Братановский, архиеп. Астраханский. Астрахань, 1902.

116. От иеродиакона Мефодия Димова – его брошюра: Вера и безверие. Пловдив, 1902.

117. От Д. Мартинова из Константинополя – составленная им Служба царя Бориса. София, 1902. Другой экземпляр этой книги поступил из редакции „Богословского Вестника“.

118. От кандидата LVII-го курса Академии С. Давидовича – брошюры и книги об Иоанне Гусе на разных языках – 24 названия в 38 томах и тетрадях.

–293–

119. От кандидатов LVIII-го курса Академии В. Знаменского и В. Фиолетова – книга Темномерова, Учение Св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мёртвых. СПб. 1899.

120. От иеродиакона Афанасия Трифонова, кандидата LVIII-го курса Академии – *Та βιβλία. Εν Μοσχᾶ*, 1821.

121. От студентов Академии – их издание: Фонсегрив, Элементы психологии. 2-е издание. Сергиев Посад, 1903.

122. От студента Казанской духовной Академии иеромонаха Мефодия – его книга: Буддийское мировоззрение. Издание 2-е. Москва, 1902.

123. От студента Казанской духовной Академии свящ. К. Прокопьева – его книги: а) Брак у чуваш. Казань, 1903; б) Календарь на чувашском языке. Казань, 1903.

124. От студента LIX курса Академии Н. Богородского – брошюра: Титов, Тверские Епархиальные Ведомости. Сергиев Посад, 1894.

125. От студента LX курса Академии свящ. Д. Рождественского книга: „Сакартвèлос Сàмотхэ“. Рай Грузии, Сабинина. СПб. 1882.

126. От комиссионера Академии Ф.А. Брокгауза – книга: Abbott, A history and description of roman political institutions. Boston, 1901.

127. От члена Славянского Общества В. Макушева – его брошюра: Во имя истины, на пользу родины. СПб. 1902.

128. От А. А. Навроцкого (Н.А. Вроцкого) – его книга: Сказания минувшего. Книга 3-я. СПб. 1902.

129. От библиотекаря Академии К. Попова – а) его издание: Каталог свящ. изображений и картин религиозно-нравственного

содержания, а также портретов духовных лиц, разрешённых для печати Московским Духовным Цензурным Комитетом (при Московской Духовной Академии). 1834–1884 годы. Москва, 1902. Пять экземпляров, и б) Крестный Календарь на 1903 год.

130. От неизвестного – Коноплева, Святые Вологодского края. Москва, 1895.

131. С почты получены от разных учреждений и лиц – книги и брошюры: а) Clemm, Die Gallensteinkrankheit. Berlin, 1903; б) Иером. Арсения, Обличение на книгу Фаррара „Жизнь И. Христа“. Издание 2-е. Москва, 1899. Два экз.; в) Игу-

–294–

мена Арсения, Лжеучение Фаррара. Москва, 1901. Два экз., г) Иером. Владимира, О книге Фаррара. Москва, 1901. Три экз.; д) М. Юркевича, На Новом Афоне. СПб. 1902; е) Каталог выставки этюдов Ф. М. Белкина. Иркутск, 1902. Два экз.; ж) Извештај о богословији св. Саве за 1901–1902 г. Београд, 1902; з) Hall, Ureta kloster. Gefle, 1902.

132. Получались в дар следующие периодические издания в 1902 и 1903 г.:

1) *Εκκλησιαστική Αληθεια*; 2) *Χριστιανική Αληθεια*; 3) Allgemeine Bibliographie; 4) Bookseller; 5) Catalogo inensile della libreria italiana; 6) Mittheilungen B. G. Teubner; 7) Periodical; 8) *Ενωσις εκκλησιων*; 9) Славянский Век; 10) Живая Мысль; 11) Свет (из Америки); 12) Церков. Ведомости 1902 г.; 13) Моск. Вед.; 14) Московские Церков. Ведомости; 15) Вера и Разум; 16) Вера и Церковь; 17) Американский Православный Вестник; 18) Руководство для сельских пастырей; 19) Душеполезное Чтение; 20) Духовный Вестник Грузинского Экзархата; 21) Wöchentliches Verzeichnis; и Епархиальные Ведомости: 22) Архангельские; 23) Благовещенские; 24) Екатеринбургские; 25) Калужские; 26) Кишинёвские; 27) Нижегородские; 28) Оренбургские; 29) Орловские; 30) Саратовские; 31) Ставропольские; 32) Тверские; 33) Уфимские; 34) Якутские; 35) Ярославские.

133. Кроме сего из студенческой библиотеки получено 40 названий Епархиальных Ведомостей 1902 года.

Определили: Благодарить жертвователей.

XX. Записку экстраординарного профессора Академии Анатолия Спасского о выписке книг, которые он считает нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записке книги и о последующем представить Правлению Академии.

XXI. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что действительные студенты Академии: Величкин Николай (выпуска 1900 года), Моисеев Николай (выпуска 1901 года), Буркович Томо, сербский уроженец, (выпуска 1902 года), иеромонах Игнатий (в мире Илья Абуррус, сирийский уроженец), иеродиакон Афанасий Трифонов, Попов Христо и Бунтовников Стефан, болгарские уроженцы, Ващенко Григорий, Нечаев Ксенофонт, Смирнов Алек-

–295–

сандр и Троицкий Дмитрий (выпуска текущего 1903 года) – удовлетворительно выполнили поставленные им при окончании академического курса условия для получения степени кандидата богословия, а именно:

Величкин Николай представил семестровые сочинения по Священному Писанию Нового Завета (отмеченное баллом 3½) и метафизике (4);

Моисеев Николай представил кандидатское сочинение (4+), семестровое сочинение по общей церковной истории (3) и сдал устное испытание по патристике (5);

Буркович Томо представил семестровые сочинения по теории словесности и истории иностранных литератур (4+), истории философии (4–), русской церковной истории (3) и нравственному богословию (3) и сдал устное испытание по русскому и церковно-славянскому языкам (с палеографией) и истории русской литературы (4);

Иеромонах Игнатий (Абуррус) представил семестровые сочинения по Священному Писанию Нового Завета (3) и церковной археологии с литургией (3);

Иеродиакон Афанасий (Трифонов) представил семестровые сочинения по церковной археологии и литургике (3) и

метафизике (3½);

Попов Христо представил семестровые сочинения по психологии (3) и общей церковной истории (4–);

Бунтовников Стефан представил кандидатское сочинение (4);

Ващенко Григорий представил семестровое сочинение по Священному Писанию Нового Завета (3+);

Нечаев Ксенофонт представил кандидатское сочинение (4);

Смирнов Александр представил кандидатское сочинение (4½) и семестровое сочинение по метафизике (4);

Троицкий Дмитрий представил кандидатское сочинение (5).

Кроме того, – из трёх воспитанников Академии выпуска текущего 1903 года, которым вследствие болезни разрешено было, по определению Совета Академии от 5 июня сего года, сдать, для получения степени кандидата богословия, устные испытания по предметам IV курса после летних каникул, один – *Линьков Александр* удовлетворительно выдержал означенные испытания и получил следующие баллы: по догматическому, нравственному и пастыр-

–296–

скому богословию – 4, по церковной археологии и литургике – 4+. – Остальные же двое – *Лепехин Николай* и *Успенский Михаил* – по болезни к испытаниям не явились.

б) Отзыв бывшего заслуженного экстраординарного профессора Академии Иерофея Татарского о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Моисеева Николая* на тему: „Религиозные драмы Кальдерона“:

„Сочинение студента Николая Моисеева имеет своим предметом рассмотрение религиозных драм Кальдерона, представляющих весьма важное и характерное явление в истории драматического искусства Испании.

После краткого введения, в котором автор выясняет общие условия политического и общественного благосостояния Испании того времени, породившего золотой век в её литературе, и сообщает краткие биографические сведения о Кальдероне, – он разделяет всё своё сочинение на две равные

части: в первой из них он рассматривает так называемые „священные действия“ (Autos sacramentales) Кальдерона, а во второй исследует собственно его религиозные драмы. – Очевидно, что такая постановка дела совершенно правильная, обуславливая должное внимание к обоим видам важного литературного явления.

Исследуя „священные действия“ Кальдерона, автор разделяет их на пять групп, сообразно характеру тех предметов, которые в них развиваются. Именно: в первой группе он излагает „священные действия“ с примесью мифологических элементов (числом 10); во второй группе – „священные действия“ с сюжетами из Ветхого Завета (числом 13); в третьей – „священные действия“ с сюжетами из Нового Завета (числом 14); в четвёртой – „священные действия“, имеющие своим предметом различные легенды из церковной и всемирной истории (числом 18) и, наконец, в пятой группе рассматривает „священные действия“, в которых изображаются предметы, заимствованные из природы внешней и человеческой жизни (числом 19). – Давая столь широкую постановку рассматриваемому предмету, автор делает краткое изложение содержания каждого из священных действий с указанием на его общий характер. Но, к сожалению, он слишком рабски следует здесь имевшемуся у него под руками источ-

–297–

нику, излагая данный в нём материал большей частью в сыром виде, без надлежащей литературной обработки. Отсюда, в этой части сочинения нередко встречаются у него неясности и шероховатости в тексте и даже попадают выражения, не соответствующие характеру излагаемого предмета (напр. – чёрт, вместо диавол).

Несравненно лучше, как по содержанию своему, так и по языку, обработана автором вторая часть сочинения, представляющая исследование собственно религиозных драм Кальдерона. К этому разряду произведений поэта принадлежат следующие тринадцать драм его, которые автор излагает в последовательном хронологическом порядке, именно: „Удивительный волшебник“, „Два любовника неба“, „Женщина

Иосиф“, „Цепи дьявола“, „Чистилище св. Патрика“, „Поклонение кресту“, „Сивилла Востока“, „Воздвижение креста“, „Дева святилища“, „Заря в Капакаване“, „Стойкий принц“, „Великий принц Фезский“ и „Английский раскол“. – Излагая содержание этих драм, автор довольно рельефно обрисовывает отличный характер каждой из них, причём и внешняя обработка предмета отличается особенной тщательностью и чистотой. Вообще, эта часть исследования, в противоположность первой, обработана автором с видимым старанием и на ней главным образом основывается достоинство всего сочинения. – В заключение сочинения автор даёт общую характеристику драматического гения Кальдерона, насколько он проявился в его религиозных драмах и делает общее указание на мировое значение поэта.

Сочинение студента Моисеева весьма обширно, основывается исключительно на иностранных источниках и, хотя обнаруживает бесцеремонное пользование ими, может быть признано, в особенности по широте изложения предмета, удовлетворительным для степени кандидата богословия“.

в) Отзыв экстраординарного профессора Михаила Тареева о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Бунтовникова Стефана* на тему: „Совесть, по учению древне-христианских аскетов“:

„Небольшое сочинение г. Бунтовникова состоит из предисловия, введения, трёх глав исследования и заключения.

Во введении (стр. 9–56) автор излагает по одной жур-
–298–

нальной статье учение о совести у писателей дохристианских и христианских до 4-го века. Частное содержание 1-й главы „Состав совести“ таково: различные наименования совести у аскетов (58–60), их учение о прирождённости совести (60–63), о чувствованиях вообще и нравственном чувстве в частности по Ушинскому и др. (64–77), о разнообразии нравственных суждений у разных народов по Спенсеру (78–80), о значении разума для нравственной деятельности – учение Сократа, стоиков и аскетов, по Блекки, Невзорову и др. (81–102), недостаточность разума для

обоснования нравственности по Гюйо, Достоевскому (Записки из мёртвого дома) и др. (–112), о первородном грехе по м. Макарию (–130). Во 2-й главе „Форма, в которой, с точки зрения древнехристианских аскетов, должно представляться человеческому сознанию нравственное чувство или чувство должного“ (131–180) излагается учение аскетов о том, что человек состоит из души и тела, по журнальной статье „Учение Ап. Павла о духе и плоти“. В 3-й главе (181–282) речь идёт об аскетических средствах борьбы со грехом (по двум новейшим пособиям).

Сочинение г. Бунтовникова представляет собой не связное исследование аскетической письменности по вопросу о совести, а несколько не соединённых между собой единством плана выдержек из новейших этических трудов, причём ни заглавие сочинения, ни надписание отдельных глав, особенно 1-й и 2-й, не дают понятия о действительном содержании сочинения и его частей. Что при таком отношении автора к делу, выводы в сочинении не вытекают из предпосылок, встречаются постоянные внутренние противоречия, выписки из пособий по отдельным вопросам никогда не соразмеряются с требованиями темы и её планомерного развития, вообще мысль автора темна, это легко понять. Ср. стр. 134, 143, 149–150 и 151. Также стр. 175–177: „Начало греха лежит в чувственной стороне его природы... Хотя начало греха и лежит во плоти, однако это не значит, что плоть и есть то, что производит грех в человеке... Грех производится собственно волей человека... Воля сама по себе без отношения к плоти не может быть источником греха, потому что отнюдь не содержит в себе склонности ко греху“... Уже язык сочи-

–299–

нения свидетельствует о крайней неопределённости понятий и суждений автора. Вот несколько примеров авторского красноречия. Стр. 7: „В свою очередь и моралисты оказались бы не менее свободными от крайностей, если бы для уразумения нравственных явлений отказались бы от содействия разума“. Стр. 66: „Чувствования являются причиной различных эмоциональных состояний“. Стр. 74: „Основываясь на аффекции

души, производимой общим назначением бытия последней, нравственное чувство само по себе представляет собой лишь слабое, неопределённое чувство“. Стр. 131. 132: „Идеалом человека должен служить идеализированный человек, а этого последнего мы можем создать только благодаря знакомству с реальным человеком“. Стр. 156: „Тело земного человека, субстанцией которого служит *σαρξ*, называется духовным телом“. Также см. стр. 28, 29, 44, 58, 67, 135, 148, 150–153, 162, 179 и др.— Каков общий план сочинения и каковы его частные мысли, уловить трудно. Читатель не понимает, почему автор говорит о том или другом и что он хочет сказать. — Наконец, на цитацию автора не всегда можно положиться. Напр. на стр. 171 автор цитирует: Тихомиров *Имманентная критика рационального богословия*, — нужно: Д. Тихомиров *Св. Григорий Нисский, как моралист*.

Но при всём том из сочинения видно, что автор ознакомился со многими русскими — оригинальными и переводными этическими трудами. Его суждения по основным вопросам об отношении плоти и духа, о недостаточности разума, как принципа нравственной деятельности, вследствие греховности человека, вполне православны. Третья глава достаточно вводит читателя в дух православного аскетизма. В особую похвалу автору нужно поставить его внимание и уважение к трудам наставников воспитавшей его академии. Поэтому автора можно признать заслуживающим степени кандидата богословия“.

г) Отзыв бывшего заслуженного ординарного профессора Академии Григория Воскресенского о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Нечаева Ксенофонта* на тему: „Церковно-учительный материал в древнейших русских летописях“:

„В кратком предисловии (стр. 1–5) автор определяет —300—

предмет своего сочинения. Это — в широком смысле — мысли, чувства и размышления, какие высказывает летописец по поводу тех или других церковных и гражданских событий, явлений общественной и частной жизни и явлений природы, в

жизнеописаниях князей и епископов, в церковно-исторических повестях и сказаниях. „Размышления, встречающиеся в летописях, – говорит автор, – иногда весьма кратки и состоят, по большей части, из текстов Священного Писания, иногда довольно обширны, в виде цельных поучений и слов“. Эти слова и поучения и должны составлять собственно предмет сочинения г. Нечаева. Своей задачей автор поставил указать те источники, под влиянием которых написаны эти слова и поучения. А так как вопрос, какие памятники отразились в последних, тесно связан с другим вопросом, какие вообще памятники читались в древней Руси, то автор указывает некоторые из них.

Сочинение своё г. Нечаев излагает в виде отдельных параграфов, коих счётом 13.

В § 1 (7–15) автор даёт краткую характеристику „Повести временных лет“ и краткое обозрение истории христианства на Руси до князя Владимира.

В § 2 (15–20) указываются источники к сказанию летописи о столпотворении вавилонском. Здесь и в следующих §§ автор ведёт дело так, что приводит тексты сначала летописи, а потом соответствующих источников. Выписки из летописи и из предполагаемых источников занимают весьма видное место, составляя в общем больше половины всего сочинения. Сказания летописи и источников иногда помещаются в параллельных колоннах, или же, как изречения Св. Писания, приводятся под строкой.

В § 3 (21–32) указываются источники к летописному житию свв. Кирилла и Мефодия, в § 4 (33–42) – к сказанию летописи о равноапостольной княгине Ольге, в §§ 5 и 6 (43–133) – к летописным сказаниям о князе Владимире и, в частности, о крещении Владимира, как центральном пункте „Повести временных лет“. В §§ 7 и 8 (134–148) речь идёт об убиении князей Бориса и Глеба, в § 9 (148–158) о Ярославе Мудром и, в частности, о пользе

–301–

учения книжного, причём приводятся обширные выписки из соответствующих источников о пользе и значении „почитания

книжного“. В § 10 (159–190) указываются источники поучений основателей Киево-Печерского монастыря и летописных сказаний об аскетических подвигах некоторых из братии этого монастыря. В § 11 (191–265) автор ведёт обширную речь о помещённом в Лаврентьевском списке летописи Поучении Владимира Мономаха, о времени написания, подлинности, содержании. Приводятся параллельные изречения и места как из Св. Писания, так и из других памятников (богослужебных книг, Изборника 1076 г., Шестоднева Иоанна экзарха болгарского, Завета 12 патриархов и др.). В § 12 и 13 (267–301) указываются источники летописных рассуждений (в Ипатской летописи под 1110 и 1111 годами) об ангелах.

Как видим, автор отмечает в своём сочинении как собственно церковно-учительный материал, т. е. слова и поучения, так и чаще материал церковно-исторический в широком смысле или просто назидательный. Желательно было бы видеть в предисловии более обширное обозрение рукописных и печатных источников и пособий и более полную и ясную цитацию (в 11 местах, мы заметили, цитаты не проставлены). В заслугу автора должно вменить, что наряду с печатной литературой он пользовался некоторыми рукописями Московской духовной академии. Сочинение г. Нечаева не блещет новизной или оригинальностью суждений и выводов, но автор обнаружил достаточное знакомство с относящеюся к его предмету литературой и, как сумел, использовал труды учёных, касавшихся того же предмета.

Для получения кандидатской степени признаю сочинение г. Нечаева удовлетворительным“.

д) Отзыв заслуженного ординарного профессора Петра Цветкова о кандидатском сочинении действительного студента Академии Смирнова Александра на тему: „Проспер Аквитанский“:

„Проспер Аквитанский имеет значение преимущественно как писатель – полемист, как защитник учения Церкви об отношении благодати Божией к человеческой свободе. Сообразно этому, автор рассматриваемого сочинения во вве-

–302–

дении даёт краткий очерк полупелагианства, против которого была направлена полемика Проспера. Затем, сообщив скудные, до нас сохранившиеся, биографические сведения о Проспере (гл. 1), рассматривает с значительной подробностью и в исторической связи сочинения Проспера, написанные против полупелагиан, указывает поводы, по которым они были написаны, а равно знакомит с содержанием их (гл. 2). Далее, излагает догматическое учение Проспера, именно его мысли о первородном грехе, об отношении благодати к свободе и о предопределении (гл. 3). Наконец, сообщает краткие сведения о неpoleмических сочинениях, написанных Проспером в Риме после 433 года, особенно об его „Хронике“ (гл. 4).

Сочинение г. Смирнова не свободно от некоторых пробелов и недостатков. Желательна была бы большая ясность в изложении догматического учения Проспера о предопределении. Желательно было бы сопоставление мыслей Проспера, направленных против полупелагиан, с соответствующими местами в сочинениях Блаженного Августина. Автор не однажды утверждает, что Проспер аргументы в борьбе с полупелагианами заимствовал у знаменитого епископа Иппонского, но утверждает голословно. Можно пожалеть и о том, что в сочинении ничего не сказано о стихотворной форме поэмы Проспера „De ingratis“ и о зависимости его, как стихотворца, от поэзии классической.

Но всё существенное относительно деятельности Проспера, как писателя – полемиста, г. Смирновым сказано. Изложение в его сочинении живое. Встречаются длинные периоды, но редко“.

е) Отзыв ординарного профессора Митрофана Муретова о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Троицкого Дмитрия* на тему: „Учение св. Апостола Павла о человеке“:

„Обширное сочинение г. Троицкого (762 стр.) состоит: из небольшого *введения* – о важности, задаче, методе и пособиях сочинения (стр. 1–36), *четырёх частей* исследования, из коих в *первой* излагается значение понятий плоти и духа в употреблении не-Павловом – классическом, ветхозаветном,

иудейско-раввинском, филоновском и обще-новозаветном (стр. 37–224), – *во второй* – физическая антрополо-
–303–

гия Ап. Павла (стр. 225–324), *в третьей* – религиозно-этическая антропология Апостола (325–582) и *в четвёртой* – критика воззрений богословов на некоторые важнейшие пункты антропологии Павла (583–674), – *примечаний* (674–760) и *двух таблиц*, схематически показывающих сравнительное значение понятий *πνεῦμα* и *σάρξ* в словоупотреблении классическом, ветхозаветном, раввинском, филоновом, обще-новозаветном и Павловом в таблице *первой*, – и развитие значений понятия *πνεῦμα* у Ап. Павла – *во второй*.

Части первая и вторая, к коим примыкает и четвёртая, – впрочем не имеющая самостоятельного значения и являющаяся скорее приложением к сочинению, – по своему характеру резко отличаются от третьей, деля всё сочинение на две половины. В первой автор даёт краткое обозрение понятий, входящих в состав учения Ап. Павла о человеке, следуя обычной в данном случае методе систематизаторов новозаветного учения, которую можно назвать *лексико-систематической*, представляющей по содержанию обычный словарь понятий, но изложенный не в алфавитном, а во внешне-систематическом порядке. Напротив, религиозно-этическая антропология Апостола Павла раскрыта у автора методом *нравственно-психологическим*. Вместо обычной внешне-объективной систематизации и лексикообразного свода мест по отдельным рубрикам и понятиям, наш автор „ищет другого пути – жизненно-психологического, духовного проникновения в личность самого Ап. Павла, благоговейного и осторожного анализа психики самого священного писателя“ (стр. 221), как высшего образца для каждого, ищущего жизни по Богу и Христу.

И надо отдать справедливость автору, что такое различие метод своё полное основание имеет в самом предмете исследования. В первых двух частях, кои по однородности их метод и предмета легко могут быть соединены в одну, даётся как бы общий фон и почва постепенного раскрытия и развития нравственной личности того идеального человека, какой

изображается в посланиях Ап. Павла. Если в первой половине своего сочинения автор знакомит с отдельными так сказать членами библейского вообще и Павлова в частности человека, то во второй эти члены объединяются в стройный организм живого чело-

—304—

века. Говоря образно, первую половину можно назвать анатомией Павлово-библейского человека, а вторую – психофизиологией. Раскрыв в первой половине все частные стороны библейско-Павловой антропологии, автор изображает нам во второй половине постепенный и живой процесс развития человека по Христу и по Богу, от первого проявления нравственно-религиозной жизни в искании праведности от закона до конечного завершения её в богоуподоблении и совершенстве, как совершен Отец наш небесный. И этот постепенный и живой процесс богоуподобления человека автор раскрывает параллельно как с объективной стороны, – идеала, данного в лице Богочеловека и в Евангелии, так и субъективной – усвоение этого идеала и постепенного перерождения человека из плотяно-душевного в духовного и святого, причём этот процесс ближайшим и наглядным образом уясняется на лице самого Апостола Павла. Изъяв таким образом религиозно-этическую антропологию Апостола Павла из отвлечённо-схоластической систематизации её и поставив её на живую почву нравственно-психологического опыта, автор постарался дать изложение апостольской антропологии: уму понятное, сердцу приятное, для воли действенное.

Как общее построение антропологии Ап. Павла, так и раскрытие её частных сторон отличаются ясностью, стройностью и последовательностью. Совершенно естественным образом автор делит её на две главные и общие части: плоть и дух и около этих сторон сосредоточивает и группирует все другие частные понятия, соединяя их в одну крепко замкнутую цепь понятий, дающих целостное и отчётливое представление об учении Апостола о человеке. Всего яснее и скорее этот характер работы г. Троицкого можно

видеть на приложенных двух таблицах. Стил ь сочинения – простой.

Конечно можно бы пожелать более обстоятельного изучения греческой философии, раввинских воззрений и Филона, как и более глубокого проникновения в некоторые стороны учения Ап. Павла о человеке. Но желать трудного так легко, а делать даже и лёгкое дело так трудно, что и в настоящем своём виде далеко не лёгкий труд автора совершенно заслуживает кандидатской степени, а на-

–305–

печатанный в качестве магистерской диссертации послужит прекрасным пособием к изучению общебиблейского учения о человеке и к уразумению трудных посланий Апостола Павла“.

Справка: 1) Правил касательно значения неудовлетворительных баллов по ответам и сочинениям студентов Академии § 2: „Получивший в течение академического курса по одному какому-либо предмету балл ниже 2½, но не ниже 2, или по двум предметам балл 2½, по окончании полного курса удостоивается звания действительного студента с правом на получение степени кандидата богословия при окончании курса или в продолжение следующего учебного года под условием удовлетворительного ответа на новом устном испытании (причём балл должно получить не ниже 4), если неудовлетворительный балл поставлен за устный ответ, или по представлении удовлетворительного сочинения (причём балл должен быть получен не ниже 3), если неудовлетворительный балл поставлен был за сочинение. – *Примечание.* Право подвергаться испытанию предоставляется всего один раз“. – 2) В среднем выводе по ответам и сочинениям за четыре года академического курса действительный студент Троицкий Димитрий имеет балл свыше 4½. – 3) По § 81 лит. б п. 10 устава духовных академий „присуждение степени кандидата“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных

студентов Академии: Величкина Николая, Моисеева Николая, Бурковича Томо, иеромонаха Игнатия (Абурруса), иеродиакона Афанасия (Трифенова), Попова Христо, Бунтовникова Стефана, Ващенко Григория, Нечаева Ксенофонта, Смирнова Александра, Троицкого Дмитрия и воспитанника Академии Линькова Александра в степени кандидата богословия, с предоставлением Троицкому Дмитрию права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. – 2) Воспитанникам Академии Лепехину Николаю и Успенскому Михаилу предоставить право, для получения степени кандидата богословия, сдать устные испытания по предметам

–306–

IV курса по выздоровлении, во время переводных и выпускных или приёмных экзаменов.

XXII. Заявление Преосвященного Ректора о том, что студент II курса *Успенский Константин*, которому Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было сдать устные испытания по некоторым предметам II курса после летних каникул, исполнил требуемое и получил следующие баллы: по Священному Писанию Ветхого Завета – 4½, патристике – 5–, библейской археологии – 4½ и греческому языку – 4. Остальные два студента, которым Советом Академии предоставлено было таковое же право – *Меньшихов Всеволод* (I к.) и *Палицын Иван* (I к.) к испытаниям после летних каникул не явились: Меньшихов, подавший в Правление Академии прошение об увольнении его из числа студентов, – по болезни, Палицын же, уже оставленный раз в I курсе на второй год, – по неизвестной причине.

Справка: 1) По § 81 лит. а п. 5 устава духовных академий „перевод студентов из курса в курс“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии. 2) По § 134 того же устава: „В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырёхлетнего академического курса“. – 3) По Высочайше утверждённому определению Святейшего Синода от 1–14 июня 1888 года „увольнение

студентов по прошениям и исключение из Академии“ значится в числе дел Правления Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Студента II курса Константина Успенского перевести в следующий курс и дать ему соответствующее его успехам и поведению место в списке. 2) О неявке к испытаниям студента I курса Палицына Ивана сообщить Правлению Академии для увольнения его из числа студентов.

XXIII. а) Заявление Преосвященного Ректора о том, что бывший студент II курса Академии *Николай Драганчул* представил семестровое сочинение по истории философии, которое и отмечено подлежащим наставником баллом 3.

–307–

б) Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии законоучителя Махрицкой церковно-приходской школы *Валериана Беха*:

„Представляя при сём на благоусмотрение свои документы, имею честь покорнейше просить Ваше Преосвященство не отказать мне в милости: вновь принять меня в число студентов вверенной Вам, Преосвященнейший Владыко, Духовной Академии.

При сём осмелюсь объяснить, что по благословению всеми уважаемого Кронштадтского Пастыря Протоиерея Иоанна Сергиева я желал бы поступить именно в Московскую Духовную Академию“.

Справка: 1) В собрании 12 декабря 1902 года Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, постановлено: „В виду засвидетельствованного врачом болезненного состояния бывшего студента II курса Николая *Драганчула* (по определению Правления Академии от 13 сентября 1902 года считающегося, по причине неявки в Академию после летних каникул, выбывшим из Академии), – разрешить ему представить третье семестровое сочинение по истории философии к I-му августа 1903 года и затем иметь суждение о принятии его в число студентов III курса“. – 2) Потомственный дворянин *Валериан Бех*, как видно из представленных им документов, по окончании в 1897 году курса

учения в Императорском С.-Петербургском Университете по юридическому факультету с дипломом 2-ой степени, принят был Советом Московской Духовной Академии в сентябре месяце того же года без экзамена в число своекоштных студентов I курса Академии, в коей и обучался по ноябрь месяц 1898 года, будучи удостоен, по определению Совета Академии от 8 июня 1898 года, перевода во II академические курс; по определению Правления Академии от 9 ноября 1898 года, утверждённому Его Высокопреосвященством 19 ноября, Бех уволен был согласно его прошению, по семейным обстоятельствам, из числа студентов Академии. – С 1 июля 1899 года по 15 августа 1900 года г. Бех состоял земским начальником 2-го и 3-го участков Яренского уезда, Вологодской губернии; с сентября по декабрь месяц 1900 года – своекоштным студентом С.-Пе-

–308–

тербургской Духовной Академии, будучи уволен из оной согласно его прошению, по расстроенному здоровью, а с 1 января 1901 года принят в число братии приписного к Св.-Троицкой Сергиевой Лавре Махрицкого монастыря, занимая должность законоучителя Махрицкой церковно-приходской школы. – 3) По § 81 лит. б п. 1 устава духовных академий „зачисление в студенты Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять Николая Драганчула в число студентов III-го, а Валериана Беха – в число студентов II курса Академии.

XXIV. Сообщение Правления Академии о том, что своекоштные студенты II курса Академии Александр *Бартенев* и Сергей *Петров* по определению Правления от 24 июня сего 1903 года, утверждённому Его Высокопреосвященством 28 июня, уволены, согласно их прошением, из числа студентов, для поступления в другие Академии.

Определили: Принять к сведению.

XXV. Рассуждали: *о назначении студентам сочинений на наступивший 1903–1904 учебный год.*

Справка: §§ 123–126 устава духовных академий: „В течение года в первых трёх курсах студентам назначается не менее трёх сочинений. Кроме того, для студентов всех курсов обязательно составление проповедей в том количестве, какое будет определено Советом Академии. Сочинения пишутся по всем наукам, преподаваемым в академии, но по наукам богословским сочинений должно быть не менее двух третей общего их количества. Студенты IV курса, для получения учёной степени, пишут одно особое сочинение на тему богословского содержания. Темы, как для семестровых сочинений, так и для диссертаций на учёную степень, предлагаются преподавателями и, по рассмотрении, утверждаются Ректором“.

Определили: 1) Назначить студентам 1, II и III курсов по три сочинения по следующим предметам:

В I курсе:

а) По библейской истории | для студентов обеих групп.

б) По введению в круг богослов. наук | для студентов обеих групп.

–309–

в) По теории словесности и истории иностранных литератур (для студентов первой группы) и новой гражданской истории (для студентов второй группы).

Во II курсе:

а) По русскому и церковно-славянскому языку (с палеографией) и истории русской литературы (для студентов первой группы) и русской гражданской истории (для студентов второй группы).

б) По общей церковной истории | для студентов обеих групп.

в) По еврейскому языку и библейской археологии | для студентов обеих групп.

В III курсе:

а) По нравственному богословию (для студентов обеих групп),

б) По латинскому языку (для изучающих оный)

– По греческому языку (для изучающих оный)

в) По пастырскому богословию (для студентов обеих групп).

2) Предоставить гг. наставникам Академии избрать темы семестровых сочинений для студентов первых трёх курсов и представить их на утверждение Преосвященному Ректору Академии.

3) Для написания сочинений студентам I, II и III курсов назначить следующие сроки: для первого сочинения с 10 сентября по 31 октября, для второго – с 1 ноября по 20 декабря 1903 года и для третьего – с 14 января по 19 марта 1904 года.

4) Предложить студентам IV курса избрать темы для кандидатских сочинений из числа данных в конце минувшего учебного года наставниками Академии и утверждённых Его Высокопреосвященством, – Сроком подачи кандидатских сочинений назначить время от 15 по 30 апреля 1904 года. – Не подавшие сочинений к сроку выпускаются из Академии с званием действительного студента.

5) Согласно §§ 12–13 „Правил об обязанностях учащихся в Московской Духовной Академии“ требовать, чтобы все студенты представляли свои сочинения аккуратно к определённым срокам о. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму, который, пометив время подачи, безотла-

–310–

гательно имеет передавать их тому или другому преподавателю; студенты же первых трёх курсов, не подавшие сочинений к сроку, – немедленно представляли в Правление Академии объяснение причин несвоевременной подачи.

6) Для студентов всех курсов назначить по одной проповеди. – Преподавателю гомилетики – о. Инспектору Академии Архимандриту Евдокиму поручить составить расписание проповедей и представить оное на утверждение Преосвященному Ректору Академий, – Требовать, чтобы Студенты представляли свои проповеди не позднее 7-ми дней до их произнесения.

7) О назначении сочинений сообщить наставникам Академии и объявить студентам.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Сент. 27. По ст. II. Иеромонах Иосиф и г. Городенский Николай утверждаются в должности доцента Академии. – По ст. XIV. Кандидату богословия Константину Успенскому разрешается переработать названное его сочинение на соискание степени магистра богословия. – По ст. XXI. Поименованные в сей статье действительные студенты Академии утверждаются в степени кандидата богословия. – По ст. XXIII. Николая Драганчула и Валериана Беха разрешается принять в число студентов Академии. Прочее утверждается“.

23 сентября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, М. Муретова, А. Введенского и М. Тареева.

Слушали: Предложение Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского: „По случаю имеющего быть 1-го октября сего года торжественного акта в Академии честь имею предложить Совету Академии войти в рассуждение об избрании лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими заслугами Церкви и учёными трудами, – в звание почётных членов Академии“.

Справка: 1) По §9 устава духовных академий „Академия –311–

имеет право избирать в звание своих почётных членов, на основании устава“. – 2) По § 81 лит. в п. 3 того же устава „избрание в звание почётных членов Академии“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Избрать и просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почётных членов Академии:

1) *Преосвященного Николая*, Епископа Таврического и Симферопольского, – во внимание к его миссионерским трудам

в Америке и ревностной, просвещенной Архипастырской деятельности в России;

2) Профессора богословия в Императорском Московском Университете, протоиерея Николая Александровича *Елеонского* – во уважение его тридцатипятилетней профессорской службы и учёных трудов по Священному Писанию Ветхого Завета и апологетике;

3) Настоятеля Берлинской посольской церкви, протоиерея Алексия Петровича *Мальцева* – во внимание к его неутомимой деятельности на пользу Православия на Западе, выразившейся как в его учёных трудах богословско-апологетического характера и, особенно, в его многотомном переводе, с греческого и славянского языков на немецкий, круга православных церковно-богослужебных книг, так и в его широких заботах об удовлетворении религиозно-практических потребностей Русских на чужбине;

4) Протоиерея Московской Спасо-Преображенской, что в Каретном ряду, церкви Иоанна Дмитриевича *Петропавловского* – во внимание к его плодотворной, – профессорской, учёно-литературной и организаторской, в качестве председателя Комиссии по устройству „Богословских чтений“ в Москве, – деятельности на пользу православно-христианского просвещения, и

5) Генерал-Лейтенанта Александра Алексеевича *Киреева* – во уважение к его многолетней и ревностной деятельности на служение делу сближения старокатоликов с Православной Церковью путём непосредственных с ними сношений на международных конгрессах и, в особенности, многочисленными печатными трудами в духовных и свет-

–312–

ских, русских и иностранных периодических изданиях.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Сент. 30. Утверждается“.

29 сентября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме

профессоров: В. Ключевского, М. Муретова, А. Введенского и М. Тареева.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Сент. 3. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 28 августа за № 7825:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: прошение окончившего курс в Вифанской духовной семинарии *Любомира Раича* о разрешении ему поступить в Московскую духовную академию. Приказали: Разрешить Совету Московской духовной академии допустить Любомира Раича к установленным испытаниям для поступления в число студентов названной академии, с назначением, в случае принятия его в академию, на содержание стипендии из духовно-учебного капитала; о чём и послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: Принять к сведению и руководству.

II. Резолюцию, Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 3 сентября: „1903 г. Сент. 9. По ст. II. Окончившего полный курс Университета Петровского разрешается принять в число своекоштных студентов 1-го академического курса без экзамена. Прочее рассмотрено и утверждается“.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства сообщить г. Петровскому и внести его в списки своекоштных студентов I курса Академии.

III. Отношение Канцелярии Святейшего Правительствующего Синода от 27 июня за № 5715:

„В виду нередкого уклонения академических воспитанников от обязательной духовно-учебной службы без

–313–

уплаты за казённое их содержание в духовно-учебных заведениях, Советом Московской духовной академии возбуждён вопрос о том, кто должен следить за исправным выполнением означенными воспитанниками требований академического устава об обязательной для них службе по духовно-учебному ведомству. До 1887 г. эта обязанность лежала на Советах

духовных академий, которым предоставлено было хранить документы казённокоштных воспитанников до определения их на духовно-учебную службу и выдавать документы тем из них, которые уплатят сполна и единовременно долг духовному ведомству за казённое содержание в академии и семинарии, если они и в последней содержались на казённый счёт. Согласно позднейшим распоряжениям Святейшего Синода, не получившие назначения на духовно-учебную службу воспитанники духовных академий обращаются в епархиальное ведомство; причём документы их отсылаются из академий в духовные Консистории. Последние могут выдать эти документы лишь тем лицам, желающим поступить на службу вне духовного ведомства, которые сполна и единовременно внесут деньги за казённое содержание в учебных заведениях. Иначе просьбы об увольнении от обязательной духовно-учебной службы представляются на усмотрение Учебного Комитета при Святейшем Синоде. Между тем некоторые из Консисторий выдавали на руки академическим воспитанникам их документы, до уплаты ими долга духовному ведомству и тем лишали это ведомство возможности требовать от казённокоштных академических воспитанников выполнения обязательства их о службе в духовно-учебных заведениях. В виду изложенного и принимая во внимание, что обращение окончивших курс воспитанников духовных академий в епархиальное ведомство, при недостатке в настоящее время кандидатов для замещения открывающихся вакансий в духовно-учебных заведениях, потеряло своё значение, а хранение документов этих воспитанников в духовных Консисториях, усложняя делопроизводство, как показывает опыт, замедляет явку воспитанников на место их службы и таким образом наносит ущерб учебно-воспитательному делу, Учебный Комитет, озабочиваясь предупреждением

–314–

уклонений казённокоштных воспитанников духовных академий от обязательной для них службы по духовно-учебному ведомству, полагал бы установить на будущее время к исполнению по духовному ведомству следующие правила: 1)

окончившие курс воспитанники духовных академий, обучавшиеся в академии и семинарии, или хотя бы в одной из них, на казённом содержании, а равно воспитанники, обучавшиеся в академии и семинарии на своём содержании, но по окончании академического курса заявившие о своём желании служить по духовно-учебному ведомству, состоят в ведении Центрального Управления духовно-учебного ведомства; 2) документы этих воспитанников – дипломы на учёные степени и аттестаты на звание действительного студента и документы о родопроисхождении хранятся при делах Советов академий, впредь до определения поименованных воспитанников на службу по духовно-учебному ведомству и вообще по духовному ведомству, а самим воспитанникам Советы академий выдают временные виды на жительство, а также прогонные деньги до места их родины, но отнюдь не удостоверительные свидетельства об окончании академического курса; причём воспитанники обязываются обозначить Советам точный адрес своего местожительства и о всякой перемене такового адреса немедленно сообщать Советам академий, Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода и Учебному Комитету; 3) Епархиальным Преосвященным предоставляется определять окончивших курс воспитанников духовных академий, в случае их просьб, на службу по епархиальному ведомству, по предварительном сношении о том с Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода; 4) по определении вышепоименованных воспитанников на службу по духовно-учебному ведомству или вообще по духовному ведомству, Советы академий, по получении о сём надлежащих сведений, препровождают документы воспитанников к начальствам подлежащих духовно-учебных заведений и других мест духовного ведомства; 5) в случае нежелания окончивших курс воспитанников духовных академий, обучавшихся в академии и семинарии, или хотя бы в одной из них, на казённом содержании, поступить на службу по духовно-учебному ве-

–315–

домству и вообще по духовному ведомству, и в случае отказа казённокоштных воспитанников, заявивших ранее

желание служить по духовно-учебному ведомству, от данного им назначения, Советы академий выдают им все их документы в том только случае, если эти воспитанники возвратят сполна и единовременно израсходованную на содержание их в духовно-учебных заведениях сумму, о чём Советы делают соответствующую надпись на документах и сообщают Учебному Комитету; если же названные воспитанники не получают назначения по духовно-учебному или вообще по духовному ведомству в течение года со дня окончания курса в академии, то, в случае желания их поступить на службу в другое ведомство, Советы академий, по сношении с Учебным Комитетом при Святейшем Синоде, высылают документы их в то учреждение, куда они поступают на службу; при этом уплата долга за казённое содержание в семинарии и академии рассрочивается посредством ежемесячных вычетов 10% из получаемого ими по службе содержания. 6) Поступившие на духовно-учебную службу; или вообще на службу по духовному ведомству казённокоштные воспитанники могут, прежде выслуги ими обязательного срока за казённое содержание в духовно-учебных заведениях, быть увольняемы от сей службы или перемещаемы на службу в другое ведомство не иначе, как под условием уплаты ими долга духовному ведомству за казённое содержание по расчёту недослуженного времени. 7) В случае заявления состоящих на духовно-учебной службе лиц с академическим образованием о желании их перейти на службу по гражданскому ведомству или поступления со стороны гражданских начальств запросов о таковых лицах, Правления духовных семинарий и училищ, предварительно каких-либо распоряжений по сему предмету, испрашивают на увольнение их из духовного ведомства разрешение Учебного Комитета при Святейшем Синоде.

Предварительно окончательного суждения относительно изложенных мер, Святейший Синод признаёт полезным иметь отзывы о сих мерах со стороны Советов духовных академий. Вследствие сего Синодальная Канцелярия имеет честь просить Совет Московской академии о

–316–

доставлении оной такого отзыва для доклада Святейшему Синоду“.

Справка: По окончании летних каникул означенное отношение было разослано гг. членам Совета Академии для прочтения. – Замечания их на проект правил, составленный Учебным Комитетом при Святейшем Синоде, и были предметом обсуждения в настоящем собрании Совета.

Определили: Сообщить Канцелярии Святейшего Правительствующего Синода, что Совет Академии, признавая неудовлетворительность настоящей постановки дела и бóльшую целесообразность новых правил, составленных Учебным Комитетом при Святейшем Синоде в предупреждение уклонений казённокоштных воспитанников духовных академий от обязательной для них службы по духовно-учебному ведомству, считает, тем не менее, необходимым сделать следующие замечания относительно частных пунктов проекта правил:

1) *Пятый* пункт проекта устанавливает, что окончивший курс в Академии и состоящий должником за своё содержание получает свободу поступить в другое ведомство и пользуется рассрочкой взноса только в том случае, если он не получит назначения по духовно-учебному ведомству *в течение года*. – Совет полагает, что этот порядок чрезмерно обременителен для воспитанников Академии, вынуждая их целый год существовать одним ожиданием, неизвестно на какие средства, и лишая их возможности пристроиться куда-либо. – Такой продолжительный срок тем менее понятен, что само духовно-учебное Центральное Управление признаёт *„недостаток* в настоящее время *кандидатов* для замещения открывающихся вакансий в духовно-учебных заведениях“. – Если так, – то не справедливее ли было бы сократить означенный срок до 2–3 месяцев, т. е. до начала учебного года?

2) Пункт *первый* проекта устанавливает, что „окончившие курс воспитанники духовных академий... состоят в ведении Центрального Управления духовно-учебного ведомства“. Из дальнейших пунктов проекта видно, что и определение на

службу, и высылка документов, и увольнение из духовного ведомства совершается не иначе, как Цент-

–317–

ральным Управлением или с его ведома и разрешения. – Если так, то не гораздо ли последовательнее и практически проще и удобнее было бы, чтобы и все документы окончивших курс воспитанников Академии прямо отсылать в Центральное Управление, которое само и ведало бы всякие взыскания, как оно ведаёт определения на службу или увольнения из ведомства. – Советы Академий являются в этом случае совершенно излишней инстанцией, только осложняющей дело.

IV. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 4 сентября за № 7604: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде действительный студент Московской духовной академии Александр *Смирнов* определён на должность помощника инспектора в Кутаисскую духовную семинарию“.

б) от 5 сентября за № 7720: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Пётр *Афанасьев* (он же Анисимов) определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Кутаисского духовного училища“.

в) от 6 сентября за № 7749. „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай *Зеленин* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Оршанского духовного училища“.

г) от 12 сентября за № 7945: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Сергей *Фиолетов* определён на

должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Боровичского духовного училища“.

д) от 15 сентября за № 8034: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Мос-

–318–

ковской духовной академии Павел *Кудинов* определён на должность учителя русского и церковно-славянского языков в старшие классы Волоколамского духовного училища“.

е) от 15 сентября за № 8040: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 августа 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Димитрий *Богоявленский* определён на должность помощника инспектора в Пермскую Духовную семинарию“.

ж) от 18 сентября за № 8223: По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 11 сентября 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Иван *Воскресенский* определён на должность преподавателя словесности и истории русской литературы в Томскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем поименованным лицам дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

з) от 15 сентября за № 8038: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 августа 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Лев *Лучинин*, в виду зачисления его на военную службу, освобождён от данного ему 31 июля 1903 года назначения во Владимирскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету Московской духовной академии, для зависящих распоряжений, в дополнение к отношению от 12 августа сего года за № 6897“.

и) от 18 сентября за № 8226: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 11 сентября .1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Константин Успенский освобождён от данного ему 24 июля 1903 г. назначения в Олонецкую духовную семинарию.

—319—

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии, для сведения и зависящего распоряжения, в дополнение к отношению от 12 августа 1903 г. за № 6901“.

Определили: Принять к сведению.

V. Прощения:

а) Экстраординарного профессора Академии по кафедре нравственного богословия Михаила *Тареева*:

„Имею честь просить Совет Академии принять в качестве диссертации на соискание степени доктора богословия моё исследование об уничижении и славе Христа в двух книгах: „Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. Флп.2:5–11. Экзегетическое и историко-критическое исследование. Москва, 1901 года“. (Удостоено от Св. Синода в рукописи почётного отзыва, о чём см. Церк. Вед. 1900 г. № 19) и „Философия евангельской истории. Жизнь Иисуса Христа – слава Божия. Pendant к исследованию „Уничижение Господа нашего Иисуса Христа“. Троицко-Сергиева Лавра 1903 года“.

б) Ректора Подольской духовной семинарии, протоиерея Николая *Малиновского*:

„Представляя при сём в двух экземплярах печатный свой труд под заглавием: „Православное Догматическое Богословие“, I ч. и II-й ч. первую половину, имею честь покорнейше просить Совет Академии о принятии оногo на соискание степени магистра богословия“.

Справка: 1) Профессор Михаил Тареев степени магистра богословия удостоен Советом Московской Духовной Академии за сочинение под заглавием: „Искушения Господа нашего Иисуса Христа. Комментарий на Мф.4:1–11; Мр.1:12–13; Лк.4:1–13. Новое издание“. Москва 1900 г. и утверждён в этой степени

указом Святейшего Синода от 18 февраля 1902 года за № 1415. – 2) Протоиерей Николай Малиновский окончил курс в Московской Духовной Академии в 1885 году со степенью кандидата богословия и правом при искании степени магистра не держать нового устного испытания. – 3) По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на учёные степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Представленное на соискание степени доктора богословия исследование экстраординарного профессора Михаила Тареева (в двух книгах) передать для рассмотрения и отзыва ординарному профессору Академии по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофану Муретову, а магистерскую диссертацию Ректора Подольской духовной семинарии протоиерея Николая Малиновского – заслуженному ординарному профессору по кафедре догматического богословия Александру Беляеву.

VI. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторыми рецензентами вышеозначенных сочинений он назначает членов Совета: Инспектора Академии, экстраординарного профессора по кафедре гомилетики и истории проповедничества, *Архимандрита Евдокима* (сочинения профессора Михаила Тареева) и экстраординарного профессора Академии по кафедре метафизики и логики Алексея Введенского (сочинения протоиерея Николая Малиновского).

Определили: Принять к сведению.

VII. Прошения:

а) учителя Волоколамского духовного училища Петра *Постникова*:

„Честь имею покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии дозволить мне переработать моё кандидатское сочинение – „Александр Васильевич Горский, как историк Русской Церкви“ – для соискания степени магистра богословия“.

б) учителя Дровнинской церковно-учительской школы Александра *Шестова*:

„Честь имею просить Совет Академии разрешить мне представить, в переработанном и исправленном виде, на соискание учёной степени магистра богословия моё кандидатское сочинение на тему: „Вторые узы Апостола Павла“.

в) преподавателя Волынской духовной семинарии Феодора Владимирского:

„Покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии разрешить мне обработать моё кандидатское сочинение под заглавием: „Немезий, Епископ Емесский, и его трактат „О природе человека“ – в магистерскую диссертацию под заглавием: „Антропология и космология Немезия, Епископа Емесского, в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе“.

–321–

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 5 июня 1895 года за № 2565 Советам Академий предписано: „дозволять удостоенным степени кандидата переделывать их кандидатские сочинения в магистерские диссертации с большой осторожностью и не иначе, как с особого разрешения Епархиального Архиерея“. 2) Кандидатские сочинения гг. Постникова, Шестова и Владимирского были отмечены высшими баллами: 5, 5 и 5–.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении кандидатам богословия – Петру Постникову, Александру Шестову и Феодору Владимирскому переработать их кандидатские сочинения в диссертации для соискания степени магистра богословия, – причём Владимирскому – с указанным в его прошении изменением темы.

VIII. Отношение на имя Преосвященного Ректора Академии Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией от 19 сентября за № 16701:

„Для предпринятого во вверенной мне Типографии составления жития Преп. Евфимия Суздальского необходимо воспользоваться временно, в качестве пособия, хранящейся в библиотеке Московской Духовной Академии рукописью волоколамского сборника № 490.

Вследствие сего имею честь обратиться к Вашему Преосвященству с покорнейшей просьбой не отказать в Вашем разрешении на отпуск вышеозначенной рукописи и не оставить Вашим распоряжением о высылке её в Типографию на время надобности.

При этом долгом считаю присовокупить, что просимая рукопись будет возвращена без всякого повреждения настоящего её вида“.

Определили: Выслать Г. Управляющему Московской Синодальной Типографией означенную в отношении рукопись на время надобности.

IX. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 11 сентября за № 1880:

„Священник Петропавловской, что при С.-Петербургской городской Обуховской женской больнице, церкви кандидат богословия Василий Яблонский обратился в Совет С.-Петербургской Духовной Академии с просьбой выписать в биб-

–322–

блиотеку Академии необходимые ему для временного пользования при его научных занятиях по изучению писаний Пахомия Серба следующие рукописи библиотеки Московской Духовной Академии: №№ 88, 208, Волокол. № 640 и Волокол. 632,

Вследствие сего Совет С.-Петербургской Духовной Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии о присылке в Совет С.-Петербургской Академии вышеупомянутых рукописей, необходимых для временного пользования при научных занятиях свящ. В. Яблонского“.

Определили: Выслать в Совет С.-Петербургской Духовной Академии означенные в отношении рукописи, с условием пользования ими исключительно в академической библиотеке“.

X. Отношение Правления Императорского Новороссийского Университета от 16 сентября за № 4701:

„Вследствие ходатайства ординарного профессора В. М. Истрина, Правление Университета имеет честь просить Совет Академии сделать распоряжение о высылке в библиотеку

университета для временного пользования ордин. проф. Истрина, сроком на 6 месяцев, рукописи (списка) хроники Георгия Амартола № 8 (100) XIII века на 273 листах“.

Определили: Уведомить Правление Императорского Новороссийского Университета, что Совет Академии не находит возможным выслать в Университет столь редкую и ценную рукопись, в виду её ветхости и опасности порчи при почтовой пересылке как самой рукописи, так и, в особенности, драгоценных миниатюр, её украшающих.

XI. Отношения: а) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 5 сентября за № 1846:

„Вследствие отношения от 19-го минувшего августа за № 791, Совет С.-Петербургской Духовной Академии с благодарностью имеет честь возвратить при сём в Совет Московской Духовной Академии две рукописи за №№ 1581 и 3613, находившиеся в пользовании у ординарного профессора Академии Н. К. Никольского.

О получении рукописей Совет Академии покорнейше просит уведомить“.

—323—

б) Совета Казанской Духовной Академии от 10 сентября за № 1456:

„Совет Казанской Духовной Академии с благодарностью имеет честь возвратить при сём в Совет Московской Духовной Академии журнал *Philosoph. Monatshefte* XXII, 4 и 5, присланный при отношении от 7-го мая с. г. за № 391 для занятий студента А. Соколова.

О получении означенного журнала Совет Академии покорнейше просит уведомить“.

Справка: Возвращённые рукописи и журнал сданы в фундаментальную академическую библиотеку и о получении их сообщено, по принадлежности, отношениями Совета от 19 сентября за №№ 913 и 914.

Определили: Принять к сведению.

XII. Отношения Духовных Консисторий: Московской от 25 июля за № 5881, Владимирской, Вологодской и Костромской от 28 августа за №№ 9051, 6283 и 10824, Пензенской от 1 сентября

за № 12049, Казанской и Новгородской от 2 сентября за №№ 10566 и 10534, Екатеринбургской от 3 сентября за № 10635, Донской и Литовской от 4 сентября за 18091 и 6367, Тверской и Курской от 5 сентября за №№ 9654 и 14044, Волынской и Полтавской от 10 сентября за №№ 14925 и 23913, Рязанской от 11 сентября за № 11942, Самарской и Тульской от 12 сентября за №№ 14992 и 11899, Оренбургской от 13 сентября за № 11266, Ярославской от 15 сентября за № 9503, Воронежской от 17 сентября за № 15885 и Смоленской от 18 сентября за № 11408 – с уведомлением о получении документов об образовании и родопроисхождении окончивших в текущем 1903 году курс и уволенных в епархиальное ведомство воспитанников Академии.

Определили: Принять к сведению.

XIII. а) Заявление Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского:

„Честь имею довести до сведения Совета Академии, что: во исполнение указов Святейшего Синода от 25 июля и 28 августа сего 1903 года за №№ 6691 и 7825, болгарский уроженец, окончивший курс Самоковской духовной семинарии, *Георгий Поп-Харалампиев*, сербский уроженец, окончивший курс Призренской духовной семинарии, *Младен*

–324–

Мирчетич и сербский же уроженец, окончивший курс Вифанской духовной семинарии, *Любомир Раич*, прибывшие в Академию уже по окончании приёмных испытаний студентов духовных семинарий и других лиц, явившихся в августе месяце текущего 1903 года для поступления в состав I академического курса, допущены были мной, после предварительного медицинского освидетельствования, к приёмным испытаниям по указанным в определении Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939 предметам семинарского курса пред особо для сего назначенными комиссиями из наставников Академии, причём допущены были следующие отступления от общего порядка: а) все означенные иностранные уроженцы, в виду слабого знакомства их с русским языком, представили письменные работы каждый на своём родном языке и б)

освобождены были от устного испытания по одному из древних языков.

Познания испытуемых комиссии отметили следующими баллами: а) *Геorgia Поп-Харалампиева*: по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета – 4+, догматическому богословию и церковной истории – 4; б) *Младена Мирчетича*: по всем вышеозначенным предметам – 2–; в) *Любомира Раича*: по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета – 4–, догматическому богословию – 3½, церковной истории – 4. Письменные работы их отмечены баллами: а) *Геorgia Поп-Харалампиева*: по нравственному богословию – 4–, философии – 3½, поучение – 4–; б) *Младена Мирчетича*: по нравственному богословию – 2, философии – 2½, поучение – 2; в) *Любомира Раича*: по нравственному богословию – 3–, философии – 2½ и поучение – 3–“.

б) Прошение сербского уроженца Младена *Мирчетича*: „По причине недостаточного знакомства с русским языком и утомления от дальнего пути с родины в Россию я не мог удовлетворительно сдать приёмных испытаний для поступления в число студентов I курса Академии. – Покорнейше прошу Совет Академии не лишить меня возможности закончить богословское образование и принять на 1903–1904 учебный год в число вольных слушателей академических лекций, с исходатайствованием на содержание назначенной мне, в случае принятия в Академию, стипендии Святейшего Синода, так как собственных средств к содержанию я не имею“.

–325–

Справка: 1) Указами Святейшего Синода от 25 июля и 28 августа 1903 года за №№ 6691 и 7825 разрешено было Совету Академии допустить болгарского уроженца *Геorgia Поп-Харалампиева* и сербских уроженцев *Младена Мирчетича* и *Любомира Раича*, после предварительного медицинского освидетельствования, к установленным испытаниям для поступления в число академических студентов, с назначением им на содержание, в случае принятия в Академию, стипендий из духовно-учебного капитала. – 2) По § 81 лит. б п. 1 устава духовных академий „зачисление в студенты Академии“ значится

в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Принимая во внимание, что обнаруженные болгарским уроженцем Георгием Поп-Харалампиевым и сербским уроженцем Любомиром Раичем на испытаниях познания удовлетворяют, в общем, тем минимальным требованиям, которые предъявлены были в текущем году к студентам русских духовных семинарий, державшим приёмные испытания в Академию, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять Поп-Харалампиева и Раича в число студентов I курса Академии; сербского же уроженца Младена Мирчетича, оказавшегося недостаточно подготовленным к прохождению академического курса наук, – в число вольных слушателей академических лекций. – 2) В случае утверждения означенного постановления, – просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о назначении как студентам Георгию Поп-Харалампиеву и Любомиру Раичу, так и вольнослушателю Младену Мирчетичу на содержание в Академии стипендий из духовно-учебного капитала.

XIV. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии студента Московской духовной семинарии выпуска текущего 1903 года Александра Зверева 2-го:

„Покорнейше прошу Вас, Ваше Преосвященство, позволить мне слушать лекции первого курса при вверенной Вам Академии“.

Справка: По § 115 устава духовных академий: „Сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академи-

–326–

ческих лекций и посторонние лица по усмотрению Епархиального Преосвященного“.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении допустить студента Московской духовной семинарии Александра Зверева 2-го к слушанию академических лекций в 1903–1904 учебном году.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Окт. 13. По ст. VII. Кандидатам богословия Постникову,

Шестову и Владимирскому разрешается переработать кандидатские их сочинения на соискание степени магистра богословия. По ст. XIII. Поп-Харалампиева, Раича и Мирчетича разрешается принять – первых двух в число студентов 1-го курса, а последнего в число вольных слушателей академических лекций, о назначении коим стипендии на содержание в Академии ныне же поступает от меня ходатайство в Св. Синод. По ст. XIV. Зверева 2-го допустить к слушанию академических лекций. Прочее рассмотрено и утверждается“.

1 октября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского и А. Введенского.

В собрании сём, в день воспоминания об основании Московской Духовной Академии, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт, на котором ординарным профессором Академии по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофаном *Муретовым* произнесена была составленная им, по поручению Совета, речь на тему: „Новозаветная Песнь Любви сравнительно с „Пиром“ Платона и „Песнью Песней“, а секретарём Совета прочитан был отчёт о состоянии Московской Духовной Академии в 1902–1903 учебном году. В заключение Ректором Академии Епископом Арсением были розданы лучшим студентам награды деньгами и книгами, присуждённые им Правлением Академии.

Определили: Представить о совершении акта Его Вы-
–327–

сокопреосвященству, с приложением напечатанного отчёта о состоянии Академии за 1902–1903 учебный год.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. Нояб. 15. Рассмотрено. Отчёт о состоянии Академии в 1902–1903 г. представить в Св. Синод“.

12 ноября 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии

Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, А. Введенского и В. Мышцына.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Окт. 17. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 15 октября за № 9459:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 11 июня сего года за № 363, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении исправляющего должность доцента сей академии, кандидата богословия, Павла Тихомирова в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Пророк Малахия“, и 2) отзыв Преосвященного Экзарха Грузии, от 3 сего сентября за № 516, о названном сочинении. Приказали: Исправляющего должность доцента Московской духовной академии, кандидата богословия Павла Тихомирова, удостоенного Советом сей академии степени магистра богословия за вышеозначенное сочинение, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Экзарха Грузии, в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Справка: 1) По § 48 устава духовных академий „для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра“. – 2) По § 53 того же устава доценты утверждаются в должности Епархиальным Преосвященным.

Определили: 1) Изготовить для исправляющего должность доцента Академии Павла Тихомирова диплом на сте-

–328–

пень магистра богословия и выдать оный по принадлежности. – 2) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении магистра богословия Павла Тихомирова в должности доцента Академии по занимаемой им кафедре истории философии.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Окт. 20. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на

имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 16 октября за № 9525:

„По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 2 сего октября за № 934, по ходатайству Совета Московской духовной академии *об утверждении некоторых лиц в звании почётных членов сей академии.* Приказали: Избранных Советом Московской духовной академии в звание почётных членов сей академии Преосвященного Таврического Николая, профессора богословия в Императорском Московском Университете протоиерея Николая Елеонского, настоятеля Берлинской Посольской церкви протоиерея Алексея Мальцева, протоиерея Московской Спасо-Преображенской, что в Каретном ряду, церкви Иоанна Петропавловского и Генерал-Лейтенанта Александра Киреева утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в означенном звании; о чём и послать Вам указ“.

Определили: Изготовив дипломы для лиц, утверждённых в звании Почётных Членов Академии, просить их о принятии сего звания.

III. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие:

а) На журнале собрания Совета Академии 4 сентября 1903 года: „1903 г. Сент. 27. По ст. II. Иеромонах Иосиф и г. Городенский Николай утверждаются в должности доцента академии. – По ст. XIV. Кандидату богословия Константину Успенскому разрешается переработать названное его сочинение на соискание степени магистра богословия. – По ст. XXI. Поименованные в сей статье действительные студенты академии утверждаются в степени кандидата богословия. По ст. XXIII. Николая Драганчула и Валериана Беха разрешается принять в число студентов Академии. Прочее утверждается“.

–329–

б) На журнале собрания Совета 29 сентября: „1903 г. Окт. 13. По ст. VII. Кандидатам богословия Постникову, Шестову и Владимирскому разрешается переработать кандидатские их сочинения на соискание степени магистра богословия. По ст. XIII. Поп-Харалампиева, Раича и Мирчетича разрешается

принять – первых двух в число студентов I-го курса, а последнего в число вольных слушателей академических лекций, о назначении коим стипендии на содержание в Академии ныне же поступает от меня ходатайство в Св. Синод. По ст. XIV. Зверева 2-го допустить к слушанию академических лекций. Прочее смотрено и утверждается“.

в) На представления Преосвященного Ректора Академии от 14 октября 1903 года за № 1352 по прошению исправляющего должность доцента Академии по кафедре русской церковной истории Сергея Смирнова об исходатайствовании ему четырёхмесячного отпуска для восстановления сил после перенесённой тяжкой болезни: „1903 г. Окт. 16. Испрашиваемый г. Смирновым четырёхмесячный отпуск, в виду крайней необходимости, разрешается“.

Определили: 1) Резолюции Его Высокопреосвященства принять к исполнению и сообщить лицам, коих они касаются. 2) Об утверждении исправляющих должность доцента иеромонаха Иосифа (Петровых) и Николая Городенского в должности доцента Академии внести в формулярные о службе их списки. – 3) Об утверждении действительных студентов Академии: Величина Николая (выпуска 1900 года), Моисеева Николая (выпуска 1901 года), Бурковича Томо (выпуска 1902 года), иеромонаха Игнатия (Абурруса), иеродиакона Афанасия (Трифонова), Попова Христо, Бунтовникова Стефана, Ващенко Григория, Нечаева Ксенофонта, Смирнова Александра, Троицкого Димитрия (выпуска 1903 года) и воспитанника Академии Линькова Александра в степени кандидата богословия сообщить (и сообщено) в Учебный Комитет при Святейшем Синоде; изготовить им установленные дипломы на означенную степень и препроводить оные в подлежащие духовные Консистории.

IV. А) Отношение Училищного Совета при Святейшем Синоде от 24 сентября за № 6722:

„Училищный Совет при Святейшем Синоде имеет

–330–

честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии уведомить окончившего курс Академии *Ксенофонта*

Нечаева, что по журнальному определению Училищного Совета от 7–9 августа сего года за № 883, утверждённому Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода, он, *Нечаев*, назначен на должность учителя математики и соединённых с ней предметов в Хреновскую церковно-учительскую школу, Кинешемского уезда, Костромской епархии“.

Б) Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 30 сентября за № 8524: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17-го сентября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Александр Шестов* определён на должность преподавателя Священного Писания в Могилёвскую духовную семинарию“.

б) от 30 сентября за № 8532: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17-го сентября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Аркадий Студенский* определён на должность помощника инспектора в Саратовскую духовную семинарию“.

в) от 30 сентября за № 8536: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17-го сентября 1903. года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Алексей Спасский* определён на должность преподавателя словесности и истории русской литературы в Подольскую духовную семинарию, с жалованием из епархиальных средств“.

г) от 2 октября за № 8559: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17 сентября 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде действительный студент Московской духовной академии *Димитрий Троицкий* определён на должность помощника инспектора в Томскую духовную семинарию“.

д) от 6 октября за № 8664: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17 минувшего сентября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде

кандидат Московской духовной академии *Иван Пятницкий* определён на должность учителя русского языка в стар-

–331–

шие параллельные классы Перервинского духовного училища“.

е) от 6 октября за № 8669: „По утверждённому Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, 17 сентября 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Александр Чернявский* определён на должность преподавателя обличительного богословия, истории и обличения русского раскола и местных сект в Иркутскую духовную семинарию“.

ж) от 18 октября за № 907г. „По утверждённому Г. Исп. об. Синодального Обер-Прокурора, 9 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Василий Муравьев* определён на должность преподавателя греческого языка в Витебскую духовную семинарию“.

з) от 5 ноября за № 9632: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде действительный студент Московской духовной академии *Пётр Евладов* определён на должность учителя русского языка в старшие классы Нолинского духовного училища“.

и) от 6 ноября за № 9660: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Григорий Ващенко* определён на должность учителя русского языка в старшие параллельные классы Кутаисского духовного училища“.

і) от 5 ноября за № 9680: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии *Константин Рязский* определён на должность учителя русского языка в старшие классы Ефремовского духовного училища“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии всем поименованным лицам дано знать о состоявшемся назначении их на духовно-учебную службу.

к) от 28 октября за № 9447: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 16 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Александр *Шестов*

–332–

освобождён, согласно прошению, от данного ему, 17 сентября сего года, назначения в Могилёвскую духовную семинарию“.

л) от 30 октября за № 9458: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 16 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Пётр *Афанасьев* (он же Анисимов) освобождён, согласно прошению, от данного ему 5 сентября 1903 года назначения в Кутаисское духовное училище; дело же о взыскании с него долга духовному ведомству за казённое содержание его в духовно-учебных заведениях в размере 891 руб. передано, для зависящих распоряжений, в Хозяйственное Управление при Святейшем Синоде“.

м) от 5 ноября за № 9639: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Алексей *Спасский* определён на должность помощника инспектора в Калужскую духовную семинарию, с освобождением его от данного ему 17 сентября текущего года назначения в Подольскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Определили: Принять к сведению.

V. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 23 сентября за № 1686:

„Признавая необходимым, для возбуждения пред Министром Народного Просвещения ходатайства о прикомандировании профессорского стипендиата Московской

Академии Николая Туницкого к историко-филологическому факультету Императорского С.-Петербургского Университета, зная те основания, по которым Совет Академии избрал для научной подготовки Туницкого историко-филологический факультет С.-Петербургского, а не ближайшего к Академии Московского Университета, Учебный Комитет, в дополнение к отношению своему от 13 августа сего года, вторично покорнейше просит Совет Московской Академии сообщить Комитету, по каким основаниям Советом

–333–

Академии избран отдалённый С.-Петербургский, а не ближайший Московский Университет для научной подготовки профессорского стипендиата Туницкого к занятию в Академии кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы;

Справка: Отношением от 10 сентября за № 836 – Учебному Комитету при Святейшем Синоде сообщено было постановление Совета Академии от 4 сентября сего года, состоявшееся по выслушании первого запроса Учебного Комитета по сему делу от 13 августа.

Определили: Принять к сведению.

VI. Ведомости Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в сентябре и октябре месяцах текущего года, из которых видно, что:

1) в *сентябре* месяце: а) *по болезни*: исправляющий должность доцента Сергей Смирнов опустил 12 лекций, ординарный профессор Митрофан Муретов – 6 лекций, вольнонаёмный лектор немецкого языка Василий Лучинин – 4 лекции, заслуженный ординарный профессор Василий Ключевский – 2 лекции, О. Инспектор Академии архимандрит Евдоким и доцент иеромонах Иосиф (Петровых) – по 1 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: экстраординарный профессор Иван Андреев – 2 лекции.

2) в *октябре* месяце: а) *по болезни*: исправляющий должность доцента и лектор французского языка Павел Соколов опустил 11 лекций, сверхштатный заслуженный ординарный профессор Димитрий Голубинский – 9 лекций, ординарный

профессор Сергей Глаголев и исправляющий должность доцента и лектор английского языка Илья Громогласов – по 8 лекций, экстраординарный профессор Александр Голубцов – 4 лекции, экстраординарный профессор Анатолий Спасский – 3 лекции, экстраординарный профессор Михаил Тареев – 2 лекции, экстраординарный профессор Иван Андреев, доцент Николай Городенский и доцент иеромонах Иосиф (Петровых) – по 1 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: доцент Николай Городенский – 3 лекции, экстраординарный профессор Алексей Введенский – 2 лекции и ординарный профессор Николай Заозерский – 1 лекцию.

Вследствие болезни исправляющего должность доцента
–334–

Сергея Смирнова не были читаны студентам III курса лекции по истории русской церкви“.

Определили: Ведомости записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VII. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

„На сих днях исполнилось 25 лет со времени вступления на штатные преподавательские должности при Московской Духовной Академии ординарных профессоров: по кафедре церковного права – Николая Заозерского и по кафедре Священного Писания Нового Завета – Митрофана Муретова. – На основании § 57 устава духовных академий предлагаю Совету Академии просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об удостоении сих лиц звания заслуженных ординарных профессоров Академии“.

Справка: 1) Ординарные профессора Николай Заозерский и Митрофан Муретов состоят на штатных преподавательских должностях в Академии: первый – с 10 ноября 1878 года, второй – с 28 октября того же года. – 2) По § 57 устава духовных академий: „профессор, ординарный или экстраординарный, по выслуге 25 лет в должности штатного преподавателя в Академии, удостоивается звания заслуженного ординарного или экстраординарного профессора“.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об удостоении ординарных профессоров Академии Николая Заозерского и Митрофана Муретова звания заслуженных ординарных профессоров.

VIII. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что преподаватель Тульской духовной семинарии Василий *Яворский* представил ему, согласно § 32 Положения об испытаниях на учёные степени и определению Совета Академии от 30 мая 1900 года, 60 экземпляров его магистерской диссертации под заглавием: „Символические действия пророка Осии (Последовательное толкование первых трёх глав книги пророка Осии)“. С.-Т.-С.-Л., 1903 г., разрешённой к печатанию по определению Совета Академии от 6 февраля сего 1903 года.

Определили: 1) Преподавателя Тульской духовной семинарии Василия Яворского допустить к защите его диссертации на степень магистра богословия. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить экстраординарных профессоров Академии Александра Шостына и Василия Мышцына. 3) Предоставить Преосвященному Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём посторонних лиц.

IX. Отзыв заслуженного ординарного профессора Василия Ключевского об отчёте профессорского стипендиата Академии Митрофана *Войцеховича* о его занятиях в течении 1902–1903 учебного года:

„В рассмотренном мной отчёте профессорский стипендиат Войцехович изложил свои занятия по истории в Московском Университете за стипендиатский свой год. Он поставил себе целью: „ознакомиться с настоящим состоянием университетской исторической науки и выяснить себе настоящее положение науки русской истории“. С этой двойной целью он прослушал три курса по всеобщей истории и пять по русской с одним семинарием. В отчёте обстоятельно характеризованы прослушанные курсы. Дома г. Войцехович изучал сочинения по

русской историографии и „монографическую литературу“, преимущественно труды историко-юридической школы, Кавелина, Соловьева, Чичерина и др. Замечания и наблюдения, изложенные в отчёте г. Войцеховича, показывают, что он целесообразно вёл свои занятия, многое узнал и многое обдумал, – вообще с большой пользой для своего научного образования провёл предоставленный ему годичный стипендиатский досуг“.

Определили: Принять к сведению.

Х. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 17 сентября за № 2018:

„Определением Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 5 сего сентября за №17 бывший студент II курса Московской Духовной Академии Александр *Бартенев* принят в число студентов С.-Петербургской Академии.

Вследствие сего Совет Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Академии выслать документы А. Бартенева и сообщить сведения об успехах и поведении его с обозначением каждого в отдельности

–336–

балла, полученного на устных испытаниях, семестровых сочинениях и проповеди, и среднего переходного балла за I курс, а также о том, на каком содержании был А. Бартенев в бытность студентом Московской Академии“.

Справка: Документы бывшего студента Московской Духовной Академии Александра Бартенева и требуемые сведения о нём препровождены в Совет С.-Петербургской Духовной Академии при отношении от 9 октября за № 949-м.

Определили: Принять к сведению.

XI. а) Отношение Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией от 3 октября за № 17852:

„В дополнение к отношению от 28 апреля сего года за № 8069, имею честь уведомить, что вместе с сим возвращается особой посылкой вторая из присланных рукописей Московской Духовной Академии, именно № 15 из Библиотеки К.Н. Невоструева, с глубокой благодарностью за доставление её для пользования“.

Справка: Рукопись сдана в фундаментальную академическую библиотеку и о получении её Г. Управляющему Московской Синодальной Типографией сообщено отношением от 9 октября за № 950.

б) Отношение Управления Императорской Публичной Библиотеки от 22 сентября за № 1651 с уведомлением о получении возвращённой Советом Академии рукописи за № 27 из собрания Погодина, выписанной для научных занятий заслуженного ординарного профессора Академии Григория Воскресенского.

в) Отношение Управления Московского Публичного и Румянцевского музеев от 31 октября за № 1158 с уведомлением о получении возвращённых Советом Академии двух рукописей Московского Публичного и Румянцевского Музеев, из собрания Ундольского, за № № 286 и 1224, выписанных для научных занятий и. д. доцента С. Смирнова.

г) Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 11 октября за № 1736:

„Совет Казанской Академии имеет честь обратиться в Совет Московской Академии с покорнейшей просьбой не отказать выслать ему имеющиеся в библиотеке Московской Академии книги: „Наука о душе, или ясное изображение её совершенств, способностей и бессмертия“. М. 1796 г. Диак.

h6C (Продолжение следует).

Сентябрь

**От Братства Преподобного Сергия при Московской
Духовной Академии // Богословский вестник 1904. Т.
3. № 9. С. 1–2 (1-я пагин.)**

–1–

Корпорация Московской Духовной Академии в печальный день погребения одного из своих старейших представителей, *Профессора Д.Ф. Голубинского*, постановила открыть между своими членами подписку и почтить память почившего, прилагавшего как в должности Председателя Братства Преподобного Сергия, так и в своей личной благотворительности столько забот об обеспечении недостаточных студентов, – *учреждением стипендии* его имени и *сооружением* скроенного *памятника* над его могилой на академическом кладбище.

Высотой христианского настроения, снисходительностью, доступностью, готовностью оказать всякому материальную и нравственную поддержку, цельностью характера и наконец своей самобытностью и оригинальностью покойный профессор приобрёл широкую известность, любовь и уважение среди своих многочисленных учеников и вообще лиц, имевших то или иное отношение к Московской Духовной Академии. Питая уверенность, что для многих

–2–

почитателей профессора Д.Ф. Голубинского приятно будет присоединиться к Академии и вместе с ней почтить память этого редкого человека, корпорация Московской Духовной Академии сим доводит до сведения друзей и почитателей покойного о состоявшемся постановлении и приглашает лиц, желающих принять участие в подписке, присылать свои пожертвования на имя г. Председателя Совета Братства Преподобного Сергия с точным указанием их назначения. Список пожертвований будет опубликован в годичном отчёте Братства.

Никифор, архиеп. Константинопольский, свт.
Краткая история со времени правления после
Маврикия / Пер. И.Д. Андреева; под редакцией М. Д.
Муретова // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 9.С.
433–443 (2-я пагин.). (Окончание.)

–433–

На этом соборе некоего Константина, облечённого схимонашеством, бывшего епископа Силейского, он провозгласил патриархом столицы. Составили определение веры, под которым подписались все злочестивые и нечестивые соумышленники, провозгласив низложение честных икон и, как уличные мальчишки, анафематствовали их. Вместе с ними предали анафеме бывшего архиерея Византии Германа, Георгия Кипрского и Иоанна Дамаскина из Сирии, по прозванию Мансур.

После этого Константин стал строить города во Фракии, в которых водворял Сирийцев и Армян, переселённых из Мелитины и Феодосиополя, щедро снабдив их всем необходимым. Когда Болгары увидели эту постройку городов, они потребовали у царя дани. Получив отказ, они выступили в поход, сделали нападение на селения Фракии и вскоре появились у так называемой долгой стены. Константин выступил против них, после сражения обратил в бегство, преследовал за границу империи и весьма многих из них перебил. Спустя некоторое время, он отправился против них морем и сушей. Флот, доходивший до пятисот кораблей, переплыв Чёрное море и появившись на Дунае, сжёг Болгарские поселения и захватил много пленных. Сам же император в битве с ними у Маркелл (крепость вблизи Болгарии) обратил их в бегство и многих перебил. Отсюда побеждённые отправили послов просить мира, предложив в качестве заложников своих детей.

Нельзя пройти молчанием следующего явления, имевшего место в те времена. С наступлением осени настала такая

холодная и суровая погода, что на глазах тогда живших совершилось странное

—434—

и страшное зрелище замерзания воды не только пресной, но, что удивительнее, и солёной; это происходило и во многих других местах вселенной, но особенно сильно были скованы льдом области северные. Вода застывала и замерзала настолько сильно, что Чёрное море покрылось льдом на сто миль от берега. Затем к северу лежащие громадные и многочисленные реки, а также побережье, ведущее в Месимврию и Мидию, были скованы льдом, доходившим толщиной до тридцати локтей. При этом необычайное количество выпавшего снега увеличило толщину льда ещё на двадцать локтей, и море сравнялось с сушей, так что не легко было различить одно от другой. Таким образом вся отвердевшая вода к северу давала возможность желавшим ходить по её поверхности; доступны также стали и все пограничные земли Хазар, и ближайшие места Скифских народов, и не только людям, но и домашнему скоту и другим животным. Вследствие этого Чёрное море было недоступно для плавания. По прошествии нескольких дней огромная масса льда разорвалась на несколько частей, которые поднимались на такую высоту, что казались большими горами. Некоторые из этих частей, оторванные и гонимые сильным ветром, разбивались у Дафнусии, уединённой крепости в Понтийской области, и пригонялись к проливу из Чёрного моря. Налезая одна на другую в узком проходе и наполнив пролив, они соединили оба берега – Азиатский и Фракийский, так что с одного на другой можно было переправляться скорее пешком, чем на лодке. Гонимые отсюда льдины извергались в Пропонтиду до Авидоса, причём, благодаря им, нельзя было видеть моря. Одна из них, отделившись, направилась к

—435—

Византийскому акрополю и так ударилась в его стену, что находившиеся внутри чувствовали сотрясение. Она расселась на три части и заполнила берега акрополя. Высота льдин превышала высоту городских стен, и некоторые по ним пешком

переправлялись на другую сторону, где расположена так называемая Галатская крепость. Всё это очень страшило жителей столицы: в недоумении пред страшным и необычным зрелищем со слезами расходились они отсюда.

Спустя некоторое время, народы славянские, переселяясь из своей земли, переправились через Чёрное море. Число их доходило до двухсот восьми тысяч человек. Они поселились у реки Артана.

У Гуннов же и Болгар произошло следующее. Устроив соглашение, они умертвили происходивших из Ксер¹⁶³³ властителей своих и выбрали вождём Телессия, человека предприимчивого и выдававшего юношескую смелость. Набрав хорошо вооружённых воинов, он сделал отважное нападение на ближайшие римские селения и крепости. В виду его смелости и отважности, Константин снарядил до восьмисот судов, приспособленных к перевозке лошадей, посадил на них конные войска и выслал их к Истру, а сам во главе другой армии явился у города Анхиала. Против него выступил Телессий, при соучастии немалого числа союзников славян. Разбитый в сражении, Телессий обратился в бегство. Много пало болгар и славян; немало из более знатных было взято в плен. Победоносно, окончив войну, Константин возвратился в Византию и передал пленных для собственноручного из-

—436—

биения гражданам, так называемым цветным демотам¹⁶³⁴. Взяв их, граждане у мертвили за стеной, лежащей в сторону суши. Доставшуюся от них добычу они во время конских состязаний сделали предметом триумфа. Между прочим, были выставлены два золотых таза, сделанных в Сицилии, каждый до восьмисот литр золота.

Болгары при виде несчастья Телессия возмутились, убили его и поставили себе вождём одного из своих старейшин, именем Савин. Он, как только получил власть, немедленно отправил послов к царю с усердной просьбой о мире. Но это не нравилось Болгарам, они с негодованием и сильно возражали против этого, вообразив, что будут немедленно порабощены Римлянами. Из страха пред ними Савин убежал к царю. Царь,

послав отряд искусных воинов и отыскав их жён и семьи, привёл их к Савину. Тем временем и сами Болгары отправили послов с просьбой о мире. Царь не принял послов и немедленно выступил против них в поход. Болгары преградили теснины своих гор. Вождь их, взяв от царя честное слово, отправился к нему с своими начальниками. Царь принял их в присутствии Савина, укорял за смуту и ненависть, выказанную к Савину, и заключил с ними мир.

Всё это произошло в первом индикте. У царя родился ещё сын, которого он назвал Никитой. В это время Сарацинский флот, отплыв из Африки, появился у острова Сицилии. Но бывшее на острове войско оказало сильное сопротивление и заставило Сарацин удалиться без всякого успеха.

—437—

Третьего индикта Константин явился в Болгарию в виду того, что Болгары лишили власти поставленного Савином Умара и на его место возвели болгарина Токта, брата Баяна. Болгары ушли в леса по реке Истру, причём многие из них были убиты, в том числе Токт с братом Баяном и другие. Один же из старейшин их, по имени Кампаган, бежал и искал спасения в Варне, но был убит собственными слугами. Римляне сожгли и разорили тогда весьма много сёл в Болгарии.

Между тем нечестие императора всё возрастало. Все благочестивые обычаи подвергались поношению. Жизнь людей благочестивых и прилежащих Богу высмеивалась и вышучивалась. Но всего более нечестиво преследовался священный чин монашествующих. Тех из них, кои хранили веру, оставались в монашеском образе и противились их нечестивому учению, подвергали разным пыткам и всевозможным мучениям. У одних беспощадно сжигали бороду, у других её вырывали; у иных разбивали головы священными досками, на которых были начертаны священные изображения. Негодяи выкалывали у них глаза и бесчеловечно отсекали другие члены тела. Словом, всякое благочестие преследовалось и изгонялось, как будто среди христиан народилось другое язычество, ибо были придуманы все злодейские средства, которыми старались извести и погубить приивших жизнь по Боге. Некоторые из них

были увлечены в пропасть их гибели, поддались их нечестивому учению, или понуждаемые к тому силой, или увлекаемые обманом и лестью, или прельщаемые деньгами, или стремясь к почётным должностям военной службы, или уловляясь в заблуждение другими многообраз-

—438—

ными ухищрениями лукавого, нарушили обет, переменили честное украшение, стали носить волосы, приняли тотчас мирской образ, вступали в беседы с женщинами и возлюбили сожителство с ними. Делалось же это для того, чтобы в лице их подвергался всевозможному поношению Бог всяческих и к поруганию чести Церкви.

После этого схватили некоего Стефана, мужа святого и боголюбивого монаха, жившего в затворе в очень тесной хижине на вершине большой горы, называющейся холмом святого Авксентия. Нечестивцы взвели на него обвинение за благочестие и говорили, что он многих обольщает, уча презирать мирскую славу, оставлять дома и семьи, удаляться от царских палат и стремиться к монашеской жизни. За это его подвергли жестоким побоям, присудили к тюрьме, наконец, привязав верёвками за ноги и протаскив от царской стены к так называемой Бычачьей площади, растерзали, а тело его, как злодея, безбожники бросили в так называемые Могилы Пелагия, куда отправляются трупы некрещёных и подвергшихся смертной казни. Весьма многих, стоявших у власти и служивших в войске, обвинив за поклонение святым иконам, умертвили, как бы уличённых в заговоре: одних предавали разным смертным казням, других подвергали страшным истязаниям, многое множество отправляли в ссылку. Решили даже обязать клятвой всех подчинённых себе не почитать икон святых. Говорят, что видели, как тогдашний архиерей столицы поднимал честные древа и клялся, что он не принадлежит к числу почитающих святые иконы. Такова была дерзость нечестивых.

В том же году Константин выступил против

—439—

болгар, подступил с войсками к земле болгарской и расположился лагерем у так называемого прохода Бериганов.

Он снарядил и флот, состоявший из двух тысяч шестисот судов, посадил на них морское и сухопутное войско, набранное в приморских и других провинциях, с приказом явиться у городов Месимврии и Анхиала и направиться к Болгарии. Устрашённые видом большого морского и конного войска, Болгары заключили с царём мир. Когда флот приставал к морскому берегу (а место то не имело гавани и для плавающих представляло большие затруднения), сильный ветер, дувший с моря, разбил корабли, направлявшиеся к берегу, и не мало пльвших потопил в волнах. Царь, сильно расстроенный, приказал начальникам закидывать по морю сети, чтобы ловить тела утонувших для предания их земле. После этого он возвратился в столицу.

Так, продолжая неистовствовать против благочестия, царь подвергал поруганию священный образ Назареев (монахов). Вскоре, во время конских состязаний, он приказал таскать по арене некоторых монахов рука об руку с монахинями. Такой непристойный и постыдный бег они совершали при разных насмешках и оплевании множества зрителей, как это обычно бывает среди стадной толпы. После этого на некоторых знатных и сановных людей он возвёл тяжёлое и ложное обвинение в том, что они будто бы пытались составить заговор против его власти. В числе их были: Антиох, передававший ему документы, относившиеся к общественным делам (при дворе эту должность называют логофетом дрома), Феофилакт, патриций и стратег, а также и некоторые из царских ору-

—440—

женосцев и копьеносцев и кроме них ещё другие. Немного после, во время таких же конских состязаний, он пред глазами всех велел водить их связанными по цирку, а вслед затем осудил на смерть братьев Константина и Стратегия и отсек им головы в так называемом городском Кинигие, у других же выколол глаза. Наконец он подговорил некоторых из близких к архиерею столицы Константину лиц выставить против него под клятвой обвинение в том, что будто бы они ясно слышали от него обо всех замыслах Антиоха и Феофилакta. Немедленно Константин был выслан в Иерию, на противоположном берегу, на юго-восток от Византии, а в патриархи был возведён евнух

Никита, пресвитер храма святых Апостолов. Всё это случилось в августе четвёртого индикта.

Немного спустя, царь послал за Константином и прибывшего на носилках отправил в храм святой Софии. С ним он послал одного из царских секретарей с грамотой, содержащей обвинения против него. Секретарь вслух собравшегося народа прочитал грамоту и ударил Константина по щеке столько раз, сколько было обвинений. Затем патриарха несут на амвон и низлагают, между тем как новый патриарх в алтаре вычитывает его вины. На следующий день, во время обычного при Константине конского состязания в цирке, царь велел посадить бывшего патриарха на осла с перевёрнутой к задку животного кафедрой и влачить его по ипподрому на виду всего, ругавшегося и плевавшего, народа. Затем немного спустя он приказал отрубить ему голову в Кинигие, пронести её высоко поднятой по так называемому Мил-

—441—

лию, а тело его верёвками протащили по большим улицам столицы и бросили в Пелагиевых могилах.

Пятого индикта вследствие бездождия стояла такая жара и засуха, что не было даже росы. Источники иссякли, а потому и бани были закрыты, ибо водоёмы были пусты. Поэтому Константин решил возобновить водопровод, устроенный Валентинианом царём и разрушенный Аварамии при царе Ираклии. Собрав в римской державе многих рабочих, искусных в строительстве и предоставив им большие средства из казённых денег, он довёл это предприятие до конца. Златолюбец, ненавистник Христа, Константин оказался новым Мидасом и собрал всё золото. При этом случалось, что при взимании податей плательщики вынуждаемы были продавать плоды земледелия за столь дешёвую цену, как одна монета за шестьдесят модий (мер) пшеницы и семьдесят модий ячменя, и за ничтожную сумму припасов можно было купить весьма много. Люди неразумные объясняли это плодородием земли и благоденствием, но благомыслящим это казалось делом тирании и жадности и считалось недугом бесчеловечия.

Седьмого индикта у Константина родился сын, которого назвал Анфимом. В тоже время Никита, архиерей столицы, возобновил некоторые от времени пострадавшие постройки при соборном храме и соскоблил восковые и мозаичные изображения Спасителя и святых, находившиеся в большом и малом помещениях выходов, которые Римляне называют секретами. Кроме того, Константин отправил посольство к славянским князьям и возвратил давно пленённых ими христиан с островов

—442—

Имвра, Теледа и Самофракии, заплатив им за них шёлковыми одеждами. Число этих пленных простиралось до двух тысяч пятисот человек. Призвав их к себе и понемногу одарив, он предоставил отправляться, куда угодно каждому.

В апреле месяце седьмого индикта в великую субботу Константин венчал жену свою Евдокию августой; на следующий день двух сыновей своих Христофора и Никифора он возвёл в кесарей, а Никиту в консула (*nobilissimus*). Во время царского обычного выхода в соборный храм они праздновали консульство и проходившему народу раздавали деньги, начиная от дворца и до храма.

Восьмого индикта Константин привёз из Эллады жену сыну своему Льву Ирину, в декабре венчал её августой и совершил брак её с сыном.

**[Автор не установлен.] Догмат о Святой Троице и
полное знание¹⁶³⁵ // Богословский вестник 1904. Т. 3.
№ 9. С. 1–39 (3-я пагин.)**

–1–

Существо, знающее себя есть существо личное, есть не только существо, но и лице; а существо, не знающее себя, есть существо безличное, есть только существо, но не есть лице. Всякое лице есть существо, но не всякое существо есть лице.

Мы нашли в Едином Боге два Лица. Их называют „Первым“ и „Вторым“. Но которое из Них Первое и которое Второе? Так ли Они во всём и по всему равны между Собой, что всё равно которое бы из Них ни называть Первым? Из Них есть такое, которое дало бытие другому и, следоват., есть такое, которое получило бытие от другого. Первым должно быть названо То, которое дало, а Вторым То – которое получило.

Если Первое дало бытие Второму, то не следует ли из этого, что Первое было прежде Второго, что по времени Второе моложе Первого?

Никак. Пока существо не познало себя, оно не было лицом, оно делается лицом только тогда, когда познаёт себя, т. е. в тот самый момент, в который получает своё бытие второе лице, потому что второе лице есть знание существом самого себя. След. оба лица являются одновременно. А так как Бог есть Существо, не подлежащее

–2–

условиям времени, то и Первое и Второе Лица в Нём – оба безначальны, оба вечны.

Но человек, как существо, обусловленное временем и пространством, принуждён бывает в некоторых случаях говорить и о Боге, как бы о существе, тоже обусловленном пространством и временем. Вот почему и нужно сказать: не было такого времени, когда Бог не знал Себя. Он всегда знал Себя, Он никогда не был без Знания Самого Себя. Искони Ведущий, изначально Знающий Себя есть Первое Лице, а Его исконное Ведение, изначальное Знание Себя, Его Мысль, Его

Слово о Себе (Его Представление Себя Себе) есть Второе Лице.

В начале было Знание (Представление, Мысль, Слово) и Знание было у Бога (знание принадлежало Богу, было в нём, было Его Знанием Себя) и Знание (это) было Бог.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

О наших мыслях мы говорим, что они рождаются в нас; их появление в нашем уме мы называем их рождением. Выражение: „во мне, или у меня родилась мысль“ весьма употребительно. Наши мысли – это как бы наши дети. Такое название в особенности даётся самым любимым мыслям. Всякую мысль, родившуюся в мыслящем существе о чём бы то ни было, можно называть его „дитятей“, но в переносном смысле, а мысль, родившуюся в мыслящем существе о нём самом, если она равна ему, если она есть его полное знание им самого себя, может быть названа его „дитятей“ уже не в переносном, метафорическом, а в собственном, буквальном смысле этого слова.

Но такова именно и есть мысль Бога о Себе: она есть полное Знание Им Самого Себя.

Поэтому отношение двух Лиц в Едином Боге – Первого и Второго – есть именно отношение Отца и Сына: Первое Лице – Отец, Второе – Сын.

Они совершенно равны между Собой: нет ничего в Отце, чего бы не было в Сыне. Если бы в Сыне не было чего-нибудь из того, что есть в Отце, то это значило бы, что Отец не вполне знает Себя. Неполное знание не может быть и лицом. Считать Сына не равным Отцу зна-

–3–

чит считать Отца не всеведущим и след. не всемогущим, не всесовершенным.

Всё ли что есть в Отце, есть и в Сыне?

В Отце есть Знание Самого Себя, а в Сыне есть ли знание Самого Себя?

Если нет, то Сын не совершен и не равен Отцу, а если есть, то что же такое оно, это знание Сыном Самого Себя? Вопрос:

„Есть ли в Сыне знание Самого Себя“ равен ли вопросу: „Есть ли у Сына Сын“?

Если Сын есть Бог, то и Его знание Себя есть также Бог. Если знание Первым Лицем Себя есть Его Сын, то и знание Вторым Лицем Себя есть Его Сын. Значит это уже третье Лице в Божестве. Это третье Лице есть сын Второго (сын Сына) и внук Первого (внук Отца). А как равное своему Отцу и деду оно также должно иметь знание себя. Это уже четвёртое лицо. Таким образом выходит, что в Боге бесконечное число лиц.

„Никто не знает Сына, кроме Отца; и никто не знает Отца, кроме Сына“ (Мф.11:27).

Здесь ничего не говорится о знании Сыном Самого Себя, но зато говорится о знании Сыном Своего Отца.

А так как Сын есть Бог, то знание Сыном Своего Отца есть также Бог.

Но какое это лицо? В каком отношении находится оно к Сыну, познавшему Своего Отца? И в каком к Отцу, дознавшему Своим Сыном?

Это уже особого рода лицо, находящееся не в таких отношениях к Первому и Второму, в каких находятся эти два.

Что же следует из несогласия этого учения о бесконечной множественности лиц в Едином Боге, с христианским учением о троичности лиц в Едином Боге?

Следует ли, что Сын не имеет в Себе знания Себя, вовсе не знает Себя, а если знает, то знает не вполне; или следует, что Сын *не есть Знание Отцом Себя*? Не следует ни того, ни этого.

Сын знает Себя вполне, но бесконечного множества лиц в Боге через это не происходит.

Бог познавая Себя, познавал Себя не таким, каким Он был до момента познания, т. е. не знающим Себя, а

—4—

таким, каким Он был в момент познания, т. е. знающим Себя. Значит Сын родился уже знающим Себя и потому не имел нужды в особом познании Себя после Своего Рождения. Каков был Отец, таков был и Сын в момент познания или рождения: Отец знал Себя и – Сын знал Себя. Второе Лице есть образ,

отражение Первого Лица. Сын – Образ Отца, сияние славы Отчей: что делает Отец, делает и Сын; Отец познаёт себя и Сын познаёт Себя.

Нечто подобное происходит с человеком и его образом или отражением в зеркале. Человек отражается в зеркале таким, каким он бывает тогда, когда отражается. Образ человека делает всё, что делает человек и не делает ничего, чего не делает человек.

Как образ человека делает то, что делает человек, так и Образ Бога делает то, что делает Бог. Познаёт Себя Бог, познаёт Себя и Образ Его (Познаёт Себя Его Самознание, Его Сын).

Но этим и ограничивается аналогия между Образом Бога в Его уме и образом человека в зеркале.

Образ Бога в Его уме есть созерцание, видение, ведение, знание, представление Богом Самого Себя, а образ человека в зеркале не есть созерцание, ... представление человеком самого себя.

Бог в Своём уме видит Себя, а человек в зеркале видит не себя, а *своё отражение*, своё внешнее изображение, свой наружный образ, свой портрет.

Образ Бога в Его уме равен Богу, а образ человека в зеркале не равен человеку. Образ человека и в его уме не равен человеку.

Образ Бога в Его уме есть живой истинный Бог, а образ человека в зеркале не есть живой истинный человек.

Вообще аналогия эта очень плоха, неудовлетворительна, недостаточна и бедна. Если же она так плоха и слаба, то для чего, спросят, вы приводили её. Почему Образ Бога в Его уме мы сравнивали не с образом человека в его уме, а с образом человека в зеркале? Потому что последнее сравнение лучше уясняет нам различие между познанием Себя Первым Лицем и познанием Себя Вторым Лицем.

–5–

Но позволительно ли употреблять последнее, сравнение? Не дерзость ли с нашей стороны Образ Бога в Его уме уподоблять образу человека в зеркале?

Это уподобление было бы в высшей степени неприлично, непристойно и дерзко только в том случае, если бы действия образа человека в зеркале были бы подражательным повторением действий человека. Но мы видим тут не подражательное повторение действий одного предмета другим предметом, а совокупные одинаковые действия двух предметов. А это далеко не одно и тоже. Два одинаковые действия двух предметов в данном случае происходят не одно за другим, или одно после другого, а одно с другим вместе, разом, не разновременно, а одновременно.

Поэтому нет ничего предосудительного и унижительного сказать, что как зеркальный образ человека делает то, что делает человек, так и умственный Образ Бога делает то, что делает Бог. Вот что говорит о Себе Сам Образ Бога, Сын Божий: *„Отец Мой доныне делает, и Я делаю. Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего; ибо что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему всё, что творит Сам“!* (Ин.5:17, 19:20). Второе Лице равно Первому, но не по личности, а по сущности. Различие между ними состоит в том, что Первое никем не рождено, а Второе рождено Первым.

Первое не рождается, но рождает, а второе рождается, но не рождает.

Отец знает Себя, и Сын знает Себя, но знание Отцом Себя составляет Особое лице в Божестве, потому что Он, Отец, не рождён никем, а знание Сыном Себя не составляет особого лица в Божестве, потому что Он, Сын рождён Отцом.

1. Почему Первое Лице рождает Второе, а Второе не рождает третьего лица?

2. Почему Знание Отцом Себя есть Лице, а знание Сыном Себя не есть Лице?

Это не два разных вопроса, а два разных выражения одного и того же вопроса.

—6—

Первое Лице, как ни кем не рождённое, не могло познать Себя ни через кого, а потому должно было познать Себя только

через Самого Себя или от Самого Себя (иначе осталось бы не познавшим Себя); а Второе Лице, как рождённое Первым, могло познать Себя через Родившее Его Первое Лице, и потому не должно было познавать Себя через Самого Себя или от Самого Себя.

Познать Себя через Самого Себя Второе Лице могло бы и должно бы только в таком случае, если бы Его бытие было следствием не рождения Бога от Бога, а деления Бога на Богов.

Но в таком случае это были бы не два Лица в одном Существо, а два Существа, из которых каждое есть Бог, было бы два Бога, не находящихся один в другом, два отдельных Бога, что невозможно, не говоря уже о том, что размножение существ через деление одного на многие есть способ размножения самых низших из сотворённых существ.

Первое Лице имеет бытие, не полученное Им ни от кого, а Второе имеет бытие, полученное Им от Первого.

Первое Лице имеет знание Себя, не полученное Им ни от кого, но приобретённое Им Самим, а Второе Лице имеет знание Себя, полученное Им от Первого, но не приобретённое Им Самим.

Своим бытием и самознанием Первое одолжено не другому, а самому Себе; а Второе – не Самому Себе, а Другому.

Вот почему Самознание $\bar{\alpha}$ -го Лица есть Лице (Второе), а самознание $\bar{\kappa}$ -го Лица не есть лице третье.

Первое Лице по отношению ко Второму есть Отец, а Второе по отношению к Первому есть Сын.

Первое имеет Сына, но не имеет отца, а Второе имеет Отца, но не имеет сына. У Отца нет отца, а у Сына нет сына.

Можно ли на основании этого различия между Первым и Вторым Лицами утверждать, что Они не равны между Собой?

По содержанию, качеству или сущности бытия Они совершенно равны, а по происхождению, причинности или способу получения бытия Они неравны между Собой.

По сущности равны, а по личности неравны.

–7–

Имеющий собственное (не полученное от другого) бытие *выше* имеющего несобственное (полученное от другого) бытие.

Самосуший выше несамосущего, Родивший выше Рождённого Им, *Отец выше Своего Сына*.

Есть ли между этими двумя Лицами зависимость и подчинение? Есть ли между Ними повелевающий и исполняющий? Есть ли из Них творящий не свою волю?

Кто от Кого зависит? Кто кому подчинён? Кто у Кого в послушании? Кто кому повинуется? Кто Кому даёт заповеди: Отец Сыну или Сын Отцу?

Сын сказал: *„Я соблюдаю заповеди Отца Моего, и пребываю в Его любви“* (Ин.15:10), а Отец не скажет: Я соблюдаю заповеди Сына Моего и пребываю в Его любви.

Из двух равных лиц которое которому имеет право давать заповеди? Которое которому обязано повиноваться?

Равные лица равноправны и потому без взаимного согласия ни одно из них не имеет права давать другому заповеди и требовать их исполнения.

Если же из двух равных лиц одно станет исполнять волю другого, подчинится ему, признает его власть над собой, то они из равных сделаются не равными.

Подчинение одного другому сделает их не равными. Через подчинение одного лица другому равные делаются не равными, а не равные не делаются равными.

Может ли Отец, как отец, быть равен Сыну, как сыну?

„Отец Мой более Меня“ (Ин.14:28).

Если Сын говорит: *„Отец Мой более Меня“*, то и Отец говорит: Сын Мой менее Меня.

Но это неравенство только личное, а не существенное: Они равносущны, но не равноличны.

Они были бы равноличны только в таком случае, если бы были не Отец и Сын, а брат и брат.

Но различие или неравенство между этими двумя Лицами в том только и состоит, что одно из Них – Отец, а другое – Сын. Кроме этого различия между Ними нет никакого другого; во всём прочем Они совершенно одинаковы.

„Видевый Сына, виде Отца“ (Ин.14:9) и видевый Отца, виде Сына.

—8—

Так они похожи друг на друга, так не отличимы один от другого.

Сын не отличим от Отца, потому что Сын есть Самознание Отца, а Знание Отцом Самого Себя, есть абсолютное полное знание, т. е. такое знание, которое абсолютно ничем не отличается от своего объекта. Но это абсолютное полное Знание, принадлежащее Отцу, не есть единственное, которое ему надлежало приобрести, чтобы иметь его. Оно первое, но не последнее. Познание Богом неизвестных Ему предметов не ограничивается полным знанием только одного из них.

Прежде познание Богом Себя, был только один неизвестный Ему предмет, который Ему нужно было познать; а после познания Им Себя явился другой неизвестный Ему предмет, который Ему также нужно было познать. Первый предмет: это – Он Сам, а второй: это – Его Знание Себя, или Его Сын.

Знание первого предмета без знания второго не было бы окончательным знанием, после которого не оставалось бы уже более ничего неизвестного; не было бы знанием всего, что есть и что нужно знать; не было бы всезнанием, всеведением.

Знание первого предмета без знания второго было бы полным частным, но не было бы полным целым (всесовершенным) знанием.

Существа, обладающие способностью познания, в гносеологическом отношении весьма различны между собой.

Есть ли такие, которые могут познавать всё, кроме самих себя и есть ли такие, которые не могут познавать ничего, кроме самих себя?

Из существ 1-го рода есть ли такие, которые, зная вещь, не знают, что знают её, – не знают своего знания – и потому своё знание вещи смешивают с бытием вещи? и есть ли такие, которые, зная вещь, знают, что знают её, – знают своё знание – и потому своего знания вещи не смешивают с бытием вещи?

Из существ 2-го рода есть ли такие, которые, зная себя, не знают, что знают себя, – не знают своего знания – и потому своё знание себя смешивают с своим бытием, с самим собой? И есть ли такие, которые, зная себя, знают,

–9–

что знают себя, – знают своё знание – и потому своё знание себя не смешивают с своим бытием, с самим собой, но более или менее ясно отличают себя от своего знания себя?

Самое важнейшее различие между всеми вообще познающими существами заключается в *знании* и *незнании* ими своих знаний.

Из существ 2-го рода первые имеют только *одно* знание: „*знание себя*“, а вторые – *два* знания: „*знание себя*“ и „*знание этого своего знания*“.

Каким мы должны мыслить Бога в гносеологическом отношении? Можно ли мыслить Его таким существом, Которое знает себя, но не знает, что знает себя?

Такое знание называется *бессознательным* знанием. Несомненно, что Бог не только знает Себя и знает, что Он знает Себя, но знает и Себя и Своё Знание Себя *вполне*, без всякого остатка, и, следовательно имеет *два абсолютно полных знания*, т. е. таких знания, из которых каждое равно своему Объекту, ничем по сущности не отличается от своего Объекта, и следовательно каждое есть *истинный Бог*.

Предполагать, что Бог знает Себя, но не знает, что знает Себя, значит предполагать, что Он имеет Сына, но не знает, что имеет Его, и, следовательно, не знает, что Он – Отец. Если же Отец знает только Себя одного, но не знает Своего Сына, то Отец не знает и Себя, как Отца; а если не знает, как Отца, то имеет хотя и полное, но незавершённое, незаконченное знание и Самого Себя.

Отец не может не знать Своего Единородного Сына.

„*Никто не знает Сына, кроме Отца*“ (Мф.11:27). „*Кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца*“ (Лк.10:22).

А что значит Знание Отцом Сына?

Каждое из двух полных Божеских Знаний (Знание Себя и Знание Своего Знания) есть Лице.

Знание Первым Лицем Первого (т. е. Самого Себя) есть Второе Лице, а Знание Первым Лицем Второго (т. е. Своего Самознания) есть Третье Лице.

Первое Лице – Отец, Второе – Сын, Третье – Дух Святой.

Ѧ-е = Ѧ-му, а Ѧ-е = Ѧ-му, след. Ѧ-е = Ѧ-му.

Все равны между Собой и каждое есть Бог.

–10–

Почему Второе Лице называется, а Третье не называется Сыном Ѧ-го, хотя оба Они получают бытие от Ѧ-го?

Потому что Второе есть, а Третье не есть непосредственное Знание Ѧ-м Лицем Самого Себя.

Третье Лице есть непосредственное Знание Ѧ-м Лицем Ѧ-го.

Поэтому эти два Знания получают своё бытие от Познающего различным образом: I-е рождается и потому называется „Сыном“, а II-е не рождается и потому не называется „сыном“.

Второе Знание не рождается, а „исходит“ от Познающего. I-е Зн. (Ѧ-е Л.) рождается, потому что Оно есть Знание а-м Лицем Ѧ-го, а II-е Зн. (Ѧ-е Л.) исходит, потому что Оно есть Знание Ѧ-м Лицем Ѧ-го.

Сколько же знаний у Бога? Есть ли у Него III-е знание? Сколько было неизвестных Ему предметов? Сначала был только один, за первым явился второй, за вторым третий. Из трёх неизвестных Богу предметов 1-й был Он Сам (Ѧ-е Лице), 2-ой – Его Знание Себя (Ѧ-е Лице), 3-й – Его Знание Своего Знания Себя (Ѧ-е Лице).

Познающий, познавая своё I-е Знание, в то же время познаёт и Свое II-е Знание и следовательно имеет три знания.

Каждое ли из трёх Лиц имеет три знания?

Каждое ли из Них знает Себя и двух прочих?

„Никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын“... (Мф.11:27).

О скольких Лицах и о скольких знаниях говорится здесь? Говорится об Отце и Сыне, о Знании Отцом и о знании Сыном

Отца. Отец не есть ничьё знание, а Сын есть Знание Отцом Себя. Знание Отцом Сына есть Дух Святой, а Знание Сыном Отца...¹⁶³⁶ Что такое или кто такой знание Сыном Отца? Есть ли оно лице?

Все Лица в Боге знают Себя и друга-друга.

Отец знает Себя, Сына и Духа,

Сын знает Себя, Отца и Духа и

Дух знает Себя, Сына и Отца.

—11—

Следовательно, каждое Лице имеет три знания.

Но у каждого ли Лица каждое из Его трёх знаний есть также Лице?

Бог, познающий Своё существо есть ѡ-е Лице – Отец.

Знание ѡ-м Лицем ѡ-го есть ѣ-е Лице – Сын.

Знание ѡ-м Лицем ѣ-го есть ѣ-е Лице – Дух.

Знание ѡ-м Лицем ѣ-го не есть 4-е Лице – ().

Или:

Знание Отцом Себя есть Сын (ѣ-е Лице).

Знание Отцом Сына есть Дух (ѣ-е Лице).

Знание Отцом Духа не есть () 4-е Лице.

Из трёх знаний в Отце два суть Лица, а одно не есть Лице.

Из трёх знаний в Сыне и трёх в Духе ни одно не есть Лице.

Почему?

Сын есть Знание Отцом Себя, Дух Святой есть Знание Отцом Сына, а Отец не есть знание кем-либо кого-либо, не есть ничьё знание, не есть знание. Сын есть образ Отца, Дух *есть* образ Сына, а Отец не есть образ кого-либо, не есть ни чей образ, не есть образ.

Как все действия, производимые человеком, производятся и его образом в зеркале, так и все действия, совершаемые Богом (ѡ-м Лицем), совершаются и Его Образом (ѣ-м Лицем).

Если ѡ-е Лице знает Себя, то и ѣ-е знает Себя, но Знание Себя ѡ-м Лицем есть знание приобретённое, а не полученное Им от другого, рождённое Им, а не врождённое Ему, и потому

составляет „Лице“; а знание Себя $\bar{\kappa}$ -м Лицем есть знание не приобретённое, а полученное Им от Другого, не рождённое Им, а врождённое Ему, и потому не составляет „лица“.

Это первый акт познания Богом Своего Существа.

Знание $\bar{\alpha}$ -м Лицем $\bar{\alpha}$ -го есть $\bar{\kappa}$ -е Лице, но не есть Знание $\bar{\alpha}$ -м Лицем $\bar{\kappa}$ -го.

Во время первого акта $\bar{\alpha}$ -е Лице ещё не знает $\bar{\kappa}$ -го Лица, а $\bar{\kappa}$ -е ещё не знает $\bar{\alpha}$ -го.

Как для $\bar{\alpha}$ -го Лица недостаточно знать только Себя, но необходимо знать и $\bar{\kappa}$ -е Лице, так и для $\bar{\kappa}$ -го Лица недостаточно знать только Себя, но необходимо знать и $\bar{\alpha}$ -е Лице.

–12–

Это второй акт познания Богом Своего существа.

Второй акт есть сравнительный и вместе поверочный акт познания.

В первом акте Бог познал Себя (явилось $\bar{\kappa}$ -е Лице), а во втором акте Он ($\bar{\alpha}$ -е Лице) познает Своё Знание Себя ($\bar{\kappa}$ -е Лице), и с этой целью сравнивает Своё Знание Себя ($\bar{\kappa}$ -е Лице) с Самим Собою ($\bar{\alpha}$ -м Лицем).

Сравнение показало, что Знание равно Своему Объекту, Знание Богом Себя равно Ему, $\bar{\kappa}$ -е Лице = $\bar{\alpha}$ -му.

Результат этого сравнения есть II-е Божественное Знание. Так как Бог ничего не может познавать иначе, как только вполне, то это II-е Знание = I-му Знанию.

I-е Знание есть $\bar{\kappa}$ -е Лице, II-е Знание есть $\bar{\alpha}$ -е Лице, а Познавший Себя и Своё Знание Себя или Приобретший эти два Знания есть $\bar{\alpha}$ -е Лице.

Когда $\bar{\alpha}$ -е Лице познавало $\bar{\kappa}$ -е, сравнивая Его с Собою, тогда $\bar{\kappa}$ -е Лице познавало $\bar{\alpha}$ -е, сравнивая Себя с Ним, но Знание $\bar{\alpha}$ -м $\bar{\kappa}$ -го составляет $\bar{\alpha}$ -е Лице, а знание $\bar{\kappa}$ -м $\bar{\alpha}$ -го не составляет никакого

лица, потому что почин II-го Знания принадлежит $\bar{\alpha}$ -му, а не $\bar{\kappa}$ -му Лицу; сравнение $\bar{\kappa}$ -го Лица с $\bar{\alpha}$ -м исходит от $\bar{\alpha}$ и входит во $\bar{\kappa}$ -е. II-е Знание у $\bar{\alpha}$ Лица есть Знание Им $\bar{\kappa}$ -го, а II-е Знание у $\bar{\kappa}$ -го есть знание Им $\bar{\alpha}$ -го Лица.

Это II-е знание изводится $\bar{\alpha}$ -м Лицем из Себя и вводится Им во $\bar{\kappa}$ -е.

Когда $\bar{\alpha}$ -е Лице познавало $\bar{\kappa}$ -е, тогда и через то $\bar{\kappa}$ -е познавало $\bar{\alpha}$ -е, а $\bar{\gamma}$ -е познавало $\bar{\kappa}$ -е и $\bar{\alpha}$ -е.

$\bar{\gamma}$ -е Лице познавало $\bar{\kappa}$ -е и $\bar{\alpha}$ -е Лица оба вместе, потому что II-е Знание состоит в сравнении $\bar{\kappa}$ -го Лица с $\bar{\alpha}$ -м.

Как знания $\bar{\kappa}$ -м Лицем Себя и $\bar{\alpha}$ -го Лица не составляют особых лиц, так и знания $\bar{\gamma}$ -м Лицем $\bar{\kappa}$ -го и $\bar{\alpha}$ -го тоже не составляют особых лиц, потому что эти знания не приобретены Ими Самими, а получены Ими от $\bar{\alpha}$ -го Лица.

В рассматриваемый нами момент познания Богом Своего Существа каждое из трёх Лиц имеет два знания: Отец знает Себя и Сына, Сын знает Себя и Отца, Дух знает Сына и Отца.

Но иметь знание и знать это знание не одно и то же.

Знание $\bar{\alpha}$ -м Лицем $\bar{\kappa}$ -го есть $\bar{\gamma}$ -е Лице, но не есть знание $\bar{\alpha}$ -м Лицем $\bar{\gamma}$ -го.

—13—

Ни $\bar{\alpha}$ -е, ни $\bar{\kappa}$ -е, ни $\bar{\gamma}$ -е ещё не знают $\bar{\gamma}$ -го.

И $\bar{\alpha}$ -му и $\bar{\kappa}$ -му необходимо познать $\bar{\gamma}$ -е, а $\bar{\gamma}$ -му Самого Себя.

Это третий и последний акт познания Богом Своего Существа.

Прежде первого акта не было в Боге ни одного лица.

После первого акта стало в Нём два Лица ($\bar{\alpha}$ -е и $\bar{\kappa}$ -е), и каждое имело только одно знание: знание Себя. После второго акта стало в Нём три Лица и каждое имело два знания: $\bar{\alpha}$ -е

знало Себя и ѿ-е Лице, ѿ-е – Себя и ѿ-е Лице, а ѿ-е – ѿ-е и ѿ-е Лица.

После третьего акта число Лиц осталось то же, но каждое Лице стало иметь три знания.

Приобретший три знания есть ѿ-е Лице (Отец), Его I-е Знание есть ѿ-е Лице (Сын), Его II-е Знание есть ѿ-е Лице (Дух Святой), а Его III-е знание не есть лице.

Четвёртого Лица в Боге нет.

Почему III-е знание не составляет лица? Почему знание ѿ-м Лицем ѿ-го не есть ѿ-е Лице?

I-е знание есть непосредственное, а II-е и III-е не суть непосредственные знания Богом Своего Существа.

III-е и II-е суть знания знаний, а I-е не есть знание знания.

Объект III-го знания есть II-е, объект II-го – I-е, а объект I-го Сам Познающий.

Знание может быть или знанием только существования или же и знанием качества и сущности познанного предмета.

Для того, чтобы II-е знание было знанием не только существования, но и качества I-го знания, т. е. степени его полноты, или совершенства, Познающему необходимо нужно было Своё I-е знание сравнить с Самим Собой (объектом I-го), а нужно ли было Ему Своё II-е знание сравнивать с I-м знанием (объектом II-го) для того, чтобы III-е знание было знанием не только существования, но и качества II-го знания?

Чтобы Познающий мог знать, что Его Самознание = Ему, для этого нужен особый *самостоятельный* акт познания; а для того, чтобы Познающий мог знать, что Его знание Своего Самознания = Его Самознанию, для этого не нужен особый *самостоятельный* акт познания.

Второй акт есть особый и самостоятельный, а третий есть особый, но не самостоятельный акт познания.

–14–

Вот почему II-е Знание составляет ѿ-е Лице, а III-е знание не составляет ѿ-го лица.

II-е знание ничем не отличается от II-го по способу их возникновения: оба они исходят от ѧ-го Лица.

Поэтому ѧ-е Лице, составляемое III-м знанием, лично ничем бы не отличалось от ģ-го Лица, составляемого II-м Знанием.

Если бы в Боге было четыре лица, то в Нём было бы одно ѧ-е, одно ѥ-е и два ģ-их. А если бы могло быть два, то могло быть и более...

Если из двух одинаковых по способу возникновения знаний только одно должно составлять лице, чтобы в одном Существе не было двух лиц, одинаковых по способу получения ими бытия, то которое из двух знаний должно составлять лице: II-е или III-е?

Не II-е вызывается III-м, и III-е – II-м. Следовательно II-е старше III-го. Но главное различие между ними заключается в том, что II-е самостоятельно, а III-е несамостоятельно.

Поэтому не III-е, а II-е знание должно составлять лице.

III-е знание в Боге есть: оно необходимо, а ѧ-го лица в Нём нет: оно излишне.

I-е Знание есть начало¹⁶³⁷, а III-е – конец познания Богом Своего Существа.

У ѧ-го Лица познание начинается познанием Себя, а заканчивается ģ-го Лица, а у ģ-го познание начинается познанием ѥ-го и ѧ-го Лиц, а заканчивается познанием Себя.

Знание ѧ-го Лицем Себя рождено Им из Себя и есть ѥ-е Лице.

Знаниеѧ-м ѥ-го изведено ģ-м Лице.

Знаниеѧ-м ģ-го изведено не есть лице.

Знаниеѥ-м Лицем Себя врождено в Него

Знаниеѥ-м ѧ-го введено ѧ-м Лицем.

Знаниеѥ-м ģ-го введено ѧ-м Лицем.

Знаниеģ-м Лицемѥ-го введено в Него

Знание

Ї-м ѿ-го введено ѿ-м Лицем.
Знаниеч-м Себя введено ѿ-м Лицем.

–15–

Ни одно из трёх знаний во Ё-м и ни одно – в Ї-м Лице не есть лице. Три акта познания Богом Своего Существа совершаются не разновременно, один за другим, и не одновременно, один с другим, а вневременно, или безвременно; но человек так устроен, что может понимать все явления не иначе, как происходящими во времени – или одно с другим (одновременно) или одно после другого (разновременно).

Сказать, что ѿ-го Лица Святой Троицы I-е Знание старше II-го, а II-е старше III-го, не значит сказать, что Отец был прежде Сына, а Сын прежде Духа, хотя „рождение“ и „исхождение“ невольно заставляют человека думать и представлять себе, что Лица Св. Троицы не равны между Собой по времени, – не ровесники: Отец прежде всех, за Ним сначала Сын, а потом и Дух Святой.

О Ё-м Лице говорится: „В начале бе Слово“, а можно ли о Ї-м Лице сказать: В начале бе Дух Святой?

Кроме порядка времени есть много и других порядков. Из двух предметов один может быть старше другого в различных отношениях: по времени, месту, причинности, зависимости, должности и т. п. Из двух равных по времени и одинаковых по сущности предметов, из двух ровесников, сверстников, один может быть старше другого в каком-нибудь другом отношении. Во многих случаях выражение „старше“ значит „выше“, „важнее“, „более“ и т. п. Вообще же „старшинство“ означает какое-нибудь „преимущество“, „превосходство“.

В каком же смысле надо понимать, что у ѿ-го Лица I-е Знание старше II-го, а II-е старше III-го? В том, что II-е зависит от I-го, а III-е от II-го, что I-е есть побудительная причина возникновения II-го, а II-е – побудительная причина возникновения III-го; что I-е есть объект II-го, а II-е – объект III-го.

А если I-е Знание старше II-го, то Сын более Духа, подобно тому, как Отец более Сына.

Следовательно между Лицами Святой Троицы есть иерархия, порядок подчинения.

Святїй Дух подчинён Сыну, а Сын – Отцу.

„Отец Мой больше всех“ – говорит Сын (Ин.10:29).

–16–

Отец посылает Сына, а Сын – Духа Святого. Посылать может только больший меньшего.

„Я от Бога изшёл и пришёл: ибо Я не Сам от Себя пришёл, но Он послал Меня“ (Ин.7:42). „Я сошёл с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца“ (Ин.6:38). „Не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца“ (Ин.5:30). „Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю!!... Я всегда делаю то, что Ему угодно“ (Ин.8:28–29). „Слово же, которое вы слышите, не есть Моё, но пославшего Меня Отца“. (Ин.14:24). „Моё учение не Моё, но пославшего Меня“ (Ин.7:16). „Я говорил не от Себя: но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать, и что говорить ... И так, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец“ (Ин.12:49–50).

„Ещё многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придёт Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам“ (Ин.16:12–13).

От Кого услышит: от Отца или от Сына?

Это видно из непосредственно следующих слов, составляющих продолжение той же речи:

„Он прославит Меня, потому что от Моего возьмёт, и возвестит вам. Всё, что имеет Отец, есть Моё; потому Я сказал, что от Моего возьмёт, и возвестит вам“ (Ин.16:14–15). – „Отец любит Сына, и всё дал в руки Его“ (Ин.3:35). – „Всё предано Мне Отцом Моим...“ (Мф.11:27). – „Когда же придёт Утешитель, которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне“ (Ин.15:26).

„Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас Всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам“

(Ин.14:26).

Кто же посылает Духа Святого: Отец или Сын?

Прежде Иисус Христос сказал, что Отец, а после, – что Он, Сын, посылает.

Но противоречия тут нет: Отец посылает Духа во имя Сына, а Сын посылает Духа от Отца; Отец посылает не в Свое имя, а Сын – не от Себя. Сын посы-

–17–

лает непосредственно, а Отец не непосредственно, а через посредство Сына.

Сын молит Отца послать Духа; Отец сочувствует, Сын посылает.

„И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век, Духа истины“... (Ин.14:16).

Почему Иисус Христос, обещая своим ученикам иного Утешителя, говорит, что будет умолять Отца, чтобы Он, Отец, послал им Духа Святого, а не говорит, что будет умолять Духа Святого, чтобы Он, Дух, пришёл к ним и пребывал с ними во век?

Мог ли Дух, вследствие моления к Нему Сына, прийти к ним по Своей воле, без воли Отца? Мог ли Сын послать им Духа Святого, по Своей воле, без воли Отца? Кого должен был молить Сын о сошествии на Его учеников Духа Святого: Отца или Духа? Почему Отца, а не Духа?

Власть принадлежит одному Отцу. Он Вседержитель и Верховный распорядитель, от Него зависят все и всё.

„Не ваше дело, говорил Иисус Христос своим ученикам, знать времена и сроки, которые *Отец* положил в *Своей* власти“. (Деян.1:7). „О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой *Един*“. (Мф.24:36). – „О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные ни *Сын*, но *только Отец*“. (Мр.13:2).

Численное название Лиц Святой Троицы нельзя изменять по произволу; Отца нельзя называть ни вторым, ни третьим; Сына – ни третьим, ни первым; Духа – ни вторым, ни первым. Нельзя не потому, что так принято издавна и нет надобности изменять принятый, освящённый временем порядок, а потому,

что порядок этот основан на взаимных отношениях Лиц Святой Троицы. Численное название Их могло бы быть изменяемо только в таком случае, если бы Они были совершенно равны между Собой по всему, если бы ничем не отличались друг от друга *лично*, если бы ни одно из Них не было старше, или выше, или более другого. При равноправности Лиц в Божестве, при независимости их друг от друга, было бы *три* бога, а не *один* Бог, была бы *троица*, но не

–18–

было бы *единицы*. Равноправные Лица не были бы Отец, Сын и Святой Дух, а были бы: первый, второй и третий Бог.

Равноправные, независимые друг от друга, Лица в одном Существо, если бы могли быть, то были бы братья между собой.

Если же Бог един, если Он есть Троица-Единица, то между тремя в Нём Лицами не может не быть зависимости, подчинения, чиноначалия.

Между Ними должно быть и есть одно Первенствующее Лице.

Первое Лице и есть Первенствующее Лице, Ему принадлежит первенство и власть.

А кому принадлежит первенство и власть, Тот более всех.

Об этом свидетельствует Сам Сын, говоря: „Отец более Меня“ (Ин.16:28). „Отец Мой... больше всех“. (Ин.10:29).

И ѥ-е и ѧ-е Лице получают бытие от ѧ-го, но получают различным способом: получение бытия ѥ-м Лицем называется „рождением“, а получение бытия ѧ-м Лицем – „исхождением“. Поэтому ѥ-е называется „Сыном“, а ѧ-е – „Духом“. Можно ли ѥ-е назвать „Духом“, а ѧ-е – „Сыном“? А если нельзя, то Они не равны. Они были бы равны между Собой только в таком случае, если бы оба получили бытие одинаковым образом. Но если бы Они оба „исходили“, то было бы два Духа и не было бы ни одного Сына, а если бы оба „рождались“, то было бы два Сына и не было бы ни одного Духа.

Рождение, изведение и творение, или создание, суть три способа даяния бытия. Равны ли они?

„Рождение“ и „исхождение“ суть два разных способа получения бытия. Который из них выше?

Может ли „нерождение“ быть равно „рождению“, „неисхождение“ – „исхождению“, а „рождение“ – „исхождению“?

Из трёх несозданных Лиц Нерождённый и Неисходящий выше и Рождённого и Исходящего, а Рождённый выше Исходящего.

Но это старшинство, превосходство или преимущество одного Лица перед другим, это неравенство или различие

–19–

между Лицами Св. Троицы есть различие только личное, а не существенное.

Отец старше Сына, а Сын старше Духа только по зависимости, обусловливаемой способом получения бытия, а не по времени и не по чему иному.

Во всём прочем Они совершенно равны между Собой.

Равенство, одинаковость и неразличимость между ними ни с чём нельзя сравнить, ни чему нельзя уподобить.

Нет в мире таких предметов, которые бы и по содержанию и по форме, по всему и во всем, что есть в них, были бы так равны, одинаковы и неразличимы, как равны, одинаковы и неразличимы между Собой Лица Святой Троицы.

Иисус Христос называет Себя, то равным, то неравным Отцу. Значит ли это, что в первом случае Он говорит о Себе, как о Сыне Божиим, а во втором – как о Сыне человеческом? Говорить о том, что человек менее Бога не было никакой надобности. Следовательно в обоих случаях Он говорил о Себе, как о Сыне Божиим.

Но противоречия в этом нет.

Все три Лица в Боге и равны и неравны, и раздельны и нераздельны: равны и нераздельны по сущности, а неравны и раздельны по личности.

Равенство и неравенство, раздельность и нераздельность находятся в таком же противоречии между собой, в каком единичность и троичность, единичность Существа и троичность Лиц в Божестве, т. е. не находятся ни в каком противоречии.

Догмат о Святой Троице есть первый, основной и самый важнейший из всех догматов христианства.

Поэтому чрезвычайно удивительно то, что не все христианские Церкви исповедуют его единство, единомысленно и едиными усты. Между ними есть такое разномыслие, которого ни в каком отношении нельзя считать маловажным.

Разномыслие это заключается в учении об исхождении Святого Духа.

По учению Восточной Церкви Дух Святый исходит только от Отца, а по учению Западной – от Отца и Сына.

Два разных несогласных между собой учения не могут быть оба истинными: или оба они неверны или одно из них.

–20–

Которое из двух учений можно назвать истинным: то ли, которое согласно с Священным Писанием и не противоречит соображениям человеческого ума, или то, которое не согласно с Священным Писанием и противоречит соображениям человеческого ума?

Рассмотрим, которое из двух разных учений об исхождении Святого Духа удовлетворяет условиям истинного учения: учение Западной или учение Восточной Церкви.

Если бы Бог не познал Себя, то в Нём не было бы ни одного Лица. Он был бы Существо безличное. Но Бог познал Себя и стало два Лица: „Познавший Себя“ стал ѧ-м Лицем, а „Его Знание Себя“ – ѧ-м Лицем.

Знает Себя ѧ-е Лице, знает Себя и ѧ-е.

У каждого из Них знание Себя неразлучно с бытием; у каждого образ, или способ получения самознания соответственно одинаков с образом или способом получения бытия. Если бытие получают Они различным образом, то и знание Себя – различным же образом.

От кого получило Своё бытие ѧ-е Лице и от кого ѧ-е?

И бытие и знание Себя ѧ-е получило от ѧ-го.

Если бы ѧ-е Лице получило бытие без знания Себя, то в таком случае, чтобы не остаться незнающим Себя, ѧ-е должно

было бы познать Себя точно таким же образом, каким познало Себя $\dot{\mathbf{A}}$ -е.

Что же было бы в таком случае?

Как знание $\dot{\mathbf{A}}$ -м Лицем Себя сделалось $\dot{\mathbf{B}}$ -м Лицем, так знание $\dot{\mathbf{B}}$ -м Лицем Себя сделалось бы $\dot{\mathbf{C}}$ -м Лицем и следовательно отношение ко второму было бы равно отношению второго к первому. В такой троице 1-е Лице было бы отец и дед, 2-е – сын и отец, а 3-е – сын и внук. Такая троица и не могла бы остаться троицей, увеличению числа лиц не могло бы быть конца и если бы знание у каждого из них ограничивалось бы только знанием себя, то из бесчисленного множества отцов ни один не знал бы своего сына, а следовательно и внуков и правнуков...

Но $\dot{\mathbf{B}}$ -е Лице познало Себя не так, как $\dot{\mathbf{A}}$ -е.

Каждое из Них получило знание Себя вместе с бытием, но $\dot{\mathbf{A}}$ -е – от Самого Себя, а $\dot{\mathbf{B}}$ -е – не от Самого Себя. Знание, полученное от Самого Себя (I-е Знание у $\dot{\mathbf{A}}$ -го Лица), как самостоятельное, составляет особое Лице ($\dot{\mathbf{B}}$ -е), а зна-

–21–

ние, полученное не от Самого Себя (1-е знание у $\dot{\mathbf{B}}$ -го Лица), как несамостоятельное, не составляет особого лица.

Одного этого первого акта познания недостаточно, нужен второй: $\dot{\mathbf{A}}$ -му Лицу нужно познать $\dot{\mathbf{B}}$ -е, а $\dot{\mathbf{B}}$ -му – $\dot{\mathbf{A}}$ -е.

Если бы Они познали друг друга независимо друг от друга (отдельно, порознь, одинаковым образом), то сколько в таком случае было бы особых субъектов и особых объектов? Сколько бы получилось особых знаний? Сколько было бы Лиц после такого второго акта познания?

У каждого из первых двух Лиц было бы по два знания, из которых I-я получены Ими разными способами, а II-я – одинаковым способом.

У $\dot{\mathbf{A}}$ -го Лица каждое из двух Его Знаний составляло бы особое Лице, а у $\dot{\mathbf{B}}$ -го не каждое, а только одно II-е.

След. в Боге было бы не три, а четыре лица. Это была бы четверица, а не Троица.

У ѧ-го Лица Его I-е Знание рождено Им, а у ѣ-го Лица Его I-е знание не рождено Им, но врождено Ему.

У ѧ-го лица его II-е Знание изведено Им, а у ѣ-го Лица Его II-е знание... Им (?)

Как нужно сказать? Можно ли сказать „изведено“?

У ѧ-го лица его II-е Знание есть знание Им ѣ-го Лица, а ѣ-е Лице есть знание ѧ-м Лицем Самого Себя.

У ѣ-го Лица Его II-е знание есть знание Им ѧ-го Лица, а ѧ-е Лице не есть знание ѣ-м Лицем Самого Себя.

ѧ-е Лице не есть знание кем-либо кого-либо, не есть знание. Оно есть Познавший Себя Бог.

Поэтому способ познания II-м Лицем ѣ-го не может быть одинаков с способом познания ѣ-м Лицем ѧ-го. А два неодинаковых способа познания нельзя называть одинаково.

Нельзя называть их оба „изведением“.

Если о Знании ѧ-м Лицем ѣ-го можно и должно говорить, что Оно исходит от ѧ-го, то о знании ѣ-м Лицем ѧ-го не можно и не должно говорить, что оно исходит от ѣ-го.

Если Знание ѧ-м Лицем ѣ-го есть „Дух“, то знание ѣ-м Лицем ѧ-го не есть „Дух“.

Если один субъект сообщает другому своё знание, приобретённое им, то в этом случае нет двух особых

—22—

знаний, а есть только одно общее знание, если же два субъекта приобретают одинаковое знание независимо друг от друга, то в этом случае нет одного общего знания, а есть два особых одинаково полученных знания.

Если из двух знаний, одинаково полученных двумя субъектами, одно составляет вещь или лице, то и другое также составляет такую же вещь или такое же лице.

Два особых знания не могут составлять одного лица или одной вещи.

Два особых отдельных знания, принадлежащих двум субъектам, не могут составлять одного лица или одной вещи.

Если бы $\dot{\alpha}$ -е и $\dot{\kappa}$ -е Лица познали друг друга отдельно, независимо друг от друга¹⁶³⁸, то в таком случае два знания, отдельно приобретённые Ими, составили бы два отдельных лица ($\dot{\gamma}$ -е и $\dot{\alpha}$ -е), а не одно ($\dot{\gamma}$).

Но допустим немыслимое: допустим, что эти два знания составили не два, а одно лице. Чем бы отличалось это лице от двух первых?

О нём можно было бы сказать, что оно есть $\dot{\gamma}$ -е Лице, *получающее* своё бытие от $\dot{\alpha}$ -го и $\dot{\kappa}$ -го, но отнюдь нельзя было бы сказать, что оно есть $\dot{\gamma}$ -е Лице, *исходящее* от $\dot{\alpha}$ -го и $\dot{\kappa}$ -го (Дух Святой, исходящий от Отца и Сына).

Если даяние бытия $\dot{\gamma}$ -му Лицу $\dot{\alpha}$ -м можно назвать „изведением“, то даяние бытия $\dot{\gamma}$ -му Лицу $\dot{\kappa}$ -м уже нельзя назвать „изведением“, а необходимо назвать как-нибудь иначе.

Если получение бытия $\dot{\gamma}$ -м Лицем от $\dot{\alpha}$ -го можно назвать „исхождением“, то получение бытия $\dot{\gamma}$ -м Лицем от $\dot{\kappa}$ -го уже нельзя назвать „исхождением“, а необходимо назвать как-нибудь иначе.

Для двух разных действий и явлений, для двух разных даяний и получений бытия требуются и разные названия.

Выражать одним словом два даяния бытия $\dot{\gamma}$ -м Лицем от $\dot{\alpha}$ -го и $\dot{\kappa}$ -го было бы необходимо только в таком случае, если бы $\dot{\alpha}$ -е и $\dot{\kappa}$ -е Лица были не Отец и Сын, а братья, или если бы $\dot{\alpha}$ -е Лице было самознанием $\dot{\kappa}$ -го, а $\dot{\kappa}$ -е—

—23—

самознанием $\dot{\alpha}$ -го, т. е. если бы оба Они были самознаниями друг друга.

Неверность учения Западной Церкви о Святом Духе заключается не в том, что получение бытия ҃-м Лицем от ҃-го и ҃-го выражается одним и тем же словом: „исходит“, а в том, что одно Лице получает бытие от двух Лиц. С уничтожением этой первостепенной ошибки само собой уничтожится и та второстепенная.

Учение Западной Церкви об исхождении Святого Духа оказалось несостоятельным при предположении, что ҃-е и ҃-е Лица познавали друг друга отдельно, но не окажется ли оно совершенно истинным при предположении, что ҃-е и ҃-е Лица познавали друг друга не отдельно, не порознь, а вместе, сообща.

Рассмотрим и это предположение.

Если два лица вместе, совокупной деятельностью приобрели одно знание, то какое участие принимало каждое из Них в составлении, или произведении его: – равное или не равное? Если равное, то каждое ли Лице произвело целое знание или только половину? В чём или из чего состоит половина знания?

Вопросы эти нелепы, но они неизбежны при предположении, что II-е знание приобретается обоими Лицами вместе, что Дух Святый исходит от Отца и Сына.

Дух Святый есть Знание Отцом Своего Сына (произведённое Отцом через сравнение Сына с Собой), а Сын есть Знание Отцом Самого Себя.

Отец, сравнивая Сына с Собой, как бы проверял Своё Самознание, хотел знать: вполне ли и истинно Он знает Себя.

Если и Сын принимал деятельное участие в этом сравнении, то в чём могло состоять его участие?

Сын, сравнивая Себя с Отцом, как бы проверял Отцово Самознание, хотел знать, вполне ли и истинно знает Себя Отец.

Согласно ли это с отношением Сына к Отцу?

Знающий проверял Знание, а Знание проверяло Знающего.

Соединение действий двух лиц или двух сил для произведения одного предмета или для достижения одного

–24–

результата необходимо только в таком случае, если отдельное действие одного лица или одной силы недостаточно для произведения этого предмета, для достижения этого результата. Если же два лица, из которых каждое, одно, без содействия другого, может произвести требуемый предмет, хотя и произвести его не отдельно друг от друга, а оба вместе, хотя и в равной мере участвовать в его произведении, то необходимо, чтобы каждое из них произвело только половину этого предмета; потому что если бы каждое из них произвело целый предмет, то во 1-х, было бы два предмета, а во 2-х – было бы не одно совокупное действие, а два отдельных действия двух лиц.

Могло ли ̑-е Лице без содействия ̒-го, а ̒-е без содействия ̑-го произвести ̒-е Лице?

̒-е Лице есть II-е Божественное Знание, состоящее в том, что первые два лица равны между Собой.

Если это знание приобреталось обоими Лицами вместе, то ни одно из Них не приобрело его всего вполне. Ни одно из Них не познало всех свойств другого: ̑-е во ̒-м, а ̒-е в ̑-м познавали не одни и те же свойства. Например:

Если ̑-е сравнивало могущество ̒-го Лица с Своим могуществом, то ̒-е уже не сравнивало могущество ̑-го Лица с своим могуществом.

Если ̒-е сравнивало благость ̑-го с Своей благостью, то ̑-е уже не сравнило благость ̒-го с Своей благостью.

̑-е приобрело знание о могуществе ̒-го, а ̒-е – о благости ̑-го, но ̑-е не приобрело знания о благости ̒-го, а ̒-е – о могуществе ̑-го.

Что было бы, если бы каждое из этих двух Лиц имело только половинное знание другого?

Ни Отец Сына, ни Сын Отца не знали бы вполне. Сын не сказал бы: „*Вся Мне предана суть Отцем Моим*: и никто же

знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же еще волит Сын открыть“.

Приобретение полузнаний такими двумя Лицами, из которых каждое есть Бог, просто не мыслимо.

Но допустим, что такова была Их воля: Они приобрели два разных полузнания, соединили их в одно знание, которое и составило ҃-е Лице.

–25–

Ни одно из трёх Лиц не знало бы вполне ни одного из двух прочих, каждое обладало бы только половинным знанием. Согласно ли это с идеей о Боге, с идеей о Его всеведении?

Могли ли первые два Лица, при *совокупном* познании Ими друг друга, познать друг друга *вполне*? Если могли, то сколько было бы полных II-х знаний? Знаний было бы два, а сколько было бы лиц? Могло ли которое-нибудь из этих двух полных II-х знаний составить лице? Которое могло и которое не могло? Если одно могло, то и другое могло: если одно не могло, то и другое не могло. Почему? Потому, что оба эти знания приобретены и след. ничем не отличаются одно от другого. В первом случае в Боге было бы четыре лица, а во втором – два. А в каком случае в нём было бы три Лица? Что должны бы сделать первые два Лица с двумя полными своими знаниями друг друга, чтобы эти два знания составили не два Лица (҃-е и ҃), а одно (҃-е)? Уничтожить одно из двух II-х знаний? Но тогда ҃-е Лице, сделавшееся из оставшегося II-го знания, своим бытием одолжено было бы только одному из первых двух Лиц (как учит Восточная Церковь), а не обоим Им вместе (как учит Западная). Что же сделали первые два лица для того, чтобы ҃-е Лице получило Своё бытие не от одного из Них, а от обоих? Едва ли кто решится сказать, что с этой целью каждое из первых двух Лиц своё II-е знание разделило пополам....

Учение Восточной Церкви объясняется очень легко и просто, а учение Западной необъяснимо, и понятно почему: истина – свет, а ложь – тьма.

Если бы II-е знание у первых двух Лиц было приобретено Ими обоими отдельно друг от друга, то в Боге было бы четыре

Лица.

Если бы II знание у первых двух Лиц было приобретено Ими обоими не отдельно друг от друга, то в Боге было бы или два или четыре лица.

А если бы II-е знание у первых двух Лиц было приобретено не обоими Ими, а только одним из Них, то в Боге было бы три Лица.

Если же в Боге три Лица, то из этого следует, что

—26—

II-е знание, составляющее ҃-е Лице, было приобретено только одним из первых Лиц.

А которым именно: ҃-м или в-м?

Одно из Них должно было приобрести и дать, а другое получить и усвоить.

Кому приличнее, пристойнее, свойственное приобрести или произвести это знание: Родившему или Рождённому?

Кому от Кого приличнее, пристойнее, свойственное получить: Отцу от Сына или Сыну от Отца?

Приобрести II-е знание должен был Тот, Кто приобрёл и I-е.

Дать II-е знание должен был Тот, Кто дал и I-е, и получить II-е знание должен был Тот, Кто получил и I-е.

В Божестве Кто Кому даёт бытие, Тот Тому даёт и знание; Кто от Кого получает бытие, Тот от Того получает и знание.

Приобретённое знание составляет Лице, а полученное знание не составляет лица.

Это значит, что у Кого Знание приобретено Им Самим, ни кем другим не дано Ему, ни от кого другого не получено Им, у Того Оно составляет Лице; а у Кого знание получено Им от Другого, дано Ему Другим, не приобретено Им Самим, у Того оно не составляет лица.

Учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына и при втором предположении оказалось так же несостоятельным, как и при первом. Иначе и быть не может, потому что оно не имеет основания в Откровении Божественном. В Священном Писании нигде не говорится об исхождении Духа Святого от Сына,

говорится о „послании Его Сыном“, а не об „исхождении Его от Сына“.

Почему Иисус Христос не сказал: „Когда же придёт Утешитель, которого Я пошлю“ без дополнения: „от Кого“? Почему сказал: „которого Я пошлю от Отца“, но не сказал: „которого Я пошлю от Отца и от Себя“? Почему вслед за тем Он сказал: „Дух истины, который от Отца исходит“, а не сказал: „Дух истины, который исходит от Отца и от Меня?“ Здесь не только кстати, но и безусловно необходимо было прибавить: „и от Меня“, для того, чтобы все знали, и никто не сомневался бы, что Дух Святой исходит не от одного Отца, но от Отца и Сына вместе.

–27–

Это тем более было необходимо, что для человеческого ума решительно непостижимо, каким образом Дух Святой может иметь два начала, два источника, два исхождения.

Учение об изведении Духа Святого Отцом и Сыном, о равном даянии бытия одному Лицу двумя Лицами, есть плод недоразумения.

Отец изводит Духа и Сын изводит Духа, но Отец – от Себя, а Сын – не от Себя, а от Отца. Отец изводит активно, а Сын – пассивно.

Отец есть причина Духа и Сын есть причина Духа, но причины не равные.

Сын есть причина Духа только в том смысле, что бытие Духа обуславливается бытием Сына. Рождение Сына вызывает исхождение Духа.

Как бытие Сына, так и бытие Духа имеют две причины: активную и пассивную. Активная – субъект, а пассивная – объект.

В получении бытия Сыном эти две причины суть один и тот же предмет: Отец. В этом случае Отец есть и субъект, и объект: ѿ-е Лице познает ѿ-е. Рождается Сын, ѿ-е Лице.

А в получении бытия Духом эти две причины суть два особых предмета: Отец и Сын. В этом случае Отец – субъект, а Сын – объект: ѿ-е Лице познаёт ѿ-е. Исходит Дух, ѿ-е Лице.

Ѓ-е Лице исходит от Ё-го проходит через Ѓ-е, проходит как бы сквозь Него, пронизает Его.

Если проходит сквозь, то значит входит и выходит: исходит из Ё-го, входит в Ѓ-е, проходит через Ѓ-е, выходит из Ѓ-го и входит опять (возвращается) в Ё-е.

Так это и должно быть: Ѓ-е Лице есть Знание Ё-м Лицем Ѓ-го, состоящее в сравнении Ѓ-го с Ё-м, а для сравнения двух предметов необходимо вникнуть в каждый, проникнуть каждый из них.

При этом припомним выражения: „видеть насквозь“, „проницательный взгляд“, „проницательный ум“ и т. п.

„Дух всё пронизает, и глубины Божии“. (1Кор.2:10).

Дух исходит и от Сына, но как? Дух, исходящий от Сына, не есть Дух, исходящий от Отца и Сына, но

–28–

есть Дух, изшедший от Отца, вошедший в Сына и прошедший через (или сквозь) Него (*ἐκπορεύεται διὰ Ὑωῦ*).

Сказать: „Дух Святой исходит от (из) Отца, входит в Сына, проходит через Сына и (после прохождения через Него) выходит, или исходит от (из) Сына“ и сказать: „Дух Святой исходит от (из) Отца и Сына“ – это не всё равно.

Из первого выражения следует, что Дух получает Своё бытие только от Отца, а из второго – от Отца и Сына вместе.

Последнее учение ни на чём не основано и ни с чем не сообразно.

О Духе Святом говорится ещё, что Он исходит от Отца и почит в Сыне. Значит ли это, что Дух, войдя в Сына, остаётся в Нём и, след., не выходит из Него?

Дух Святой и проходит через Сына и пребывает в Нём, и движется и покоится. В этом нет никакого противоречия.

„Дух, идеже хочет, дышит, и глас его слышиши, но не веши, откуда приходит, и камо идет: тако есть всяк человек, рожденный от Духа“ (Ин.3:8).

В молитве ко Святому Духу, призывая Его, мы говорим: „Иже везде сый и вся исполняяй“, а прося Его, говорим: „прииди

и вселися в ны“.

Выражение: „почиет“ означает достижение конечной цели. Вхождение Духа в Сына и было целью исхождения Духа от Отца. Исхождение есть начало, а вхождение – конец второго акта Божественного познания, познания Отцом Сына.

Кроме того „почивание“ означает ещё и то, что Дух Святой находится и в Отце и в Сыне, не в одном Отце, но и в Сыне.

Во Святой Троице каждое Лице находится в каждом из двух прочих.

Сын и Дух в Отце, Отец и Дух в Сыне, Отец и Сын в Духе.

„Верьте Мне“, говорит Сын, „что Я в Отце и Отец во Мне“.

Он не прибавил: Я и в Духе и Дух во Мне, потому только, что это иже само собой разумеется, и притом Филипп просил показать им Отца, не упоминая о Духе.

–29–

Само собой разумеется и то, что эти слова, сказанные Сыном о Себе, могут быть применительно сказаны и Отцом и Духом каждым о Себе.

Но если бы ѧ-му Лицу нужно было сказать о Своем нахождении в ї-м и во ѥ-м, не употребляя численного означения Лиц, то как Оно должно бы сказать? Дух может сказать о Себе: (Я в ѧ-м Лице и ѧ-е Лице во Мне), (Я во ѥ-м Лице и ѥ-е во Мне); но не может сказать: (Я во Отце и Отец во Мне), (Я в Сыне и Сын во Мне).

ѧ-е Лице называется „Отцом“ относительно ѥ-го, ѥ-е – „Сыном“ относительно ѧ-го, а как называется: ѧ-е относительно ї-го и ї-е относительно ѧ-го (ѥ-е относительно ї-го и ї-е относительно ѥ-го)?

ї-е Лице есть Знание ѧ-м ѥ-го, Отцом Сына.

Знание субъектом такого объекта, который не есть субъект, и знание тем же субъектом такого объекта, который есть также субъект, различны по способу их приобретения. Различие между способами познания одним и тем же субъектом двух объектов зависит не столько от различия между объектами, сколько от

различия между субъектом и объектом. Себя познаёт человек не так, как познаёт других людей; других людей – не так, как – животных; животных – не так, как – растения; растения – не так, как – минералы. Разность между способом познания себя и способами познания всего прочего увеличивается с увеличением разности между познающим и познаваемым.

Способ познания одним человеком другого человека Клиффорд назвал „эджективным“, для отличия этого способа от всех других способов, т. е. способов познания всего прочего.

„Мы понимаем внутреннюю жизнь наших близких, говорит Риль, почти непосредственно... – Истинное, например, участие мы по этой непосредственности различаем от притворного. Мы страдаем внутри другого существа, перестающего через то быть для нас чуждым. Мне трудно поверить, чтобы младенец должен был целым рядом опытов и на основании аналогического заключения изучить смысл любовной материнской улыбки“¹⁶³⁹.

–30–

Говоря о способе, каким мы познали себя, о способе, каким мы познаём других людей, своих близких, – свою и чужую душу – Риль находит очень удачным термин „ejectiv“¹⁶⁴⁰ (самовыбрасывание, перемёт себя в другого), введённый Клиффордом для выражения познания человеком человека.

Значит есть три способа познания: субъективный, эджективный и объективный.

Замечательно, что подобный же термин употребляет и св. Григорий Богослов, говоря об отношении ῑ-го Лица к ῑ-му по отношению Их к ῑ-му, или об исхождении Святого Духа от Отца через Сына.

Этот вселенский великий учитель Церкви для названия ῑ-го Лица относительно ῑ-го принял слово „Προβολευσ“, а для названия ῑ-го Лица относительно ῑ-го слово „Προβλημα“.

Оба эти слова он употребляет в их основном коренном значении. Первое из них имеет ещё и другое значение: „производящий“, „производитель“, а второе не имеет такого значения: оно никогда, ни в каком случае, не значит:

„произведение“, „продукт“ и т. п. Основное значение этих двух слов вытекает из основного значения гл. „*προβαλλω*“, с которым они имеют один корень: *βαλλω* = *jaseo* = бросаю, мечу, кидаю,... а *προβαλλω* сходно с гл. *ejicio*¹⁶⁴¹.

Если Дух Святой есть знание Отцом Сына, то назвать Духа Святого словом *Πρόβλημα*, значит назвать так знание Отцом Сына.

При познании Отцом Сына:

Отец есть субъект, Познающий, *Προβολίυς*, Проникающий Сын, есть эджект Познаваемый Проницаемый, Дух есть эджективное знание *Πρόβλημα*, Проникновение.

А что Сын и Дух суть два Знания, принадлежащие Отцу, Самосущему Началу и Источнику Их, – это подтверждается тем, что почти все названия, усвояемые Сыну и Духу в Божественном Откровении относятся к сфере познания.

–31–

Сын называется „Словом“, „Мыслью“ (*Λόγος*), Божией Премудростью, Божией Силой. А главной силой разумных существ считается „знание“. Знание – сила.

Дух Святой называется Духом истины. Дух вся испытует и глубины Божия.

Сын называет Себя „Светом“.

Слово *Λόγος* входит в состав названий почти всех наук и в этом случае значит „ведение“ „знание“.

Ариане, отвергая догмат о Святой Троице, говорили: Если *ἑ-е* Лице также вечно, как и *ἁ-е*, то эти два Лица не Сын и Отец, а братья между Собой.

В доказательство правильности своего учения и в опровержение церковного учения о предвечном рождении Сына Божия, они ставили такой вопрос.

Какого по бытию Сына родил Бог: такого ли, который уже существовал, или такого, который ещё не существовал¹⁶⁴².

Если им ответят: „который уже существовал“, то этот ответ они назовут ни с чем не сообразною бессмыслицей, глупостью, неловкостью, потому что существующему не нужно рождение.

Если же им ответят: „который ещё не существовал“, то такой ответ они назовут правильным.

Они надеялись получить от православных именно этот второй ответ, чтобы сказать им с торжеством: след. мы правы, утверждая, что Сын Божий имеет начало бытия, что он не рождён, а сотворён (хотя из того, что какое-нибудь Лице не всегда существовало, что оно имеет начало бы-

–32–

тия, вовсе не следует, что оно сотворено, а не рождено, и как сотворённый бог ниже сотворившего Бога),

На их хитрый, но бессмысленный, невежественный вопрос можно было бы ответить вопросами:

I. Что такое время? Знают ли они это? Действительно ли оно существует? и если существует, то всегда ли существовало и всегда ли будет существовать? Если оно есть, то создано или не создано оно? Было ли оно до начала мира и будет ли после кончины его? Что такое вечность? Чем отличается время от вечности? Можно ли сказать, что вечность есть безначальное и бесконечное время? что время – часть вечности? если вечность есть время, то такое время, в котором нет ни прошедшего, ни будущего, а есть одно настоящее; такое время, в котором настоящее никогда не было будущим и никогда не будет бывшим. Вечность не есть время. Время создано. У него было начало, будет и конец. Придёт время, которое будет последним, после которого „времени уже не будет?“ – „И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, ... что времени уже не будет“ (Откр.10:5–6).

II. Может ли Бог сотворить Бога?

Из отрицательного ответа на этот вопрос некоторые наивные мудрецы выводят заключение, что Бог не всемогущ.

Нужен ли положительный ответ на этот вопрос для доказательства, что Бог всемогущ?

Но подобных софизмов придумано и легко придумать великое множество, лишь стало бы охоты.

„Кого можно назвать всемогущим?“ спрашивают софисты и сами же отвечают: „Всемогущим можно назвать такое существо, которое может делать всё без исключения, для которого нет ничего невозможного“.

„А таков ли Бог? Всё ли может делать Он? Может ли Он сделать то-то и то-то? Не может? След. Он не всемогущ“. Напр. „может ли Бог сделать, чтобы 2×2 было не 4, а какое-нибудь другое число, большее или меньшее 4?“ (Кто поймёт суть этого вопроса, тот может составить сотни и тысячи подобных фокусных вопросов не о числах только, но о всякого рода предметах). „Бог,

—33—

говорят они, не может дать мне 2 раза по 2 рубля так, чтобы я получил от Него 3 рубля. Значит, они требуют, чтобы Бог дал им такое число 4, которое было бы не 4, а 3, т. е. было бы не самим собой, не таким, каким оно есть, и каким должно быть. Если Бог, творя корову, сотворил корову, а не муху, не репу и не булыжник, если Он может сотворить только такую корову, которая есть корова, но не может сотворить такой коровы, которая не есть корова, то что из этого следует? Всемогущ или не всемогущ Бог? В доказательство невсеомощества Божия указывают ещё на то, что Бог не может грешить, не может ошибаться, делать зла, и т. п. Всё это пустая игра в слова: „может“ и „не может“, не стоящая внимания.

Но не будет лишним предложить им следующие вопросы:

Может ли Бог сделать Себя не всемогущим, если Он всемогущ?

Что следует из того, если не может, и что следует из того, если может?

В каком отношении к всемогуществу находятся в этом вопросе слова: „может“ и „не может“?

Может ли Бог уничтожить Себя, если Он всемогущ?

Что следует из того, если не может, и что следует из того, если может?

Уничтожено может быть только то, что непрочное, слабо, бессильно...

Кто может быть уничтожен, тот несовершен (имеет несовершенное бытие), а кто несовершен, тот и невсеомгущ.

Может ли Бог изменить Себя? изменить свои совершенства: или увеличить или уменьшить их? — Не может, потому что имеет

абсолютно полное, окончательное совершенство: если бы мог, то не был бы совершен.

Из всех софизмов о всемогуществе Божиим заслуживает внимания только один:

Может ли Бог сотворить Бога? Если не может, то Он не всемогущ.

Гностики утверждали, что Бог не только может, но и действительно сотворил множество богов, различных по степени их совершенства.

—34—

Точно также учили и ариане. Арий только уменьшил число этих богов.

Но никто из них не допускал, чтобы и самый высший из сотворённых богов мог быть = Сотворившему его Богу.

След. ошибка их в этом случае состояла только в том, что они называли Богом то, чего нельзя называть Богом.

Существо, не имеющее абсолютно полного совершенства, не есть Бог.

Одно уже то, что оно создано, уменьшает его величие.

С идеей о Боге никак не вяжется понятие о его созданности, тварности.

Этот Бог создан, он тварь, он не один, их много, каждый из них может сотворить других... С увеличением числа отдельных богов уменьшалось бы и наше благоговение перед ними.

Созданный Бог не может возбуждать в нас такого благоговения, какое возбуждает Несозданный.

Созданный Бог – не Бог.

Может ли Бог создать Бога, большего Себя?

На этот вопрос нельзя отвечать так: если не может создать равного Себе, то ещё менее может, или ещё более не может создать большего Себя.

Сказать, что Бог не может создать Бога значит уже сказать, что Бог не может создать никакого Бога: ни равного Себе, ни меньшего, ни большего Себя.

Бог, меньший Бога, не есть Бог, а Бог, больший Бога, невозможен, немыслим.

Если бы Бог создал Бога, большего Себя, то ни один из Них не был бы Богом: создавший – потому, что он меньше созданного, а созданный – потому, что он создан.

Этот созданный Бог мог бы в свою очередь больший создать Бога, большего себя, и т. д. без конца.

Если есть абсолютно полное совершенство, то возможно ли другое большее совершенство, – такое совершенство, которое было бы полнее абсолютно полного совершенства?

Бог потому и не может создать Бога, что Сам не создан, что Бог не может быть создан.

Что же следует из этого?

Если Бог не может создать Бога, то следует ли из этого, что Он не всемогущ?

–35–

Если Бог не может создать Бога, то следует ли из этого, что Бог не может дать бытие Богу, дать бытие такому Лицу, которое было бы равно Ему, которое было бы также Бог?

Создание, если творение не есть единственный способ даяния бытия и жизни; есть и другие способы, напр., „рождение“.

Может ли Бог родить Бога?

Вопрос этот предлагать и отвечать на него отрицательно могут только те люди, которые имеют уже очень узкое, очень ограниченное частное понятие о „рождении“. А таковы именно и были ариане.

Ставя свой вопрос: „какого Сына родил Бог“, они забыли, что Рождённое Богом Лице называется не только „Сыном“, но и „Словом“ и „Мыслью“.

Им бы следовало прежде побольше обратить внимания на это имя, поглубже вникнуть в него и спросить: почему Сын Божий называется „Словом“? В каком смысле Он называется так? Что выражает это имя?

Тогда они поняли бы, что спрашивать: „может ли Бог родить Сына? когда Он родил?“ значит спрашивать: „может ли Бог мыслить? когда Он начал мыслить?“

Бог не может создать Бога – раба, но может родить Сына – Бога.

Сын Бога не может не быть Богом.

Если же Сын Божий есть Мысль Божия, то понятным становится и пребывание Сына в Отце, Мысли в Мыслящем.

Если же Мысль равна Мыслящему, то понятными становятся не только пребывание Сына в Отце, но и пребывание Отца в Сыне, – нахождение Мысли в Мыслящем и Мыслящего в Мысли.

Современным же арианам (отвергающим догмат о Святой Троице) можно предложить следующие вопросы:

Знает ли Себя Бог? Вполне ли Он знает Себя?

Что такое полное знание Богом Себя? Может ли оно не быть Богом? Можно ли этот акт Божественного самопознания назвать „рождением“, подобно тому, как мы появление мыслей в нашем уме называем их „рождением“, говорим, что они рождаются в нас? Можно ли

–36–

Познавшего Себя Бога называть „Отцом“, а Его Знание Себя – Его „Сыном“?

Когда Бог рождал Сына? Родил, когда стал знать, а стал знать, когда стал быть. Прежде всех век, когда ещё не было времени, Он уже был, Он уже знал Себя, у Него уже был Сын, Он уже был Отец. Бог вечен и вечно Его Знание Себя, вечна Его Мысль о Себе, вечно Его Слово. Вечен Отец, вечен и Сын.

Равен ли Сын Отцу? Может ли Сын быть не равен Отцу?

Если бы Сын не был = Отцу, то это значило бы, что Знание Богом Себя не равно своему объекту, что Бог не знает Себя вполне, и след. Он не всеведущ, а если не всеведущ, то и не всемогущ.

Если же Бог всеведущ, то Его Знание Самого Себя не может не быть равно Ему, и след. Сын не может не быть равен Отцу.

Кто умаляет Сына, тот умаляет и Отца.

„Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его“ (Ин.5:23).

Сын есть Мысль (Λόγος) Бога о Себе, а Мысль Бога о Боге есть Бог.

Для объяснения отношения Сына к Отцу оо. Церкви (Ориген) употребляли сравнение: Отца уподобляли уму, а Сына – мысли!

Какое понятие о Сыне получается из этого уподобления? Мыслей неисчислимо множество, а потому неизбежен вопрос: если Сын есть мысль, то какая мысль? Мысль о ком или о чём? Всякая мысль есть мысль о каком-нибудь предмете, беспредметных мыслей нет. Возможно ли допустить, что Сын не есть определённая, а есть неопределённая мысль – мысль вообще?

В начале была Мысль (вообще) и Мысль (вообще) была у Бога, и Мысль (вообще) была Бог.

В начале было Слово (вообще) и Слово (вообще) было у Бога, и Слово (вообще) было Бог.

Каким образом „слово или мысль вообще“ может быть Богом?

Что такое „мысль вообще“ и „слово вообще“?

Мысль о мысли не есть мысль вообще, и слово о слове не есть слово вообще.

–37–

„Мысль вообще“ есть мысль ни о чём, и „слово вообще“ есть слово ни о чём.

Возможно ли, чтобы то Слово, о котором говорится, что Оно было в начале, что Оно было у Бога, что Оно было Бог, чтобы такое Слово было слово ни о чём?

Вероятнее предположить, что оо. Церкви (Ориген) уподобляли Сына не мысли о ни чём, а мысли обо всём, – Мысли, обнимающей Собою Всё.

А что такое было это „Всё“, при предвечном рождении Сына прежде сложения мира?

Это „Всё“, что было тогда, было Бог, Бог, становящийся Отцом.

Итак, Сын есть Мысль Отца о Себе, Мысль Бога о Боге, а Мысль Бога о Боге есть Бог и ни чем, и ни кем иным быть не может.

И ни какая иная мысль Бога, кроме Мысли о Боге, не может быть Богом.

Отец – Ум, Сын – Мысль (Слово, Знание, Представление). Ум устремил Своё внимание на Себя, обнял Себя Своей Мыслью, выразил её Словом, ... родилось Слово, равное Уму. Ум, родивший Слово, стал Отцом Слова, а слово, рождённое Умом, стало Сыном Ума.

Бог устремляет Своё внимание на Себя, когда кроме Него, никого и ничего не было, обнимает Себя Своей Мыслью, постигает, познаёт Себя... Рождается всеобъемлющая Мысль, составляющая полное Знание Бога... Познавший Себя становится Отцом, ѧ-м Лицем, а Его Знание Себя – Сыном, ѧ-м Лицем.

Когда в уме человека является мысль о чём-нибудь, тогда в нём вместе с ней является и другая мысль: мысль об этой мысли. Первая мысль возбуждается предметом, а вторая – первой. Первая мысль есть знание данного предмета, а вторая – знание приобретённого знания (знание первой мысли). Это второе знание называется „со-знанием“, потому что второе сопровождает первое, второе вызывается первым, является с ним или вслед за ним.

А познание человеческое есть образ и подобие познания Божеского.

И в Боге первая рождённая Им Мысль о Себе (Его знание Себя) сопровождается второй изведённой Им Мыслью

–38–

о первой Мысли (Знанием Своего Самознания, Самознанием, или Самосознанием).

Через такое познание, в Боге стало три Лица, Бог стал Троица – Единица.

Познание Себя, Родивший I-ю и Изведший II-ю Мысль, есть ѧ-е Лице.

I-я Мысль Познавшего (рождённая Им), Его I-е Знание, Знание Себя, Его Сомознание есть ѧ-е Лице. II-я Мысль Познавшего (изведённая Им), Его II-е Знание, Знание Своего Знания Себя, Знание Своего Самознания, Самосознание (Сосамознание) есть ѧ-е Лице.

Соответственные названия Лиц Св. Троицы:

ⲁ-е Лице – Ум Отец *Προβολεύς*

Ⲃ-е – Слово, Мысль Сын

Ⲅ-е – Дух ()¹⁶⁴³ *Πρόβλημα*

Мы смело можем предположить существование, (в известной мере), некоторой аналогии между познанием человеческим и познанием Божеским, потому что человек создан по образу и подобию Божию.

Эта аналогия облегчает нам понимание догмата о Святой Троице.

Возблагодарим же Триединого Бога, что он создал нас по образу и подобию Своему и даровал нам через то возможность находить в самих себе основание для укрепления нашей веры в непостижимое таинство Святой Троицы.

* * *

Слава святей и единосущней и животворящей и нераздельней Троице!

Слава

Отцу и Сыну и Святому Духу.

Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся:

Сыну во Отце со Святым Духом;

Отец бо бездетно роди Сына, соприисносущна и

–39–

сопрестольна, и Дух Святый бе во Отце, с Сыном прославляем.

Едина Сила, Едино Существо, Едино Божество,

Ему же поклоняющиеся вси глаголем:

Святый Боже, вся содеявый Сыном, содейством Святого Духа!

Святый Крепкий, Имже Отца познахом и Дух Святый прииде в мир!

Святый Бессмертный, утешительный Душе, От Отца исходяй и в Сыне почиваяй!

Троице Святая,

слава Тебе!

16 декабря 1892 года.

Глаголев С.С. [Ислам:] Секты ислама, возникшие в новое время // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 9. С. 40–80 (3-я пагин.). (Окончание.)

—40—

В первое столетие своего существования ислам наиболее быстро и успешно распространялся к западу от пункта своего первоначального возникновения. Весь север Африки от Аравийского залива до Атлантического океана воспринял проповедь Корана. Знамя ислама поднялось к северу. Мусульманское владычество утвердилось в Испании, перешло Пиренеи. Но здесь ровно через сто лет после смерти Магомета завоевательное движение ислама было остановлено мечом Карла Мартелла. Далее оно не двинулось. Ислам здесь проповедовался мечом, и мечом была остановлена его проповедь. Совершалось поступательное движение ислама и на восток от Медины и Мекки, и там меч играл большую роль. Но вместе с тем идеи ислама профильтровывались там в туземные верования и мирным образом. И воинственное и мирное движение ислама на восток совершалось однако гораздо медленнее, чем на запад. Если мусульманам потребовалось менее столетия для того, чтобы пройти огромный путь от Мекки до Гибралтара, то им нужно было около четырёх столетий для того, чтобы дойти от Мекки до Лагора и основать своё владычество в области Пенджаба, северо-западном углу Индии.

Ислам начал распространяться здесь и вместе с тем вступил в борьбу с туземными верованиями с XI столетия. Уже ранее ислам в восточной области занимаемой им территории подвергся влиянию индийских религий, это сказалось на суфитских верованиях, теперь он сам должен был повлиять на верования индусов. Как результат влияния ислама на индуизм к началу нового времени

—41—

и в новое время явились секты, о которых бесполезно спорить, должны ли они быть названы сектами ислама, браманизма или буддизма. Они вообще представляют собой

образец религиозного синкретизма. Сектами, какой бы то ни было религии, конечно, должны быть называемы учения, развившиеся на её почве и представляющие собой большее или меньшее отступление от её принципов, но сектами религии не могут быть называемы учения, возникшие в лоне другой религии под влиянием первой и представляющие собой по отношению к первой не отступление, а приближение. Вот почему ислам не должен быть называем христианской сектой, хотя его и называли так и сближали с арианством, не должен называться, потому что он представляет собой не отделение от христианства, а, напротив, приближение языческих арабов к христианству. Но мы говорим это не потому, что мы знаем его происхождение а потому что его письменные источники и прежде всего сам Коран с его резкой полемикой с идолопоклонством, указывают, из чего он возник. Во многих иных случаях происхождение религиозных учений нам неизвестно. Неизвестно это и по отношению к тем индийским сектам, о которых мы только что упомянули – вышли они из ислама или, напротив, пошли от индуизма по направлению к исламу? Не решая этого вопроса, мы отмечаем их как религиозные движения ислама в новое время, потому что в них находим идеи ислама, только значительно преломлённые и дополненные верованиями иного характера.

Такова секта *кабир-панхти*. Она возникла, по всему вероятию, около того года, когда пал Константинополь и, следовательно, по традиционному счёту начинает своё существование с начала новых веков. Её основателем был Кабир¹⁶⁴⁴, по представлению мусульман, мусульманский святой, по мнению индусов – мусульманин, бросивший ислам и перешедший в индуизм. Возможно, однако, что

–42–

он и никогда и не был официальным мусульманином. Теперь исследователи сближают его с Раманандом, основателем секты Рамананди (характеризующейся культом Рамы, воплощением Вишну). Основанием этого является то, что в исповедной формуле (мантре), через произнесение которой вступают в общество Кабир-панхти (индуизм по пути Кабира)

упоминается имя Рамы и затем в верованиях общества встречается много представлений индуизма. Но Кабир признаёт единого Бога, отрицает идолопоклонство, храм, по его воззрениям, должен быть только местом молитвы, отрицает деление на касты. Его принцип: все любящие Бога и делающие добро суть братья, всё равно мусульмане они или индусы, показывает, что он, по-видимому, стремился создать исламо-индусскую унию. Чтобы никому не было обидно, он одинаково порицал высокомерие и лицемерие браманов, и нетерпимость Корана, и фанатизм мулл. Он проповедовал отречение и созерцательную жизнь, более всего он требовал нравственной чистоты, но он сурово преследовал фарисейское подчёркивание особенностей своих воззрений и обычаев, рекомендовал не стремиться выделяться из других, а, наоборот, приспособляться к другим и уступать другим. Ставши во главе основанной им общины, Кабир создал институт гуру – духовных руководителей в вопросах веры и нравственности, доверие и послушание по отношению к которым со стороны последователей однако должно быть сознательным и свободным. Последователи Кабира распались на двенадцать подсект или разветвлений, которые однако поддерживают между собой общение, но различаются в некоторых пунктах учения, устройстве и обрядах (так шиванайрани не признают гуру). Число кабир-панхти в настоящее время ещё, по-видимому, довольно значительно.

По своему происхождению тесно связана с кабир-панхти секта сикхов¹⁶⁴⁵. Слово сикхи значит ученики на языке хинди – том самом языке, на котором записаны изрече-

—43—

ния и учение Кабира и его преемников. Основателем секты сикхов считается Нанак, предание представляет его учеником какого-то мусульманина и затем ещё учеником Кабира. Нанак родился близ Лагора в 1469 г. Ислам и индуизм боролись и амальгамировались там в ту пору. Без сомнения Кабир был не первым и не единственным, кому пришла в голову мысль о том, чтобы обобщить верования мусульман и индусов. Тем более Нанак не был оригинальным, когда провозгласил: „нет ни индуса, ни мусульманина“. Предание представляет, что это

изречение вышло из его уст после того, как он, производя омовение в реке, впал в бессознательное состояние, увидел себя у врат рая, где ему был подан кубок жизни, отпив из которого, он услышал голос Божий, назначавший его божественным посланником. „Нанак! Я с тобой; Я сделал тебя счастливым и все, которые последуют за тобой, будут сделаны Мной счастливыми. Иди, повторяй Моё имя и побуждай других делать то же. Оставайся незапятнанным от прикосновения к миру. Продолжай верить в Моё имя, раздавать милостыню, совершать омовения и помнить Меня. Я передал тебе Моё имя и ты совершишь порученное тебе дело“. Эти божественные слова, соединённые с теми, которые произнёс Нанак непосредственно по выслушании их, составляют основные положения его воззрений. Есть единый Бог, в имя Которого нужно верить, и вера в Которого объединяет людей. Заповеди об имени, милостыне и омовениях представляют отзвук скорее ислама, чем индуизма. Нанаку приписывают изречение: я есмь то, т. е. я есмь не я, я есмь бог. Это – тезис пантеистического браманизма, развитого ведантой, но вместе с тем это и формула суфизма. Принёс ли её Нанак обратно в Пенджаб от суфиев, или он воспринял её непосредственно в Индии, она не была уже новостью для мистиков ислама. Идолопоклонство отвергалось Нанак, как и Кабиром и исламом. Преследовалось им детоубийство, запрещавшееся исламом и распространённое в Индии. Число 1 у Нанака имело мистическое значение. Оно указывало, что существует лишь одно или единое, всё есть одно, всякая мысль и действие, исходящие из отрицания этой истины, приводят к заблужде-

—44—

нию и страданию. Нужно не допускать таких действий и устранять такие мысли. Тогда очищенный дух вернётся к Единому. При представлении этого движения души по направлению к Единому Нанаку естественно было воспользоваться верованием в миграцию души по телам, верованием в метампсихозис, допускавшемся в суфизме и имевшем всеобщее распространение в Индии.

Нанак был бедным человеком, он был семьянином, имел двоих детей, потомки которых существуют доселе. Он добывал себе пропитание, находясь в услужении у одного господина. Когда его посетило откровение, ему было около 35 лет, его господин был один из первых увлечённых его проповедью, за ним скоро последовало много других. Он стал странствовать по Индии, посетил Кашемир, по уверению его последователей мусульманского направления совершил хадж в Мекку. Он изрекал свои сентенции в стихотворной форме, часто под аккомпанемент музыки своего ученика Марданы. Он был захвачен в плен войсками Бабера, вторгшегося в Пенджаб, но, по-видимому, он понравился и Баберу и был отпущен им, когда тот стал владыкой Пенджаба. После начала своей проповеди Нанак прожил, по-видимому, приблизительно столько же, сколько прожил и до начала её. Интересно сказание о его смерти. Он хотел объединить мусульман и индусов. Последователи из среды тех и других были около него в его предсмертные минуты. По индусскому обычаю следует умирать на берегу потока. Нанак пришёл на берег реки Рави, сел под тенью дерева, около него стояли его последователи, ожидая его последних наставлений. У них возникли распри относительно его погребения. „Мы предадим его земле“, говорили мусульмане – „а мы его сожжём“, возражали индусы. И вот легенда представляет, что лишь только Нанак умер, тело его исчезло. Распря прекратилась, потому что исчез предмет распри.

Кабир создал институт гуру. Нанак сузил и возвысил это понятие. Нанак провозгласил себя гуру, разумея под этим человека богодухновенного и одарённого благодатью (bhakti). Понятно, что такому человеку верные обязаны безусловным послушанием. Своё достоинство гуру

—45—

Нанак передал избранному им преемнику. Тот в свою очередь избрал себе преемника. Так дело шло до пятого гуру Арджуна, который внёс некоторые изменения и преобразования в общину. Он первый дал общине письменное руководство – своего рода библию – ади грантх (главную книгу), содержащую в

себе произведения и наставления – гуру сикхов, начиная с Нанак и кончая Арджуном и изречения Кабира и других родственников по духу мыслителей. Арджун объявил свою власть гуру наследственной. Самая эта власть стала не только духовной, но и политической. Община сикхов скоро приобрела военно-теократический характер. Нанак допускал ещё существование каст, но очевидно это существование не мирилось с положением сикхов о братстве мусульман и индусов. И теория, и практика каст была уничтожена. Но если среди сикхов можно было установить принцип равенства и братства, то по отношению к не-сикхам оказывалось невыгодным руководиться принципом братолюбия. Сикхам нужно было бороться за собственное существование, а вера в истинность своих воззрений подсказывала мысль и об обязанности борьбы за их распространение. Сикхи приняли теорию мусульманского *газавата* (священной войны). Эти положения достигли своего окончательного развития при десятом гуру Говинде синхге (simha-лев). Он дал сикхам новую дополнительную книгу – грантх десятого Царства. Всю общину сикхов он назвал хальса (khalsa – удел, т. е. Божий). Священная война была провозглашена священной обязанностью членов этого удела. Каждый член удела всегда должен был носить при себе оружие (по крайней мере что-нибудь стальное). Бога стали называть Сарба лоханти – весь из железа. И в этой религии, в которой во имя мусульманских принципов преследовались всякие священные изображения, меч стал предметом священного культа. К нему воины возносили молитвы. Говинд не назначил себе преемника, он сказал, что отселе для сикхов гуру будет не человек, а грантх, и книга грантх как и меч, с тех пор приобрела у них фетишистское значение.

Говинд изгонял элементы индуизма из культа сикхов (остался лишь культ коровы). Его политический преем-

–46–

ник Банда (религиозного преемника у него не было) совершил обратное движение по направлению к индуизму. Он запретил употребление всех видов мяса (раньше запрещалось только коровье). Банда вообще был свиреп и строг. Он запретил

употребление табаку, вина, регламентировал одежду. Он погиб ужасной мученической смертью в борьбе с противниками сикхов. После него управление общиной взяла на себя корпорация акали (верных предвечного), учреждённая ещё Говиндом. Братство сикхов между собой и обособление их от других имело своим последствием, что они образовали нечто в роде воинственного племени. Но их воинственность уже не стоит в связи с газаватом. Религиозность ослабела у сикхов. Заповеди о воздержании и неупотреблении наркотических веществ забылись. Элементы индуизма стали проникать к ним шире и глубже, хотя идолопоклонства у них нет, существует лишь почитание священных мест. В своих храмах они совершают молитвы, читают отрывки и поют гимны из грантх. Их молитвенные собрания заканчиваются раздачей верным карах просада – жертвенного печенья. Общество сикхов распалось на многие корпорации, некоторые из каковых совершенно аналогичны дервишеским. В настоящее время сикхов в Пенджабе считается 1.200.000. Но кроме того они живут и в Индостане, и в Декане. По-видимому, религии сикхов предстоит участь раствориться в индуизме. Но в самые последние годы возникла среди некоторых сикхов тенденция восстановить учение Нанака в чистом виде и с этой целью предпринято систематическое изучение и анализ грантх'ов и других древних священных книг.

Чтобы покончить с учениями индо-мусульманского характера, нужно упомянуть ещё об общине Брама Сомай, возникшей в начале XIX столетия. Её название указывает на браманизм, но оно не характеризует её вполне. Эта община хочет установить религию – и эта не единственная попытка в Индии – на началах исторической критики религий и синкретизма. В основу свою оно положило веды, Коран и Библию; таким образом Коран играет здесь роль одного из религиозных начал. Но так как корни

–47–

этой религиозной системы всецело индийского происхождения, то поэтому о ней удобнее будет говорить в трактате о религиях Индии.

История религий, постоянно представляя нам зрелище того, как религиозные общины уходят от своих духовных начал, забывают их и подменяют новыми, вместе с тем постоянно представляет и попытки отдельных лиц или ассоциаций возвращаться к этим духовным началам, очищать имеющееся у них духовное наследие от наросшей на него исторической шелухи, реформировать и реорганизовать религиозное общество в духе и заветах его основателя. Мы только что упомянули о возникшем теперь стремлении некоторых сикхов вернуться к заветам Нанак. Но гораздо раньше этой незначительной попытки в исламе возникло крупное движение, имевшее своей целью восстановить ислам в том виде, какой ему дал Магомет и согласно духу и букве Корана. Это движение, начавшееся во второй половине XVIII века и ослабевающее лишь в настоящее время, было произведено вагабитами.

После Магомета в исламе получил широкое распространение культ святых. Объектом этого культа прежде всего стал сам Магомет. Гробницы святых стали украшаться, на них устраивали часовни, возжигали лампы, приносили моления святым, давались обеты и клятвы. Это почитание умерших правоверных мусульман стояло в прямом противоречии с принципом правоверия, призывающем почитать лишь одного Аллаха. Рядом с культом несогласным с Кораном у мусульман устанавливалась и жизнь несогласная с требованиями Корана. Разврат, пьянство, употребление табаку, всё это встречалось у правоверных так же, как и у неправоверных. Распространились суеверия. Иногда довольно наивные. Так, напр. выработался обычай оставлять на бритой голове маковку небритой на том основании, что в день страшного суда Магомет будет переносить своих последователей в рай, держа их за маковку. Отчасти и подобные суеверия, а главным образом искажение веры и нарушение требований морали должны были смущать тех, кто свято чтит Коран и стремился к сознательному и правильному осу-

ществлению его требований. Естественно должны были возникать мысли о реформе веры и жизни.

Осуществить такие мысли решил Магомет-ибн-абд-эль Ваггаби¹⁶⁴⁶. Он родился в Неджеде около 1720 г., говорят, учился в Медине. Занявшись торговлей, он посетил многие города, где наблюдал, обсуждал и слушал суждения других об извращении и упадке ислама. Наконец, он выступил с проповедью против извращения ислама и развращённости мусульман. Он отвергал культ святых, требовал уничтожения всякого рода реликвий и украшений священных мест. Он явился ригористическим пуританином ислама. Он попытался начать свою проповедь в области Геджаса, в Мекке и Медине. Его энтузиазм привлёк к нему многих приверженцев, но партия противная реформе была несравненно сильнее его. В городе Эюне между приверженцами Ваггаби и противниками произошёл бой, и Ваггаби должен был удалиться оттуда. Он отправился в Неджед, здесь в городе Дерайи его радушно принял шейх Сауд, впоследствии ставший его зятем. Сауд увлёкся проповедью Ваггаби и назвал себя последователем и мечом нового учения. По мысли Ваггаби мусульмане особенно крепко стали забывать два требования ислама: любовь к верным и ненависть к неверным – милостыню и священную войну. То и другое нужно было восстановить. Сам Ваггаби не выступал в образе воинственного вождя и мирно умер в Дерайи у Сауда в 1787 г., но Сауд и его потомки стремились утвердить ваггабизм огнём и мечом.

Строгий ортодоксализм в учении и строгая воздержность в жизни представляют у ваггабитов обязанности по отношению к самим себе. Эти обязанности не заключают сами в себе много привлекательного, но раз к ним была присоединена обязанность преследовать других за неисполнение этих обязанностей, ваггабизм должен был стать привлекательным в глазах многих живущих на

–49–

арабском полуострове. Сауд и затем его преемники, называемые ваггабитской династией, скоро привлекли к себе многих. Сначала к ним примкнули бедуины Неджеда, затем

ваггабитская пропаганда стала двигаться и далее на запад по направлению к Геджасу и на северо-восток по направлению к Багдаду. Меккские и багдадские власти, обратившиеся за поддержкой к Турции, решили действовать против ваггабитов, но их армии не имели успеха. Наоборот, воинственные движения ваггабитов принесли много скорбей и Персии и Геджасу. На своём завоевательном пути ваггабиты уничтожали часовни и мазары (мавзолеи), украшавшие гробницы святых, требовали, чтобы правоверные не употребляли чётки и амулетов, вводили в покоряемых областях строгий режим, насильно загоняли обывателей в мечеть на молитвы, запирали лавки в часы, назначенные для богослужения. В Кербеле они разрушили часовню над могилой Гуссейна, высоко и свято почитаемого персидскими шиитами. Они овладели Меккой, разрушили мавзолеи святых, уничтожили золочённые купола, воздвигнутые на местах рождения Магомета и в честь его жены, родственников и потомков – Хадиджи, Абу-Талиба, Гуссейна и др. Они овладели Мединой и не пощадили даже могилы пророка, сняв с неё украшавшие её драгоценности. К северу они поднимались до Дамаска. Около конца первой четверти XIX века они проникли в Индию. Здесь победоносное движение их было остановлено английской армией и теперь там их насчитывают всего около трёх тысяч человек, которые живут в Палози на берегах Инда. В Аравии с могуществом ваггабитов упорно боролись турки; в конце концов ваггабизм, как политическая сила, должен был заключиться в границы Неджеда. Но понятно, что пока существует вера в Коран и Магомета, ваггабизм не может считаться сокрушённым. Он есть правоверие ислама. Пока существует ислам, должно существовать у него и правоверное зерно. Ваггабиты не то же, что христианские реформаторы или протестанты. Последние, провозгласив своей задачей реформацию христианства в его первоначальном чистом виде, этот первоначальный чистый вид стали рисовать совершенно по своему вкусу и произволу. В конце концов у

—50—

них не оказалось ничего общеобязательного, и они стали приходить к рационализму. Тюбингенская школа, Гарнак и другие повторили в христианстве мутазилитов ислама. Ваггабиты никогда не роняли из своих рук Корана и никогда не переставали считать Магомета пророком.

Ваггабизм возник в Аравии на почве суннизма; значительно позднее в Персии на почве шиизма возникло движение, названное бабизмом, получившее широкое развитие, имеющее сложную историю и далеко не сказавшее своего последнего слова. Вот что говорил в Париже в 1900 г. на конгрессе по истории религий один из исследователей бабизма Аракельян: „в Персии бабистов насчитывают в настоящее время 3. 000. 000, среди мусульман (всего их около 5. 000. 000) Кавказа, закаспийских стран, Бухары, Центральной и Малой Азии их считают 2. 000. 000. Так как всё население Персии считается в 7 миллионов, то следует, что половина Персии – хотя и тайно – содержит бабизм и для тех, кто посещал Персию, кто приходил в живую связь с персидским населением, не может быть сомнения в том, что бабизм есть будущая религия Персии“¹⁶⁴⁷. В этих словах звучит пристрастие к бабизму и слишком большое доверие к своим религиозным и политическим антиципациям. Но если и признать перспективы на будущее необоснованными, миллионные цифры сомнительными, то всё-таки ясно, что подобное заявление, сделанное в учёном собрании, могло быть вызвано только крупным фактом. Бабизм несомненно и есть крупное явление. Он не просуществовал ещё столетия и, в сущности, ещё не вышел из периода гонений, которые часто переживают зарождающиеся религии, но он уже силен и оказывает несомненное нравственное влияние на массы и их социальный строй.

Основателем бабизма был баб-Хаджи-сейид-Али-Магомет (сейидами в средней Азии называют потомков действительных или мнимых – Магомета через его дочь Фатиму). Он родился в Ширазе около 1819 г., был сыном небогатого продавца, получил скромное образование

–51–

на родине, помогал отцу в торговле, а после его смерти, будучи ещё несовершеннолетним, оказался на попечении своего дяди по матери. По торговым делам он переселился из Шираза в Бушир (город на берегу Персидского залива). Здесь он обратил на себя внимание необыкновенною для его молодости серьёзностью, замечательной нравственностью, мягкими манерами, меланхолическим темпераментом. Он любил беседовать с учёными и слушать путешественников. Уже здесь о нём составили убеждение, что он следует учению тариката. Симпатии всех, с кем он имел дело, он привлекал к себе. Из Бушира Али-Магомет перешёл в Кербеллу, здесь около могилы святейшего имама Гуссейна в ту пору Хаджи-сейид-хазма имел популярную школу, он излагал учение тариката и развивал теорию и вместе с тем возбуждал пламенное ожидание пришествия Махди. Али-Магомет стал его учеником. Своей религиозной ревностью, скромностью, благородством он скоро выделился из среды учеников учителя. Его привлекательный образ останавливал на нём внимание всех. Его хотели слышать все. Но он, кажется, говорил мало, отрывочно и неясно. В подобные речи, если они исходят из уст авторитета, обыкновенно каждый влагает тот смысл, который хочет. Кербелла является шиитской Меккой. Туда стекаются богомольцы со всех сторон, а оттуда они всюду разносят вести о том, что видели и слышали в Кербелле. Оттуда пилигримы стали разносить и славу Али-Магомета. Его называли меджзуб (исступлённый, юродивый в религиозно-высоком смысле); о нём повествовали, что он совершает чудеса, исцеляет недуги. Неожиданно из Кербеллы Али-Магомет вернулся в родной Шираз. Здесь, продолжая свои религиозные упражнения и занятия, он начал выступать и в роли учителя и прежде всего в роли обличителя. Совершая сам аскетические подвиги, он говорил порой, что теперь страсти, а не Аллах, управляют людьми. Нужно восстановить царство воли Аллаха. Кто может восстановить это царство? Не юный ли аскет, погружённый в себя так, что порой не слышал и не замечал ничего, что происходило около? О нём говорили тогда, что он – в джезбе

(благодатном состоянии, влекущем к Богу), в беседе со скрытым имамом.

–52–

Кербельский учитель Али-Магомета Сейид Казма умер. Ученикам, плакавшим о нём, он сказал пред смертью: „неужели вы не хотите, чтобы я ушёл и чтобы истина открылась“. Это тёмное изречение указывало, по-видимому, на скорое открытие истины и тем открывало простор к широким предположениям. Ученик Казмы Гуссейн, прибывши в Шираз, рассказал Али-Магомету о смерти их учителя, о его наставлениях и последних словах. Тогда неожиданно для собеседника Али-Магомет заявил: я – баб. Баб значит ворота. В данном случае это означало: я – ворота, я – дверь истины. Это выражение должно быть сопоставлено с упоминавшимися раньше словами, приписываемыми шиитским преданием Магомету: я город, Алий – врата этого города, т. е. я – истина, должна быть дверь, которая вела бы других к этой истине. Откуда взять этот образ? Посредственно или непосредственно, но пророки ислама в этих выражениях присвоили себе то, что принадлежит Христу: „Я есмь дверь“ (Ин.10:9). Господь определял Себя и как дверь и как пастыря, проходящего через эту дверь и как истину. По первоначальной мысли Али-Магомета он – дверь, через которую открывается доступ к скрытому имаму, к скрытой истине, но потом он отождествил дверь с тем, что скрывается за дверью. Сначала Гуссейн усомнился в религиозном достоинстве своего бывшего товарища, но скоро пришёл к убеждению, что он действительно баб и слава о новоявившемся бабе, которому было около 25 лет от роду, быстро разнеслась по Персии¹⁶⁴⁸

Около баба собралась значительная толпа приверженцев. В своих речах Али-Магомет бичевал пред своими новообращёнными последователями несправедливость властей, безнравственность шиитских духовных, корыстность, вообще всё дурное и говорил, что приближается новая эра счастья и справедливости. В последнем, понятно, заключалась могучая подкупающая сила проповеди. Фантастиче-

–53–

ские ожидания распространялись среди персов. Между тем баб неожиданно из Шираза отправился в Мекку. Отсюда – прибавление хаджи к его имени, как уже ранее ему было придано имя кербелляи, как паломнику в Кербеллу.

Весть о появлении баба распространяла и волновала умы. Речи о том, что наступит новый порядок вещей, соединялись с осуждением существующего порядка. Духовенство и правительство увидели себя принуждёнными выступить на борьбу с новой пропагандой. Некоторые ученики баба были арестованы, подвергнуты наказанию палками, им было запрещено проповедовать. Когда сам баб по возвращении из Мекки приплыл в Бушир, он был схвачен и отправлен под арестом в Шираз. Это было в сентябре 1845 г., а Али-Магомет объявил себя бабом 30 апреля/12 мая 1844 г. (5 Джем-эль-Авеля 1260 г. геджры, день возникновения бабизма). В течение одного года с небольшим уже образовалась секта и выросло движение. Сведения о пребывании баба в Ширазе в деталях неясны и противоречивы. Несомненно, он был подвергнут допросу. Допрос до обычая имел характер диспута, и хотя для диспутантов непосредственный исход таких диспутов бывает predetermined полицией, их нравственное значение простирается гораздо далее и нередко бывает диаметрально противоположно тем целям, которые наметили для них устроители. Представим себе картину этого диспута. Юный аскет, ничего не имевший и ни в чем не нуждавшийся, исполненный нежности и доброты, строгий ревнитель религиозных требований, благочестивый паломник в Кербеллу и Мекку, вдохновенный энтузиаст с глубокой верой в Коран соединявший не менее глубокую веру и в своё дело, он должен был привлечь к себе сердца всех тех, кто не был лично заинтересован в его осуждении. Он ничего не отвергал в исламе, он даже арабский язык Корана признавал священным, правда, он выдвигал свои сочинения и придавал им значение откровения. Но и для тех, кто в это не верил, сопоставление этой претензии с другими его качествами только давало право назвать его меджзуб'ом в смысле повреждённого в уме. Его судьям и оппонентам трудно было привлечь к себе

симпатии. В осуждении баба, бичевавшего своими речами их непригодность для того дела, которому они служили, были заинтересованы их алчность, честолюбие и властолюбие. Юная аскетическая фигура баба и обрюзгшие, духовно омертвевшие физиономии шиитских мулл представляли контраст слишком невыгодный для последних. С одной стороны вдохновенные импровизации энтузиаста, с другой – омертвевшая, потерявшая для слуха и сердца жизненное значение буква школы. Судьба такой буквы в религии везде одинакова и везде печальна. Диспут кончился присуждением баба к наказанию палками и заключению, однако не в темницу, а в дом главного начальника полиции. Можно догадываться, что последний не особенно стеснял его и очень может быть симпатизировал ему. Ученики баба свободно находили к нему доступ. Затем, по-видимому, без всяких затруднений баб оставил место своего заключения и переселился или бежал в Испагань, губернатор какового города интересовался им и покровительствовал ему. Это обстоятельство, как бы оно ни совершилось, во всяком, случае показывает, что власти не имели тогда строгих предписаний относительно баба. Однако, когда покровитель баба умер, новый властитель, вступивший в Испагань, немедленно выслал баба в Тегеран к тогдашнему шаху Магомету, но первый министр настоял на том, что неудобно допустить баба в столицу и его отправили в крепость Маку; оттуда его снова вызывали в Тавриз, снова били палками и опять отправили в Маку. Но сами переселения его из одних мест заключения в другие обращались на пользу бабизма. Он приобретал себе новых адептов в тех, кто встречал его на пути, и порой таковыми становились сами его конвойные. В тюрьме баб писал свои наставления, откровения и толкования не только на Коран, но и на Библию. В тюрьме, по-видимому, он написал священные книги бабизма – Бейян, Ахсан-ул-Касассье, Китабе-хейякиль и нек. др. Из Маку баб переведён был в Черик, где сношения с учениками ему сильно были затруднены.

Учение баба ревностно пропагандировал Мулла Гуссейн, пред которым баб первым некогда открылся в своём высоком

призвании. Число приверженцев бабизма росло.

–55–

Между тем в Персии случилось событие, которое должно было подействовать ускоряющим образом на бабистическое движение. В 1848 г. умер Магомет – шах. Смерть шаха в Персии обыкновенно влекла за собой анархию. С шахом обыкновенно падало целое правительство и целая система управления и не сразу выяснялось, кто станет у кормила правления и как будет им править. Аппетиты, ранее сдерживавшиеся, обыкновенно в эту пору заявляли о себе открыто, всевозможные взгляды и мнения высказывались громко. Бабида захотели воспользоваться этим моментом, чтобы поднять знамя восстания. Во главе движения кроме Гуссейна стояли мулла Магомет-Али из Балафруша, сейид Яхия Дараби, посланный некогда на диспут с бабом и закончивший диспут признанием своего противника истинным бабом и, наконец, в первый раз в религиозном движении ислама в активной и открытой роли выступила женщина. Это была Курат-эль-айн (свет очей). Баб выставил своим тезисом, что должно жить не по букве, а по духу закона. Будучи в существе человеком грамотным и мягким, он сообщал такой дух и закону. Он отличался нежностью и любовью к детям, и он ратовал за поправленные права женщины. Бабу приписывают такое положение: любите дочерей своих, ибо они пред Богом гораздо более возвеличены и любезны, чем сыновья. Тот, кто примет это исповедание, не должен давать развода. Между вами и жёнами вашими не должно быть покрывала, даже если бы это покрывало было тоньше древесного листка, дабы женщины ничем не огорчались: это есть для вас милость Божия. Курат-эль-айн была прекрасно образована с точки зрения тогдашней персидской культуры, она была и прекрасна и сама – обстоятельство, которое тоже нельзя игнорировать при суждениях о религиозных движениях и социальных событиях. Она была блестящим оратором и недурным поэтом. Бабида поручили ей произнести публичную речь о бабизме. Она должна была говорить о новом откровении и наступающем царстве правды. Но уже сам факт появления на городской площади красавицы без покрывала и на кафедре был

новым откровением для обступившей кафедру толпы. Речь Куррат воспламенила многих.

—56—

Произошли восстания бабидов, призывавшие принять новую веру и бороться против духовных и светских властей, поддерживавших суеверие и деспотизм. На престол вступил Насрэдин. Ему пришлось выдержать упорную борьбу с бабидами, которая закончилась кровавым истреблением бабидов в Астане-шейх-Таберсе (Таберси – шиитский святой, гробница которого находится в местности между Эльбрусом и Каспийским морем), Зенджане, Ниризе. Баб, который не мог принимать активного участия в восстаниях его приверженцев и не мог руководить этими приверженцами, был осуждён на казнь. Думали, что, убив вождя, остановят движение. Обвинительный вердикт был произнесён в Тавризе. Вместе с бабом были осуждены его два любимые ученика Гуссейн из Иезида и Ака-Магомет-Али из Тавриза. Гуссейн отрёкся от бабизма, и ему была возвращена жизнь и свобода. Полагают, и можно наверное утверждать это, что Гуссейн поступил так по согласию с бабом: нужно было передать бабидам последние писания и наставления баба. Если бы погибли все сотоварищи по тюрьме, погибло бы и последнее духовное завещание баба. Отречение Гуссейна должно было спасти его, и Гуссейн, получив свободу, немедленно отправился в Тегеран к бабидам, они приняли его как принесшего благовестие, и видно, что никто и никогда из бабидов не думал считать его действительным отступником. Баба и Магомета-Али постановили расстрелять. При совершении казни произошло обстоятельство, которое чуть было не стало чудом, но однако не стало им. Солдаты дали ружейный залп в баба и Магомета, которые были привязаны за верёвки. Когда рассеялся дым от залпа, увидели, что труп Магомета висит, а баба нет. Баб исчез. Дело в том, что пули перебили верёвки, которыми был связан баб, и не тронули его. Когда баба увидели невредимым, многие из бросавших в него ранее камни готовы были признать его за пророка. Но на его несчастье исполнителями казни были христиане, они

исследовали дело, снова схватили баба, и приговор над ним приведён был в исполнение.

Но смерть баба не остановила движения. Ведь движение привязывалось только к личности баба, но не в нём

–57–

была его сила и его жизненный нерв. Движение поднималось против строя жизни, против порядков, против закоснелых и для многих тягостных обычаев. Судьба таких движений не зависит от судьбы одного лица. Поскольку теорией для дела бабидов требовался баб, его легко можно было найти и придумать. Сам баб уже создал организацию из 19 членов, заправлявших делом бабизма, в каковой организации на место выбывших ставили новых членов. Баб говорил о том, что будут новые откровения и новые пророки. А если так, то значит и на его место можно поставить нового баба. В 1852 г. один из глубоких почитателей баба Сади́х сделал попытку убить Насрэддина, надеясь, конечно, что последующая революция повернёт дело в пользу бабизма. Но попытка не удалась. Шах был слегка ранен, о чём узнали уже после, так как, получив рану, он по свидетельству очевидцев, даже не поморщился. Сади́х был убит на месте преступления. А на бабидов было воздвигнуто ужасное гонение. Была пущена в ход особая и своеобразная мера для подавления бабизма. Арестованных и осужденных первый министр раздавал сословиям, учреждениям, заявляя, что по роду той смерти, которым они казнят преступника, правительство будет судить о их верноподданничестве. Понятно, какими мерами низость и лезть пожелали засвидетельствовать свою верноподданность. Посредством ужасных пыток бабидов отправляли на тот свет. Было бы унижением для животных проявляющуюся при этом жестокость называть зверской. Баби́ду Сулейману вырвали все зубы и затем вбили их ему в темя. Баби́дами заряжали пушки и стреляли из них. В этот ужасный год погиб Гуссейн, мнимо отрёкшийся от бабизма. Была обезглавлена Куррат, её тело брошено в колодезь; её религиозные канты, мистико-философские сочинения были впоследствии напечатаны и пользуются большим уважением у бабидов.

Преемником баба долго считался мирза Иахая. Он был любимым учеником баба и тот прозвал его Субхе-езель (утро вечности), но впоследствии приматство его стал оспаривать старший брат Беха-улла, утверждавший, что именно его баб хотел видеть своим преемником и его разу-

—58—

мел, говоря о появлении менгуцхи-рух-хуллах (человек, которому откроет, т. е. истину, Бог). Бабиды вследствие гонения, не уменьшавшиеся в Персии, рассеялись ещё и по Турции. Здесь и жили оба главы бабизма, заставившие разделить бабидов на бехаидов и езелидов. Какая из партий восторжествовала, можно уже видеть из того, что, наприм., исследователь бабизма Аракельян называет теперешний бабизм бехаизмом. Число езелидов по своей статистике он определяет всего в 10,000. Беха увлёк за собой бабидов, он стал учить, что баб по отношению к нему был тоже, что Иоанн Креститель к Иисусу. В своих посланиях к последователям он называл себя истиной, которую ожидал род человеческий, отцом, о котором предсказано, что он сойдёт с неба. Он умер в 1892 г., назначив своим преемником своего старшего сына Аббаса-Эфенди, придавши ему имя Кусне-Азем (великая ветвь). Аббас и является теперь главой бабидов, своим верным он время от времени посылает послания — рессалейэ-сиассиэ (письма о политике), в которых, по-видимому, следует принципам своего отца. Бабизм растёт теперь. Смерть Насрэддина в 1896 г. от руки убийцы внушила было мысль, что он погиб от бабида, но потом оказалось, что убийца был вовсе не бабид. Наследовавший Насрэддину Музаферэддин не стал преследовать бабидов. На улучшения участи бабидов ещё раньше уже повлияли представления русского правительства. Летом 1903 года произошли однако снова в некоторых местах Персии кровавые расправы с бабидами, но затем до лета 1904 г. слухи и о таких печальных явлениях замолкли.

Учение бабизма не оставалось неизменным и не принижалось по мере того, как становилось исповеданием большего и большего числа лиц. Напротив, оно возвышалось и облагораживалось. Баб по началу был правоверным суфием,

правоверных он противопоставлял неправоверным, он всецело проникнут был духом арабского ислама. Арабский язык он считал священным. Свойства Божия в Коране обозначаются словами, сумма цифр, соответствующих буквам которых нередко равна 19 (един = уахид 19, абсолютен – вуджуд = 19, хей – живой = 18, но Он живой один $18+1=19$; произведение уахид на

–59–

вуджуд $19 \times 19 = 361$ соответствует сумме цифр слова *все-хуллу-шейшл*). Девятнадцатичастное деление баб положил в основу всего. Свою книгу „беян“ (откровение) он разделил на 19 глав. Год разделил на 19 месяцев по 19 дней в каждом, к этому прибавляется ещё 5 дней пред последним месяцем поста (в которые особенно рекомендуются милостыня и добрые дела). Во главе своей общины он поставил совет 19, названный им „согласие“. Сам он назывался исходной точкой, а остальные – буквами жизни. Воззрения баба, как вообще суфиев, склонялись к пантеизму. Всё исходит от Бога, зло, это – случайное отклонение от правильного мирового порядка. Баб хотел изменить социальный и государственный строй. Обязательные подати он хотел заменить добровольными взносами. Мужчин и женщин он хотел уравнивать в правах. Но за исключением этого он сохранял традиции ислама. Субхе-Езель, по-видимому, не имел в виду двигать реформу ислама далее. Зато Беха двинул её далеко.

Ихтихад и *иттифак* – солидарность и единство (человечества,) выдвинуты им, как руководящие начала для бабидов. Бабиды должны основать „царство сердец“. Все люди – братья и у всех них одно отечество – земля. К этому должно быть привели бабидов знакомство с Новым Заветом и расселение вне Персии, где порой они встречали к себе более доброе отношение, чем на родине. Теоретически бабиды – космополиты. Все народы хороши пред Богом; нет народов избранных, каковыми считают себя евреи и мусульмане, белая, жёлтая, черная раса равны. Женщина должна быть уважаема и должна пользоваться правами. Брака не должно быть без согласия на него брачующихся. Одобряется единобрачие и в

случае бесплодия жены допускается брать другую, но не отвергая первой. Наложничество (сига) запрещается. Муж может оставлять дом лишь с согласия жены, после произвольного девятимесячного отсутствия мужа жена может выйти за другого. В случае прелюбодеяния разрешается развод. Имущество умершего разделяется на 2520 частей детям мужского и женского пола поровну; 480 частей – вдове; 420 частей – отцу умершего. 360 частей – его матери; 300 частей его братьям; 240 – сёстрам; 180 частей – учителям

–60–

детей. Если каких-либо наследников нет, то $\frac{1}{3}$ их части отдаётся детям умершего, а $\frac{2}{3}$ отдаются в дом справедливости – беит-адлье. По этому распределению, не смотря на все его подробности, неясно, однако, как выдаётся наследство, если жена не одна. Затем из этого распределения следует, что если у имущества покойного будет единственный наследник (сын или дочь), то и тогда к нему перейдёт менее половины наследства. Обогатится беит-адлье. Это учреждение представляет собой организацию из выбранных наиболее почтенных 10–20 лиц, ведущих судом, делами общины и воспитанием сирот и бедных детей, каковое воспитание составляет предмет общественной заботы. Дозволяются браки между лицами различных национальностей. Рабство и торговля рабами сурово осуждается. Теория братства народов привела к признанию необходимости изучения новых языков. Таже теория заставила отвергнуть священную войну. Строго регламентируя семейное, общественное, вещное право, вопрос о государственном строе бабизм решает так, что бабиды должны повиноваться законам той страны, в которой живут. Особенно в этом отношении поучительны рассуждения нынешнего главы бабизма Аббаса, в своих письмах о политике, как руководственные начала, он цитирует слова Писания: „отдавайте Кесарево кесарю и Божие Богу“ (Лк.20:25) и „прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте“ (1Тим.2:1–2). Понятно, что раз вожди бабизма хорошо знакомы с

христианским Священным Писанием, то на их нравовании должен был отразиться дух этого Писания. Бабизм, рекомендуя гуманные и благородные правила, запрещает ложь, лесть, целование руки у духовных лиц. Но в ряд таких постановлений врываються иные совсем иного духа и характера: не одобряются безбрачие и аскетизм, дозволяется такие – лицемерное отречение от своей веры.

Култ бабизма представляет в общем несущественные отступления от традиционного култа мусульман. По самым своим принципам бабизм не допускает резко

–61–

подчёркивать своё отличие от других. Так Беха, представляя бабидам полную свободу в одежде и вообще внешности, рекомендовал им не служить посмешищем для глупцов. Но для глупцов служит посмешищем всякий, кто по внешности не походит на них; мораль отсюда понятна: нужно приспособляться к глупцам. Как и у всех мусульман, у бабидов существует обрезание. Вместо пяти ежедневных намазов у них предлагается три. Их кебла есть Акка, место из которого Беха был лишён права выезда и которое поэтому он называл своей тюрьмой. Вот – главная бабидская молитва. „Я исповедую, Боже, что Ты открыл мне солнце истины; я свидетельствую, что нет никакой иной истины кроме той, которую Ты мне открыл. Я исповедую, что никто не может ни восхвалить Тебя, ни представить. Боже, не отвергни человека, упования которого прилепляются к Твоему лону“. Общественная молитва совершается или в бабидских мечетях – макрик-ул-Ацкер – восток молитв или в частных домах. Собравшись на молитву, бабиды садятся и громко совершают короткое моление, поют религиозные Гимны по-персидски, арабски, турецки, читают произведения баба или Бехи, точно также Библию и Коран и пытаются их истолковывать. С молитвой у них соединяются чай, кофе и кальян. Важные события жизни тоже, понятно, освящаются молитвой. Так через 6 или 7 дней после рождения новорождённому на ухо прочитывают короткую молитву и призывают на него благословение Божие. Умершего обмывают, совершают молитвы, обёртывают в 6 кусков полотна или шелка

и заключают в деревянный, каменный или стеклянный гроб. Шелк и стекло считаются заслуживающими предпочтение. Паломничество по представлениям бабизма может быть заменяемо пожертвованиями в бейт-адлье. Посту у бабидов посвящают 19 дней девятнадцатого месяца. Как и рамазан, он состоит в неупотреблении пищи и питья лишь днём, ночью разрешается всё. Указывают, что бабиды не допускают этими ночами таких излишеств, как мусульмане. Но это зависит от того, каковы мусульмане и бабиды, среди тех и других могут быть и хорошие, и плохие. Христианский элемент существовал в мусульманстве изначально, в ба-

–62–

бизм он вошёл в большей степени, чем в Коран. Моисей, Иисус и Магомет – три пророка, в которых прежде должен поверить бабид, чем поверит он в баба или беху. Пророки считаются как бы равными. Идеи постепенного прогресса и постепенного теснейшего соединения с Богом в бабизме нет. Но Иисусу Христу усвоится имя Ибн-Уллах – Сын Божий. Имя берётся из Писания, но идея имени не выяснена. Эсхатология бабизма исчерпывается двумя положениями: существует загробная жизнь и возмездие за дела совершённые в земной жизни. Но как представлять себе посмертную участь человека, каков ожидающий его суд, каковы наказания и награды? На эти вопросы учение бабизма даёт уклончивые ответы. Как дитя, находясь в лоне матери, не может себе представить и понять условий своего абсолютного и самостоятельного существования, так и человек в условиях земной жизни не может представить себе, как он будет существовать, порвав с земным прахом. Есть в бабизме (в Коране баба) тёмные намёки на веру в переселение душ.

Несомненно, бабизм характеризуется чертой гуманности. Эта черта привлекает к нему и подкупает тех, которые с ним знакомятся. Но обыкновенно в том, что понравилось, не хотят видеть черт, которые не нравятся, и некоторые исследователи бабизма, выдвигая на вид его гуманный и прогрессивный характер, старательно замалчивают его другие стороны. Эти исследователи, держась рационалистического направления,

стараятся и бабизм представить как учение рационалистической гуманности, религиозный придаток в котором не существует, не играет роли и может быть отброшен совсем. Это представление совсем не отвечает правде. Бабизм есть религия, он вышел из суфизма, его представители были мистиками, он признаёт откровение, пророков, благодать и молитвы. Бабизм учит о единстве Божиим, он порицает рассуждения о божественных атрибутах. Бабид из Смоленска писал Мирзе-Казем-Беку: „знай, что начало религии есть познание Бога. Совершенное познание Его заключается в таухиде (мире духовном); совершенное же учение о таухиде заключается в изолировании Его от атрибутов – по тому

–63–

свидетельству, что всякий атрибут составляет идею вне описываемого предмета. Итак, кто приписывает Богу какие-либо атрибуты (вне Его), тот ограничивает Его, так как тот считает Его, а кто считает Его, тот говорит против Его предвечного единства. Но свят Господь превыше всего того, что говорят грешники“. Здесь проповедуется единство Божие, как и в учении мутазилитов, но его диктуют не рационалистические соображения, а мистическая настроенность. О себе этот бабид писал следующее: „Двадцать пять лет тому назад сей автомат (его физическое существо) также бродил в степи заблуждения и неизвестности, происходивших от множества разногласий и несообразностей в наружных формах религий и исповеданий. Не мог бы я ухватиться за что-нибудь и выйти из отчаянного положения, если бы не милости путеводителя несчастных заблудших (Бога). По своей благодати он наделил мою земную жизнь из чаши умерщвления (страстей) и изгнал из видимого царства плоти влияние внешнего представления и наконец по своей неопиcуемой милости призвал меня в первобытный (духовный) мир. Так он прервал мои отношения с миром превратных (стоящих пред вратами) и привёл меня к тому, кто пребывает за вратами внутри храма. Итак, если бы не благодать свыше, то я был бы первый из погибших“. В другом письме (первом по отношению к приведённому) тот же автор так наставляет своего адресата. „Мир жаждущим лицезрения

Господа, ищущим Его. Спросил некто о знании; ему отвечали: знание есть нравственное сосредоточие в храме мудрости, нужно учиться у обильного мудреца; питаться по его назначению пилюлями премудрости. Через это врачевание перейти из четырёх грубых стихий в четыре светлые и таким образом постичь ничтожество видимых форм, изолировать себя от их представлений и соединиться с своим началом. Для Ищущих знания с духовной точки видимое разногласие Ветхого и Нового Завета и Корана непременно уничтожится; тогда они узнают, что на духовных небесах пророки и все святые суть одного начала. В этом начале нет различия, и различие видимое есть только проявление внешнего мира. Всеблагий сотворил человека, конечно, не для знания

—64—

только внешнего мира, но и для достижения сказанного средоточия — истинного знания. Достигая это, ты освобождаешься от цепей чуждых элементов (физического мира) и созерцаешь в себе великий мир (духовный); тогда ты не видишь себя в частности. Видимое солнце одинаково освещает 18 тысяч миров (по мусульманской системе мира), но в этом хаосе кто созерцает занимаемую им степень, тот поймёт, что и он и весь мир преходящи. Если он кинет взор на самого себя (на свою внешнюю форму), то увидит, что он среди восемнадцати тысяч форм не другое что, как вечный прах. Тогда-то он припомнит слова: вот вам обещанный ад. С твоей стороны усердное исследование (истины), а со стороны истины (Бога) — влечение (благодатная помощь). Мир вам всем и милосердие Бога и Его щедроты“.

Очень может быть, что автор писем был не вполне правоверным бабидом, но содержание его писем вполне гармонирует с произведениями вождей бабизма и отражает в себе их дух. Никакая религиозная община в её целом не может, конечно, проникнуться таким мистическим настроением — оно удел немногих, — но раз оно существует и вместе с ним признаются и духовные лица, и Священные Писания, и особое исповедание веры, то ясно, что здесь имеются на лицо все специфические признаки религии. Бабид при встрече с другим

бабидом говорит: Аллаху-акбер – Бог велик. Другой ему отвечает: Аллаху-аазам – Бог всемогущ. Приветствуют они друг друга ещё и словами: мерхебен-бих – благосостояние тебе. Но эти формы приветствия употребляются только между бабидами, не бабидов ими не приветствуют. Таким образом, признавая за всеми людьми равное право на обладание истиной, бабиды смотрят на себя, как на обособленную общину, содержащую истину. Бабиды не то, что мутазилиты. Они не похожи на христианских рационалистов в Западной Европе, ни на рационалистов буддийских далёкой Японии. Замечаемое у них стремление к свету, к прогрессу не соединяется с отрицанием молитвы. Да и стремление к просвещению у них далеко ещё не перешло в действительное просвещение. У них фигурируют мистические перстни, другие талисманы, грубые суеверия. Бу-

–65–

дучи явлением религиозным, бабизм в то же время представляет собой явление политическое. Недаром некоторые стороны гражданского права разработаны у него более, чем собственно право религиозное. Заметно, бабиды не прочь произвести государственный переворот. Последние аресты бабидов в Персии падают на июнь текущего 1904 г.; их хотели связывать со слухами, кажется, оказавшимися ложными о заговоре на жизнь Музафферэддина и бегстве из Персии одного его сына и брата Магомета-Ризы-Мирзы! По-видимому с самого начала в ряды бабидов кроме религиозных мечтателей и идеалистов становились и просто честолюбцы. Это делало бабизм менее чистым, но зато порой более сильным. Честолюбивые вожди для устройства царства правды в Персии привлекали такие средства, как подкуп, обман, хитрость. Идеалистически настроенные мистики не умеют пользоваться такими средствами. Можно думать, что в настоящее время община или секта бабидов или нечто гораздо большее, чем община и секта, включает в себе много весьма разнородных элементов. Они объединены между собой не тем, что утверждают, а тем, что отрицают. Их объединяет недовольство существующими порядками. Музафферэддин обнаружил стремление к преобразованию этих порядков и к введению

европейского просвещения в Персию. Он сам превосходно владеет французским языком. По его инициативе в Тавризе издаётся газета „Насыри“, проводящая идеи европейской культуры. Он устроил высшее военное училище по новому образцу, стал преобразовывать армию, но, по-видимому, с точки зрения бабидов он всё-таки недостаточно энергичен в деле введения культурных реформ. Не дело того, кто пытается следить за религиозной жизнью, предсказывать политические события, но порой можно предвидеть религиозные следствия таких событий. Если каким бы то ни было путём в Персии явятся те государственные реформы, которые желательны бабидам, то бабизм, потеряв политический смысл существования, как религиозная община скоро распадётся на несколько резко различающихся между собой сект.

В ряду великих религий ислам хронологически занимает самое последнее место. За шесть сот лет до хри-

—66—

стианской эры возник буддизм, приблизительно к той же эпохе относят образование религий Конфуция, Лаотцы, Зароастра. Через шесть веков после возникновения христианства явился ислам. После его возникновения уже не являлось новых мировых религий. Религиозное развитие человечества по-видимому должно бы было идти параллельно нравственному. Совершающееся довольно последовательно усовершенствование государственных законов, социальных воззрений и прямо морального кодекса по-видимому заставляет предполагать, что ислам морально должен стоять выше хронологически ему предшествовавших религий. Но исследователи, даже не признающие истинной никакой религии, принуждены утверждать факт, что ислам в вопросе о религиозно-нравственных понятиях делает шаг назад не только от христианства, но и даже от буддизма. Были, правда, попытки поставить ислам и выше этих и вообще предшествовавших ему религий. Так взглянул в России на ислам Вильям Фрей (Гнейст), исходя из теории непознаваемого развитой Спенсером. Мир, рассуждает Спенсер, необходимо требует объяснения своего бытия. Должна существовать некоторая вездеприсущая

всепроникающая сила, которая обуславливает и сохраняет мировой строй. Чем менее культурен человек, тем ближе к себе он предполагает такую силу. Непосредственные проявления её дикарь видит в шелесте листьев, завывании ветра, раскатах грома. По мере развития человека эта сила как бы отступает от него. Сначала олицетворение этой силы отходит в глубь лесов и рек, затем на солнце и звезды, затем в особый сверхчувственный мир, и образ таинственной силы принимает всё более и более возвышенные очертания. Однако все попытки приблизить к человеческому пониманию этот образ неизменно кончаются одним результатом: образ рассеивается и разрушается, даваемое ему определение является *contradictio in adjecto*, таинственная сила оказывается неисповедимой и непознаваемой. Неведомый бог оказывается единственным Богом человечества. Люди, хотя и не знают, и не могут постигнуть его, однако стремятся к Нему и поскольку стремятся, постольку возвышаются над чувственным и непосредственным к сверхчувственному и безусловному. Это рассуждение

–67–

к религиозной истории человечества Фрей применил таким образом. В древнейшую эпоху Бог близко мыслился к человеку. В Ветхом Завете обыкновенно представляется Иегова Сам непосредственно беседующим с своим народом и отдающим ему распоряжения и приказания даже в самых незначительных вещах. В Завете Новом Бог уже отодвигается от человечества. Между Ним и людьми является посредник – Сын Божий Иисус Христос. Ему ещё приписываются божеские, но усвояются уже и человеческие качества. Ислам представляет новый момент, когда таким посредником является просто человек Магомет, когда человечество поднялось до сознания, что оно не может непосредственно соприкасаться и входить в общение с божеством и божественным. Эта теория религиозной эволюции свидетельствует о необыкновенной скромности религиозно-философских и исторических познаний автора, но несколько не содействует пониманию положения ислама в ряду религий. Верховное Божество поднималось недостижимо над миром и в образе Браммы и раньше в образе Илю и гораздо позднее в

неоплатонической концепции единого. Наоборот, дикари, которых Спенсер ставит исходной ступенью в религиозной эволюции, вовсе не мыслят Бога пребывающим с ними и обращающимся с ними запросто, около себя они предполагают множество вышечеловеческих существ, отличающихся не особенно значительно от человека. Их полидемонизм в значительной части есть простая вера в многообразие форм разумной жизни, с которыми приходится считаться человеку. Наконец, если бы ислам был высшим моментом религиозной эволюции, он был бы принят расами высшей культуры. Этого не случилось и не видно никаких признаков, которые давали бы основание для предположения, что это может случиться.

Ислам не есть ни религия дикарей, ни религия культурных рас. Он поднимает дикарей из их состояния, которое на самом деле только иронически можно называть естественным, но сам в себе он не заключает стимулов, чтобы расы вышедшие из дикого состояния побуждать стремиться к достижению высших ступеней развития. Среда, в которой распространялся ислам в первые века

—68—

своего существования, в значительной части уже слышала о Христе и Евангелии, и ислам предложил этой части вместо более совершенного менее совершенное. Среда, в которой ислам преимущественно распространяется теперь — чёрный африканский материк — поднимается исламом от грубых религиозных представлений и жестоких форм жизни — к более возвышенной религии и несравненно более мягкой морали. Но не только для этих рас ислам явился полезным, позволительно думать, что он был благотворен и для тех народов, среди которых распространялся сначала. Эти народы явно упорствовали в усвоении евангельских идеалов. Они не хотели смягчить свои души для восприятия новозаветной благодати, в таком случае для них было полезно иго ветхозаветного закона. Его на них и возложил Магомет. В Коране много ветхозаветного. И если через тысячу и более лет после христианского благовестия ветхий завет оказывается для многих удобнее нового, то для нас должно стать понятным, что за полторы

тысячи лет до Христа то, что содержится в Моисеевом законе, должно было получить божественную санкцию, как наиболее совершенное из могущего быть усвоенным тогдашним человечеством. В ветхом завете есть требования высочайшей нравственной силы (не пожелай), но рядом с ними раздаются суровые и жестокие приказания. Кто хочет осуждать их, тот не хочет понимать историю, и кто хочет оправдывать Магомета ссылками на Давида, тот забывает, что между ними лежит расстояние более чем в полторы тысячи лет и что тысячелетия для людей не должны проходить бесследно.

Ислам есть отступление в сторону ветхого завета в эпоху завета нового. Тем, которые не знали этих заветов или по крайней мере не хотели их знать и однако захотели принять ислам, он во всяком случае дал много доброго и полезного. Ислам не может быть исповедуем ни расами совершенно некультурными, ни расами культурными, эта религия есть удел некоторых определённых ступеней развития и несомненно некоторых особенностей в характере нации. Распространённость ислама показывает, что тот духовный масштаб, которому он удовлетворяет, служит мерой духовного совершенства для многих.

—69—

По приблизительному подсчёту на земле теперь живёт около 1550 миллионов людей. Возможна в этой цифре ошибка до 200 миллионов, но едва ли более. Число мусульман по различным определениям заключается между 170 и почти 300 миллионов. Если взять максимальную цифру для определения числа людей и минимальную для определения числа мусульман, то и тогда мы получим, что число последних превышает одну десятую часть человечества и при этом нельзя игнорировать, что число номинальных и индифферентных между мусульманами меньше, чем между последователями других религий. Но вообще сравнительно наиболее проверенные и новейшие данные назначают для мусульман цифру более чем в 200 миллионов. Вот сравнительные таблицы относительно распространения ислама представленные

Фурнье-де-Фле парижскому конгрессу по истории религий в 1900 году¹⁶⁴⁹.

	<i>По Фурнье.</i>	<i>по Revue Islam 1897.</i>	<i>depo Church Atlas 1895.</i>
Европа	7.600000	10.700000	5.750000
Малая Азия	13.000000	14.000000	
Аравия	4.000000	12.000000	
Средняя Азия	8.000000	12.000000	
Азия			160.000000
Русская Азия	7.000000	7.000000	
Индия	60.000000	58.000000	
Персия	8.000000	9.000000	
Китай	21.000000	21.000000	
Северная Африка	25.000000	31.000000	
Судан	14.000000	15.000000	
Африка			40.000000
Конго	20.000000	40.000000	
Гвинея			
Южная Африка	10.000000	16.000000	
Океания	14.000000	37.000000	
<i>Итого</i>	214.600000	282.700000	205.750000

В этих статистических расчислениях неверен итог только у автора доклада. Подсчёт показывает, что вся сумма мусульман у него должна равняться 211.600000. Он два раза приводит свой расчёт, но во второй раз у него

–70–

получается совершенная путаница. Обозначив число мусульман в Европе 7.600000, в Азии – 121.000000, в Африке – 69.000000, он на место Океании ставит свой прежний итог 214.600000. Если пропущенное число мусульман Океании обозначить через 17 миллионов, тогда итог будет верен. Тогда только нужно допустить опечатку (поставлено 4 вместо 7) в ранее приведённом расчёте. Во всяком случае авторитет приведённых изданий заставляет думать, что число мусульман нужно обозначать более, чем двумястами миллионами. Значит более тринадцати процентов населения земного шара

оказывается мусульманами. В России это процентное отношение несколько меньше. Всё население России приблизительно равно 130 миллионам. Мусульман в России более четырнадцати миллионов. Таким образом они составляют более одиннадцати процентов населения. Распределены они у нас очень неравномерно. По статистике Фурнье 7 миллионов мусульман приходится на русскую Азию, по русским статистическим данным эта цифра приходится на русскую среднюю Азию, где мусульмане составляют более 90 процентов всего населения. Кроме того их ещё более ста тысяч в Сибири. Мусульмане составляют более трети населения Русского Кавказа, на Кавказе их немного менее четырёх миллионов, между тем как всё население не более девяти с половиной миллионов.

Это говорят нам цифры. Но цифры без пояснений могут показаться неясными. Если в каком-либо государстве одиннадцать процентов населения остаются неграмотными, то мы ведь отлично понимаем, что этот процент может быть уничтожен очень скоро, лишь только в бюджете расходов будет увеличена соответствующая статья. Неграмотность, некультурность есть нечто отрицательное, это – мрак, рассеять который светом в известных случаях можно за определённые деньги. Религия есть сила положительная, которая может бороться и с образовательными стремлениями, и с государственными порядками. Сила религий определяется не числом только её последователей, но тем ещё, насколько она внедрена и укоренена в каждом из последователей. Религия может стать мёртвой, может оказаться аксессуаром в жизни, нужду в котором никто

–71–

не чувствует, но который сохраняется по традиции. Ислам – не такая религия. Её последователи в общем убеждённые, верующие люди. Факты недавнего прошлого и настоящего убеждают в этом.

России до шестидесятых годов прошлого столетия пришлось вести упорную борьбу с мусульманами на Кавказе. Русское правительство не имело своей задачей воздвигать

гонения на ислам, но последователи ислама признали для себя обязательным во имя религии вести *газават* (священную войну) с гяурами и во чтобы то ни стало освободиться от их власти. Начало этому движению положил имам Кази-Мулла в 1827–1829 гг., он погиб, погиб его преемник по имамству Гамзан-Бек, тогда выдвинулся Шамиль, в течение более, чем четверти века ведший упорную борьбу с русскими. Война с неверными даёт спасение души в загробном мире и будет иметь своим результатом приобретение свободы и самостоятельности в мире земном. Таково положение Шамиля, и несомненно первое из них одушевляло многих не менее, чем второе. Тем более, что тот строй, который вводил имам Шамиль сам по себе пожалуй, представлял более посягательств на свободу, чем требования русского правительства. Русское правительство в общем разрешало жителям Кавказа жить и управляться по адату – обычному праву. Шамиль на место адата упорно выдвинул шариат. Горцы распадались на самостоятельные и независимые племена. Шамиль объединил их и подчинил неограниченной власти имама, которая была признана наследственной. Шамиль создал теократическое управление на Кавказе. Он разделил его на округа, которыми управляли наибы, помощниками их были мюриды – сподвижники Шамиля в газавате. При наibe в каждом округе был судья муфтий, который для целей суда назначал ещё кади. Теократический строй Шамиля был в то же время и беллистическим. Мужское население почти все представляло собой армию, в борьбе с этой армией пролилось много русской крови. Так, без всякой пользы для дела, при занятии Дарго в 1845 г. пало русских 3031 человек. Борьба с Шамилем и его приверженцами закончилась лишь в 1859 г., когда сам имам был захвачен в плен и препрово-

–72–

ждён в Россию, Плен его впрочем был почётным. Шамиль не хотел создать никакого нового учения, не давал нового толкования Корана, он только хотел провести глубже в жизнь и начала ислама. И то обстоятельство, что ему удалось сделать многое, доказывает, что вера в Коран была глубока и сильна у кавказского мусульманского населения¹⁶⁵⁰.

Теперь на Руси ислам главным образом исповедуется в Туркестане. Ислам в этой области имеет за собой давность более тысячелетия. Здесь много дервишей, количество которых всегда служит показателем того, насколько глубоко ислам проник в жизнь и сознание населения. Наиболее распространены ордена Накшибенди (календери) и Кадрие. Первые совершают зикр про себя (только), вторые – вслух. Дервиши в Туркестане называются ышанами. Конечно, для устройства возможных политических движений на религиозной подкладке нужно содействовать распространению в Туркестане знаний чисто учебного характера о той государственной силе с которой им приходится считаться, и о том, что эта сила не имеет в виду делать на них какие бы то ни было религиозные посягательства. Тогда не будет пищи для фанатизма и для развития вражды к христианской религии, как такой, которую им хотят навязать насильно.

В настоящее время ислам, конечно, прочен там, где он наименее доступен европейским влияниям. Такой страной является Африка. В глубь проникают лишь постепенно, с великим трудом и ничтожными результатами. Делу распространения и возвеличения ислама в XIX веке здесь наиболее послужил Сенусси и бен-Ахмет (обоим принадлежит имя Магомета). Сейд Сенусси, потомок пророка, уроженец Алжира, в 1835 г. в Мекке начал проповедовать, призывая мусульман к борьбе против гяуров. Но Мекка слишком доступна для гяуров, чтобы подобная проповедь могла иметь успех. Сенусси перенёс свою деятельность на Север Африки. Его проповедь призывала мусульман повторить историю – восстановить могущество и славу ислама. Всеми мусульманами должен управлять верховный имам. Таковым, понятно, стал Се-
-73-

нусси. Правоверные должны жить согласно Корану, быть воздержными, избегать роскоши, готовиться к борьбе с неверными. Резиденцией главы сенусситов является теперь дзауйя Джербуб в оазисе Сивах (оазис Амона) в Ливийской пустыне. Проникнуть сюда очень трудно, а действовать отсюда очень удобно. Сын Сенусси принял имя Махди. Его миссия

считается божественной, он наделён сверхъестественными дарованиями, силой чудотворений, находится в постоянном общении с Аллахом через посредство Магомета. Пропаганда из Джербуба идёт по всему мусульманскому миру. Сенусситские апостолы приходили и в Туркестан и в Крым сообщить правоверным, что на севере Африки живёт величайший пророк, глава ислама, который в имеющем скоро наступить благовремении выйдет из своего уединения, чтобы покорить мир исламу. Но пока он ещё не вышел из Джербуба. Между тем в Судане с великим успехом начал дело пропаганды ислама другой вождь Магомет бен-Ахмет. Он происходит не от Магомета, как род Сенусси, он сын простого плотника, родился в 1843 г. Своим глубоким благочестием и аскетическими подвигами он рано стяжал себе известность, как человек святой и избранный Богом. В Судане стало распространяться европейское (английское) влияние. Особенно над делом европеизации Судана старался Гордон. Бен-Ахмет был выбран правоверными вождём, чтобы бороться с этим влиянием. В нём признали махди – человека, который своей справедливостью наполнит весь мир, погрязший теперь в бездне беззакония. Бен-Ахмет-махди, Гордон-деджалъ (мусульманский антихрист). Махди поднял восстание и вёл его с великим успехом. Гордон погиб. В Каире при мечети Азгар есть учреждение, которое называют всемусульманским университетом. Эта школа основана в 990 г. по Р. Х. Отсюда в средние века вышли многие богословы и философы ислама. Сюда и теперь стекаются ищущие богословского познания мусульмане со всего старого света. Число слушателей в школе достигает до 10,000¹⁶⁵¹. Профессоры этого мусульманского уни-

–74–

верситета сначала было отвергли божественное достоинство суданского махди, но потом стали менее решительно высказываться о нём, а потом слышались у них и двусмысленные, а порой и недвусмысленные речи в его пользу. Бен-Ахмет умер от оспы в 1885 г. Но у него, как у Сенусси, явился преемник. Замечательно, что сенусситы вовсе не видят в суданском пророке соперника их вождю. Напротив, они

сочувственно относятся к возникшему движению в Судане. Резиденцией суданского махди служит теперь Хартум, а ещё более эль-Обейд – пункт, проникнуть в который чрезвычайно трудно. И несомненно, что между Хартумом и эль-Обейдом с одной стороны и Джербубом – с другой поддерживаются дружественные сношения. У владыки Джербуба могут быть некоторые основания надеяться, что впоследствии он пожнёт плоды трудов владыки Хартума. Но последний привёл к своей власти обширную территорию, представляющую треугольное пространство, ограничиваемое на севере по линии идущей от Суакима к озеру Чад, далее – по линии идущей в юго-западном направлении по линии от Чад к озеру Виктория-Ньясса и на востоке ограничиваемой линией идущей от озера Виктория к Суакиму (христианская Абиссиния остаётся к востоку от его владений). Страну эту защищают от европейцев не столько воинственное население, сколько её непроходимость и нездоровый климат, которых нельзя победить ни шести, ни двенадцати дюймовыми орудиями¹⁶⁵².

В Азии Турция, Персия, Афганистан, Белуджистан и Индия заключают в себе много ревностных последователей ислама. Таким образом ислам является в настоящее время и широко распространённой и обладающей ещё большой жизненностью религией.

В каких отношениях стоит эта религия к тем жизненным идеалам, которыми руководятся наиболее культурные представители человечества?

Суждения об исламе различны. В представлении культурных людей, обычно очень смутно знакомых с исла-

–75–

мом, ислам является религией фанатизма, полигамии, освящающей насилие и произвол властей, вообще религией несовместимой с социальными и моральными требованиями современного мира. Ислам по этим воззрениям несовместим ни с наукой, ни с прогрессивными движениями. Эти взгляды нельзя признать справедливыми. Уже Ренан опровергал их, хотя и довольно неустойчиво. Не так давно реабилитацию ислама принял на себя Лейтнер в лекции „магометанство“. Лекция

главным образом посвящена защите весьма рискованного и сомнительного тезиса, что будто бы Магомет набирал себе жён, руководясь исключительно самыми идеальными соображениями о благе этих своих супругов и вовсе не имея в виду блага личного¹⁶⁵³. В России защиту прогрессивного характера ислама принял на себя петербургский мулла Баязитов. Бесспорно должно признать, что ислам может быть совмещён с нравственными воззрениями и пониманием самых либеральных наших современников. Ислам вовсе не освящает непременно деспотического государственного строя, его принципы совместимы с каким угодно государственным правлением. А его нравственные требования сами по себе таковы, что осуществление их при всяком государственном строе даст благополучие жителям той страны, где они приняты. Нужно заботиться о нищих, обильно помогать бедным своей страны, быть добрым, немстительным, воздержным. Сама теория, что женщина ниже мужчины, как было указано, обращается в пользу женщины. Ниже, значит слабее, а за слабейшими нужно больше ухаживать и больше им прощать. Многожёнство не есть заповедь ислама, это есть только допущение оговоренное: „если вы боитесь быть несправедливыми к сиротам, не женитесь из женщин, которые вам нравятся, более как на трёх и четырёх. Если всё-таки боитесь быть несправедливыми, на одной или на невольнице“ (сур. 4:3). Но на самом деле справедливым к нескольким жёнам быть нельзя и потому можно сказать, скрыто в Коране проповедуется единобрачие. Нельзя оспаривать и того, что отступле-

—76—

ния в пользу многобрачия имеют для себя в Коране гуманные мотивы. Новорождённых девочек убивали. Вдовам, женщинам – сиротам порой было совершенно некуда деваться, роль второстепенных супругов всё-таки привлекательнее, чем участь рабыни или смерть. Давая возможность многим стать жёнами, ислам тем самым многих избавлял от смерти и участи рабынь. Но при лучших социальных условиях ислам в полном согласии с буквой Корана может решительно запретить многожёнство, как допущенное условно и по печальным

обстоятельствам жизни. Ислам включает в себе всё для того, чтобы признать равенство рас, наций, сословий и полов. А факт неравенства по принципу Корана может быть представляющему отзвук наставления Евангелия налагает большие обязанности на того, кто выше, а не на того, кто ниже. Культ ислама не включает в себе никаких суеверных или жестоких обычаев (не говорим о практических отступлениях от этого культа и об особенностях в нём среди разных сект), он прост и сводится в сущности к молитве к Богу.

Совместим ли ислам с наукой? Без сомнения, да. Нельзя указать никакой научной теории, которая бы стояла в противоречии с обязательным исповеданием веры мусульман. Все представления Корана о происхождении мира, человечества, судьбе человечества, последнем конце можно толковать очень различным образом. Можно признавать в них аллерию, допустимо рассматривать их, как не имеющие отношения к религии. Догматы ислама в конце концов сводятся к формуле: Аллах есть Бог и Магомет пророк Его. Но что Бог есть Бог, против этого никто не станет спорить. Не особенно трудно согласиться и с признанием Магомета пророком. Что такое пророк? Можно различно отвечать на этот вопрос, под пророком можно разуметь и разумели многие не человека, наделённого небесной волей, высшими силами, а человека понявшего небесную волю лучше, чем другие. Лет десять с чем-то назад Лев Толстой назвал пророком Александра Дюма за одну его статью. Но позволительно думать, что Магомет во всяком случае заслуживает этого имени больше, чем бульварный французский писатель. Таким образом един-

–77–

ственный догмат ислама оказывается не стоящим ни в каком противоречии с наукой и устраняющий по-видимому возможность столкновений с ней в будущем. Оказывается, что ислам с самого начала достиг того, к чему теперь стремятся некоторые христианские богословы – дать возможно более удобоприемлемую формулу соглашения, – есть Бог и Иисус Его пророк, причём представляется возможность слову пророк сообщать широко рационалистический смысл. Если всю веру

заклЮчить в такие краткие и эластичные символы, то очевидно, можно одновременно быть и христианином, и мусульманином. Однако логичнее быть мусульманином, чем такими христианами, как покойный Ренан, ныне живущий Альберт Ревиль, Лев Толстой. Дело в том, что несомненно историческое христианство является пред нами, как сложная догматическая система, которую названные и единомышленные им мыслители не принимают. Отказываясь принять это историческое наследие христианской церкви, они тем самым, думается, лишают себя права именоваться христианами. Но ислам они принять бы могли вполне. В Коране нет никаких догматов, подобные которым несомненно содержатся в Новом Завете. У Ренана в его трактатах отмечается, что между современными научными воззрениями и Кораном гораздо легче возможно соглашение, чем между ними и Библией. Принимающие ислам не принимают в качестве исторического наследия никакой системы догматов.

Думается, что тем, которые, желая оставаться христианами, пытаются бороться против догматизма христианства, следовало бы поразмыслить над значением бездогматизма ислама. Догмат есть формула объединения. Чем менее таких формул заключает религия и чем более обще их содержание, тем более возможно объединение. Но какой смысл этого объединения? Если при таком объединении возможны различные взгляды на мир, на процесс мировой жизни, его окончательный исход, на наше участие в этом процессе, если при этом объединении у меня с людьми одной мне веры различны взгляды на цели, которые я должен преследовать, и на средства, которыми я должен их достигать, то в чём же наше объединение? Объединяют людей цели и принципы, определяющие цели,

—78—

т. е. догматы и определяемая ими деятельность. Чем больше догматов исповедует известное общество, тем должно быть теснее его единение. Идеал всякой науки, положим, физики состоит в том, чтобы дать возможно полное учение о своём предмете и возможно бесспорное. Чем больше будет догматов в физике, истории, тем лучше для человечества. Догматы — это идеалы, к которым нужно стремиться, а не

пугала, от которых нужно бежать. Конечно, догматы для того, чтобы быть желательными, должны быть истинными. Пусть исследуют истинность догматов. Но а priori ратовать против догматизма, как это делается многими писателями и на Руси, то же самое, что ратовать против всяких научных приобретений. Говорят, догмат стесняет свободу мысли, но то же самое можно сказать о всякой истине. Разве положение: сила света обратно пропорциональна квадрату расстояния не стесняет свободы мысли? Мысль хотела бы предположить простую пропорциональность или придумать что-либо ещё, но формула физики совершенно уничтожает имевшуюся раньше в её распоряжении бесконечную сферу предположений. В этом смысле всякий факт, всякое открытие стесняет свободу мысли, потому что делают невозможными множество предположений. Но на самом деле у людей разумных они не стесняют мысли, а дают мысли основания для новых и правильных выводов. Таково теоретическое значение догматов. Если они истинны, они плодотворны. Если они ложны, то как и ложные научные теории и ошибочно понятые факты, они приведут к новым заблуждениям и ошибкам. Бездогматизм есть бессодержательность. Он не вреден, потому что небытие не может быть вредным, бездогматизм есть проповедь незнания, но человечество ищет знания, ищет истины.

И в исламе исторически объединяло людей не отсутствие догматов, а какое-либо единство – культа, традиционных форм жизни, единство ненависти ко врагам, единство благочестивой настроенности. И так как цели были частные и настроенности субъективные, то под общим именем ислама и существовали и будут существовать исповедания взаимно отрицающие одно другое. То же самое, скажут, существует и в других религиях, то же самое

–79–

существует и в христианстве. Пусть это так. Но этого не должно быть. Различие мнений относительно истины показывает, что истина не стала общим достоянием. Но из этого нельзя делать вывода, что ни одно мнение не истина. Из множества исповеданий христианских одно может оказаться

истинным. Тогда наука будет постольку истиной, поскольку она будет в согласии с этим исповеданием. По отношению к исламу те, которые ратуют за его возможность существования совместно с наукой, на самом деле совершенно не допускают мысли, что науке нужно считаться с какими-то принципами ислама, они просто разумеют, что его сфера – вне науки. Ислам, как теория, совместим с наукой, потому что он, как теория, есть ничто. Культурные покровители ислама – опасные люди, они готовы одобрить ислам, готовы порой отдать ему предпочтение пред христианством. Но как? Да так, как предпочитают незнание заблуждению, нуль – отрицательной величине. Истинные сторонники ислама, действительные почитатели Корана, считающие Магомета пророком, получавшим божественные откровения, не могут удовлетвориться такой оценкой их религии.

Как на самом деле следует оценивать ислам?¹⁶⁵⁴

Без сомнения, при суждении о нём нужно различать мораль Корана и мораль его последователей. Евангелие неответственно за плеть и кнут, употреблявшиеся у христианских народов, так и Коран неответственен за многое практикующееся у мусульман. Что мораль Корана неизмеримо ниже евангельской, этого не нужно доказывать; это всем покажет просвещение, о распространении какового и нужно заботиться. Чтение Корана может доставлять религиозное утешение человеку лишь неподнявшемуся до известных стадий развития. Чтение Евангелия тем более назидает и умиляет душу, чем выше умственно и нравственно развит человек. Было бы однако жестоко при неумении привлечь к Евангелию отталкивать людей от Ко-

–80–

рана. Коран во всяком случае содействовал облагораживанию человечества и практически оно ещё далеко не поднялось до морали Корана. Коран заслуживает более упрёка за своё богословие, чем за свою мораль. Во имя религиозно-благочестивых мотивов возвышая Бога, Коран чрезмерно унизил человека, его нравственное достоинство сводится к нулю, в Коране нет идеи человеческого богоподобия и

возможности теснейшего богообщения. Между тем человек тяготеет к Бесконечному и только во внутреннем интимном единении с Бесконечным он может найти своё блаженство. Человеку недостаточно, чтобы Бог осыпал его своим милостями; для того, чтобы быть блаженным, ему нужно быть в Боге. Христианское учение обещает это верным, оно говорит о боговоплощении, христианская религия приобщает Богу в своём культе и обещает в грядущем вечное единение с Богом. Коран не знает ничего этого. Но если в сфере нравственной мусульмане ниже Корана, то в сфере религиозной, начиная с Магомета, нередко оказываются выше его: молитва, культ у них оказываются развитыми. В суфизме и институтах дервишей ислам в противоположность деистической (обособленности человека от Бога) впадает в крайность пантеистическую (теорию отождествления человека с Богом).

Какая судьба ждёт ислам в будущем?

Никто не знает этого в настоящее время, но, конечно, каждый христианин должен желать, чтобы народы, исповедующие ислам, приняли христианство. Каждый честный человек убеждённый, что он пребывает в истине, должен желать и стремиться, чтобы и другие узнали эту истину. Как достигнуть этого в области религии, как убедить в превосходстве христианства над исламом? Есть для этого могучее миссионерское средство у христиан – жизнь согласная с требованиями христианства. Для того, чтобы хорошо, т. е. с успехом проповедовать о христианстве, христиане должны хорошо жить. Исполнение одного этого требования сделает ненужными все гомилетические и миссионерские теории.

С. Глаголев

**Лебедев А.П. Преосвященный Порфирий
(Успенский): (По поводу столетия со дня его
рождения: 1804–1904 гг.) // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 9. С. 81–103 (3-я пагин.)**

–81–

В родословной преосвященного Порфирия, составленной при его жизни и помещённой в первом томе его обширного посмертного сочинения: „Книга бытия моего“, представляющего собой автобиографические его записки, сказано, что он родился в 1804 году (стр. V), а в последнем томе того же сочинения самим преосвященным Порфирием отмечено, что днём его рождение было 8 сентября (Т. VIII, стр. 538). Отсюда открывается, что в текущем году исполняется столетие со дня рождения названного преосвящен. епископа.

Русская богословская наука и духовная литература весьма многим обязана необыкновенной просвещённой энергии преосвящ. Порфирия: он принадлежал к числу достойнейших „почётных членов Московской духовной Академии“. В виду этого мы решаемся сообщить некоторые наиболее интересные сведения о покойном преосвящ. Порфирии, так как несомненно его можно причислять к замечательнейшим деятелям, украшавшим нашу церковь.

К сожалению, не смотря на свои достоинства, эта личность довольно мало известна так называемой большой публике; это отчасти зависит оттого, что преосв. Порфирий не занимал видного иерархического положения, а отчасти и оттого, что деятельность его создалась вне пределов нашего отечества, хотя и назначена была служить пользам этого последнего.

–82–

С свойственными его литературному перу образностью и остроумием, преосв. Порфирий писал: „кому я подобен? Орлу парящему по поднебесью. Орёл! Куда ты летишь? На север. А почему ты озираешься на юг? Там моё гнездо“¹⁶⁵⁵. В этих словах он указывает жизненную цель своих стремлений и

трудов: „юг“, т. е. христианский восток, на котором так много пришлось ему поработать.

При другом случае преосв. Порфирий говорил: „учение есть страсть моя“ и прибавлял: „Порфирий, помни вечность, храни веру, надежду и любовь и служи науке, а всё прочее трывтрава“¹⁶⁵⁶. Действительно, наука составляла самое любимое его дело, и в этом отношении он занимает одно из видных мест.

О преосв. Порфирии по отношению к изучению христианского востока говорят: „можно с полной достоверностью сказать, что ни один из последующих представителей России в Сирии и Палестине не ознакомился с этими странами, личными наблюдениями, так обстоятельно, как архимандрит Порфирий“ (он тогда ещё не был епископом). При этом нужно заметить, что по словам преосв. Порфирия, он начал это изучения без всякого предварительного книжного ознакомление с этими странами; да и не по чему было ознакомляться с ними: тьма окутывала отдалённый от нас восток. Что касается достояния, приобретённого им на востоке, то об этом говорят так: „вывезенный им из странствования по востоку научный материал так был обширен, что четверть столетия усидчивых трудов такого работника, каким был преосвящ. Порфирий, не хватило, чтобы его разработать и вероятно столько же ещё пройдёт (это писано, нужно заметить, в 1894 г.), пока он будет обнародован“¹⁶⁵⁷. И это вполне

—83—

справедливо. Мало того: мы. даже думаем, что едва ли когда увидит свет всё то, что собрал он в книжных сокровищницах Востока и что он же написал: всего этого так много, что можно только удивляться, каким образом один человек, без всяких помощников, со скудными материальными средствами успел столько поработать. Да, преосвящ. Порфирий был редкостный учёный.

По окончании курса в Петербургской Академии со степенью магистра богословия, о. Порфирий скоро сделался ректором Херсонской семинарии (в Одессе). Но прошло ещё немного времени, и он по распоряжению начальства послан был на Восток для ознакомления с нуждами православия в Палестине

и Сирии. Это было в 1843 году, местом его пребывания назначен Иерусалим. Пребывание его в Иерусалиме на этот раз продолжалось с небольшим полгода (до августа 1844 г.). Дальнейшее время до половины 1846 года, архим. Порфирий провёл в путешествиях по Афону, Египту и Синаю – с целью изучения главным образом состояния тамошних монастырей. В 1846 году он возвращается в отечество частью для того, чтобы дать отчёт о своей командировке, а наиболее для того, чтобы устроить дело открытия постоянной духовной миссии в Иерусалиме. Это последнее дело, не смотря на разные затруднения, ему удалось довести до желанного конца. В июле 1847 года он сам, архим. Порфирий, получил назначение быть начальником первой русской духовной миссии в Иерусалиме. По разным обстоятельствам, в этот город он прибыл не ранее февраля 1848 года. На этот раз он пробыл на Востоке довольно долго, до мая 1854 года, до начала крымской войны. Впрочем, о. Порфирий не всё это время безвыездно провёл в Иерусалиме, он немало путешествовал в то же время не только по Палестине, но и по Сирии для личных наблюдений над состоянием церковных дел в этих странах. Возвратившись в отечество и оставаясь в Петербурге, он пробыл здесь до 1858 года. За ревностные труды ему назначена была пожизненная пенсия в 1000 рублей. В 1857 году отправлена была в Иерусалим новая духовная миссия с Кириллом, епископом Мелитопольским во главе. А архим. Порфирий остался без должности. Но его

–84–

тянуло опять на Восток. И вот мы видим, что он в третий раз получает командировку – ехать на Восток с исключительно учёной целью, для собирания сведений о церковной архитектуре и живописи, для описания церковных утварей, библиотек и архивов и для возобновления своих сношений с коптским духовенством (в Египте), через которое он думал привлечь коптский монофизитский народ к союзу с православием. На этот раз о. Порфирий побывал в разных странах Востока и только в 1861 году возвратился в Россию. Какое учёное богатство собрал он в течение этого

странствования! В 1865 году архимандрит Порфирий получил сан епископа и назначен был Киевским викарием, в каковой должности и оставался до 1878 г. Будучи викарным архиереем, преосвященный конечно не мог отдавать много времени своим любимым учёным занятиям; тем не менее, не смотря на это, он немало издал и в этот период его жизни драгоценных научных материалов по востоковедению и напечатал значительное количество своих самостоятельных сочинений из той же области знаний. Остаток своей жизни преосв. Порфирий провёл в нашей Москве. В вышеуказанном году он назначен был настоятелем Новоспасского монастыря. Теперь у владыки было много свободного времени, и он без помехи мог отдаваться учёным занятиям; но уже пришла старость, а за ней подвигалась и смерть. Однако и в течение московского периода своей жизни великий труженик очень значительно потрудился для науки и с большой пользой. В Москве он прожил семь лет и скончался 19 апреля 1885 году, найдя себе вечное упокоение в стенах Новоспасской обители.

Не розами был усыпан жизненный путь преосвящ. Порфирия.

Служение его на Востоке в качестве начальника Иерусалимской миссии сопряжено было с большими трудностями для него, которых не могли препобедить ни его беззаветная преданность своему делу, ни его энергия, ни его удивительная настойчивость и самоотверженность. Свидетельствует об этих затруднениях не сам он, а лицо, совершенно постороннее ему, некто Мансуров, посланный в Палестину для ознакомления с положением тамошних

—85—

дел покойным В. Кн. Константином Николаевичем. Это лицо составило обширную записку, из которой и узнаём, как тернист был путь, проходимый о. Порфирием в Иерусалиме. Прежде всего в руководство этому последнему дана была инструкция, исполнять которую не было никакой возможности. Видно, что составлявшие её почти не имели понятия о положении церковных дел на Востоке. Инструкция предписывала следующее: 1) иметь в Иерусалиме, как центре православного

исповедание на Востоке, представителей русской церкви и образец нашего благолепного служения (sic!). 2) Преобразовать мало-помалу само греческое духовенство (легко сказать!!), возвысить оное в собственных его глазах столько же, сколько и в глазах православной паствы. 3) Привлечь к православию и утвердить в оном (это в чужой-то церкви!) те местные народные элементы (разумеются главным образом арабы-христиане), которые постоянно колеблются в своей вере, под влиянием агентов разных исповеданий, и слишком легко отступают от православия, вследствие недоверия к греческому духовенству и неблагоприятного (?) поведения сего последнего¹⁶⁵⁸.

Читая подобную инструкцию, можно вообразить себе, что начальник миссии, архим. Порфирий при отправлении на своё служение облечён был большими полномочиями; но на деле ничего такого не было и даже встречаем как раз обратное. Не смотря на данное о. Порфирию пышное название начальника духовной миссии, ему строго-настрого было вменено не придавать себе и своим товарищам иного характера, кроме поклоннического (т. е. выдавать себя за странников по св. земле), не вмешиваться ни в чём в дела греческого духовенства (?), ограничиваться лишь предложением советов по мере возможности, не вмешиваться в житейские дела наших поклонников (?) и вообще всячески стараться не возбуждать подозрений иностранных агентов, чтобы не подать повода к толкам о каких-либо скрытых намерениях России. Такого рода предписания, как само по себе понятно, лишали всякой возможности осуществлять на практике вышеуказанные

—86—

требование инструкции. К тому же присоединились и другие существенные затруднения, связывавшие крылья „орла“, каким именовал себя о. Порфирий.

Обязанный явить пред всеми торжественность и благолепие русского богослужения и показать на Востоке, каково должно быть и может быть оно, архим. Порфирий не находил нигде в Иерусалиме ни своего угла для помещения миссии, ни приличной обители, ни даже церкви; он должен был выпрашивать всё необходимое в виде милостыни, как будто он

был представителем незначительного христианского исповедания. В отведённом для жительства миссии Архангельском монастыре была одна церковь, но эта церковь оказалась ветха, темна, бедна, некрасива и в добавок была так мала, что в ней с трудом помещалось 25 человек, соборного же служения в ней совершать было нельзя. Доступ в церковь был не свободен, потому что впуск в монастырь зависел от привратника и местного греческого наблюдателя. Показывать блеск нашего богослужения в такой церкви было невозможно; да к тому же греческое духовенство старалось о том, чтобы их паства (арабы) не имела доступа к русскому богослужению. Ещё менее оказывалось возможности являть благолепие нашего Богослужения в храме Воскресения и на Голгофе. Все часы дня и ночи в этих местах были разделены в богослужебном отношении между греками, латинянами и армянами, и притом так, что и получаса не оставалось свободного, не занятого. Для о. Порфирия возможно было богослужение в этих местах только случайное, дозволяемое греками, уступавшими иногда свой час ему, вследствие предварительной его просьбы.

Далее. Греческое духовенство смотрит и всегда смотрело с неудовольствием на развитие и укрепление православия среди негреческого национального элемента, на прим. оно держало и держит в загоне арабскую национальность, не смотря на её православие. Следовательно, задачей архим. Порфирия, сообразно инструкции, было ослаблять гнёт греческого духовенства по отношению к местным народным элементам, на прим., арабам, и содействовать этим последним сравняться в своих христианских правах с гре-

—87—

ками или по крайней мере выйти из порабощения им. Но ничего такого делать не мог о. Порфирий, так как ему предписано было придать себе, по возможности, бесцветный характер на Востоке, вести себя, являя собой безгласного поклонника, подчинённого местной духовной власти. Таким образом отношение миссии к иерусалимской иерархии вскоре выяснилось: рядом жили хозяева и скромные лишь терпимые

гости, и для этих последних оставалось одно – следовать правилу: в чужой монастырь с своим уставом не ходят.

Борьба с западной пропагандой на Востоке, само собой понятно, являлась делом непосильным для о. Порфирия и прочих членов миссии. И этот пункт инструкции оставался совершенно неисполнимым. Западная пропаганда имела успех на Востоке, потому что она пускала в дело все средства нравственного и материального характера и при помощи этих средств убеждала слабых членов православия переходить к инославия. Что же мог противопоставить этой силе архим. Порфирий? Авторитета он никакого не имел: ему внушены были скромность и боязливость; материальных средств в его распоряжении не было, а без денег, как известно, и гений на Востоке ничего не сделает.

Но этим дело не ограничилось. Посещали и другие невзгоды нашего иерусалимского начальника миссии. На содержание миссии назначена была достаточная сумма денег, но беда в том, что эти деньги высылались так не своевременно, поздно, что миссия была почти всегда без денег и испытывала большие стеснения. – Архим. Порфирий всячески заботился об улучшении дел миссии, и поэтому входил с разного рода планами и ходатайствами в Петербург. Однако ж он ничего не достигал. Как скоро он сообщал какие-либо интересные сведения в Петербург, не прося ни о чём, ему оттуда отвечали одобрением и уверением в том, что он пользуется полным доверием; но лишь только он, основываясь на этом доверии, в силу своей опытности в местных делах, начинал ходатайствовать о делах, имеющих практическое значение, касающихся достоинства и пользы России, но связанных с денежными интересами, лишь только он требовал действи-

–88–

тельной помощи для достижения указанной ему цели, тоже самое правительство отвечало ему глубоким молчанием, и оставляло без внимания указание своего доверенного лица. – Разумеется такое отношение властей к делам миссии, как свидетельствует цитируемая нами записка, действовало охлаждающим образом на горячность и усердие архим.

Порфирия; он потерял всякую надежду на возвеличение русского имени и русской православной церкви в Палестине, и вследствие полной невозможности дать течению дел лучшее направление, он посвятил себя больше всего учёным трудам, в которых искал и находил утешение для себя¹⁶⁵⁹.

В 1846 году, как мы упоминали выше, начальник иерусалимской миссии должен был возвратиться в отечество, точнее – в Петербург, где ему пришлось тоже испытать много горестного. Но зато путь до столицы принёс ему немало улады и утешения. Обогащённый массой самых новых сведений из жизни Востока и разговорчивый архим. Порфирий встречаем был многими русскими иерархами с большим удовольствием, напим., Иннокентием (Борисовым), епископом Харьковским, знаменитым проповедником и Филаретом Московским. Особенно хорошо сохранились в памяти о. Порфирия беседы с великим иерархом Филаретом, которым он даёт место в своих „дневниках“. Видно, что этот святитель возбуждал большое уважение в душе его. О Филарете он так начинает свою речь. „Град Москва имеет в митрополите Филарете мудрого и благонравного архипастыря и красноречивого витию. Сегодня я сподобился видеть серафимское лицо его, и повествовать ему о божиих церквях на горящем Востоке. Мне было любо говорить уму и сердцу его, и я говорил свободно и с воодушевлением“¹⁶⁶⁰. Приведём некоторые из бесед Филарета и его гостя. Весьма горестно, повествовал гость, что над гробом Господним находится мусульманский харем (гарем). – Какой харем, спросил изумлённый митрополит. – Женский, отвечал гость. Уже столетия он существует там и по-

–89–

мещается как раз между двумя куполами (на крыше), из которых один накрывает ротонду гроба Господня, а другой храм Воскресения. – Откуда же ходят в этот харем? – Весь храм святогробский, объяснял архим. Порфирий, накрыт ровной и плоской крышей; на эту крышу ведёт лестница, устроенная со стороны улицы. Харем помещается так, что из него затворницы через оконце смотрят в ротонду гроба Господня и иногда бросают туда лимонные и апельсинные корки. – Боже мой, что я

слышу – воскликнул митрополит. Затем он же добавил: когда граф Орлов отправлялся в Константинополь, как чрезвычайный посланник, тогда я просил его включить в договор с Турцией параграф о ключарстве государя Императора в храме иерусалимском (интересное сведение!). Пусть бы Он был ключник Гроба Господня. Но моя просьба не была исполнена. – По одному из вопросов между митрополитом и архимандритом возникло некоторое словопрение, которое однако ж не помешало общему удовольствию. Архимандрит рассказывал следующее: все афонские монастырники и скитники верят и учат, что потурчившийся христианин может спастись только тогда, когда раскается и после чрезвычайных пощений и молитвенных стояний пойдёт в магометанское судилище в одежде турецкой с крестом или иконой в руках, дерзновенно проклянёт здесь Магомета, исповедует Христа, заушит судью и будет замучен турками. Поэтому святогорцы охотно принимают к себе и даже сами отыскивают таких несчастных и методически готовят их к мученичеству. Затем приготовленные должны поступить по вышеписанному; а по смерти их, святогорцы покупают их тела у мучителей, хоронят их, а потом вырывают кости их, украшают серебряными окладами, выдают за мощи и собирают дань с народа. В другом месте эти действия афонцев о. Порфирий называет мученико-творством. „Владыка святой, так закончил он рассказ свой, надобно ли признавать и почитать таких самозванных мучеников? Тут, между нами, замечает повествователь, завязался спор. Маститый митрополит был спокойнее меня. Он не одобрял вышеупомянутой выставки, если она делается ради денежных доходов, но

–90–

защищал афонцев и их мучеников, ссылаясь на пример древних страсотерпцев, которые сами вызывались на мучение и которых церковь вписала в лик святых исповедников веры. Архим. Порфирий решался в присутствии Филарета передавать даже потешные восточные свои наблюдения. Так смелый гость рассказывал сановитому хозяину. В одной церкви Лавры (на Афоне) одна картина недавней кисти потешила и насмешила меня. Царь Давид сидит на завалинке, положила ногу на ногу и

играет на арфе; подле него трубачи трубят, что есть мочи у них; барабанщик наяривает на огромном турецком барабане; а юноши и девицы в кисейных куртках и турецких шароварах хороводом пляшут в присядку. Митрополит рассмеялся, а присутствовавший тут ректор семинарии захохотал... Иногда гость позволял себе в беседе употреблять резкие выражения, от которых он же и приходил в смущение. О. Порфирий рассказывает, что при одном таком случае, „владыка взглянул на него значительно“, „и я прикусил свой язык“, замечает повествователь и перевёл речь на другие предметы. Прощаясь с иерусалимским гостем, Московский митрополит выразил ему своё удовольствие, с каким он слушал его рассказы о Востоке. В заключение архим. Порфирий замечает, что по дороге ректор семинарии сказал ему. „вы очаровали владыку. Никогда и ни с кем он не сидел так долго после обеда (которым, нужно сказать, митроп. Филарет угостил своего гостя). Вы обаяли его своими рассказами“¹⁶⁶¹.

Из Москвы путник поехал в Петербург, но здесь его встретили холодность и равнодушие. В Александро-Невской Лавре, где остановился он, ему сначала не хотели дать отдельной кельи; это глубоко опечалило иерусалимского гостя, он писал по этому случаю в своих „дневниках“: „птицы небесные имеют гнезда, звери лесные и полевые свои логовища; даже у червяков есть свои норки. Один я не имею своего уголка“. По прошествии некоторого времени, ему, впрочем, дали особое помещение, но оно оказалось крайне неудобным. Назначенная ему, келья была

—91—

сыра, тесна и душна, она находилась над погребом, в котором частенько, по словам о. Порфирия, обливали серой горлышки пивных и винных бутылок. Наконец, гость вышел из всякого терпения и написал письмо наместнику Лавры, в котором говорил, что если ему не дадут лучшего помещения, то он должен будет бежать из Лавры; угроза подействовала¹⁶⁶². Но ещё хуже в положении архим. Порфирия было то, что он сидел без денег: даже заслуженного им жалованья почему-то не выдавали. Нужно сказать, что о. Порфирий к денежным и

другим потерям относился чисто стоически. В 1843 году, во время пребывания в Петербурге же, его обокрали: у него унесли 1700 рублей ассигнациями, все кресты и ордена и всё столовое и чайное серебро. Покража была чувствительная, но о. архимандрит отнёсся к ней философски. В своём дневнике он писал: „на то щука в море, чтобы карась не дремал. Какой-то плут, мошенник обокрал меня. Ужасно мне жаль похищенной книжки, в которой записаны были для памяти сведения о состоянии Палестины и Сирии. Видно, что вор был человек неучёный, острил потерпевший, иначе он оставил бы мне эту книжку, зная, что она дороже мне тех денег, кои хранились в ней. Не худо было бы внушить всем вора, чтобы они не похищали у учёных монахов их книг и рукописей, а брали бы одни деньги, кои не так нужны им“¹⁶⁶³. Но теперь обстоятельства настолько изменились в положении нашего бессребреника, что он не знал, как ему быть без денег, а оных у него совсем не было. Во время пребывания на миссии в Иерусалиме и во время путешествий по Востоку; о. Порфирий, по очень уважительным причинам, сберечь ничего не мог. Пребывая на Востоке, он отчасти для поддержания своего достоинства, отчасти из человеколюбия, должен был делать немалые вклады в монастыри и монастырские церкви, подавал милостыню бедным священникам и нищим, помогал разноплеменным поклонникам и злополучным арабским семействам в Иерусалиме, обижаемым со стороны греческого

—92—

духовенства, дорого покупал нужные ему научные сведения. По его рассуждению, деньги, отпускавшиеся правительством на содержание его, принадлежали не ему, а его делу. В виду этого на Востоке он тратил лично на себя лишь немногие сотни рублей. Аскетизм его простирался так далеко, что он не шил себе нового платья, не делал себе нового белья, так что он совсем обносился; у него остались только две поношенные летние рясы (а между тем наступил ноябрь)¹⁶⁶⁴. В особенности его безденежья мучило его потому, что он вынужден был оставить без помощи своих кровных родных. „Эта мысль, признаётся сам о. Порфирий, слишком тяжёлая, как

острый камень, падала на моё сердце, и приподнявшись, опять падала и, выдавливая из него всю кровь и потом с большой высоты падала и крушила его вдребезги“. Дело в том, что на иждивении о. архимандрита находилась „беднейшая“ его мать и „злополучная“ его сестра с дочерью; для них-то он и принял монашество: „для них я отрёкся от мира, дабы они моей нищетой были богаты“, говорил он. И однако ж вместо воображаемого богатства, мать и сестра его обретались в „голодной нищете“¹⁶⁶⁵. Прискорбное положение; а нашему учёному мужу оставалось одно – терпеть и скорбеть. До какой крайней степени в это время простирался у него недостаток в материальных средствах, об этом красноречиво повествует следующий рассказ самого бедствующего: „капля дёгтя нечаянно упала в ток моей жизни, и жизнь моя огоркла. Сапожник принёс мне заказанную обувь. Я примерил её. Пришлась по ноге. Ремесленник потребовал деньги. «Теперь у меня нет денег, – сказал я, – завтра отдам, – подожди». – «Пожалуйте или деньги или сапоги», – возразил он. Он унёс с собой новую обувь. А я босоногий, прибавляет о. Порфирий, босоногий бросился на постелю свою и зарыдал от того, что никогда не был нищим“¹⁶⁶⁶.

Все эти невзгоды совершенно обескуражили петербургского гостя. „Видно, заслуженный архимандрит – размышлял

–93–

он в это время, – здесь ценится не более, как выжатый лимон, не более, как тряпка: однако и тряпку иногда берегут“. Среди этих горестных размышлений ему приходило на мысль бросить клобук и рясу и бежать, куда глаза глядят¹⁶⁶⁷. Что же при таких обстоятельствах оставалось делать? Просить и унижаться. „Горюет пчёлка Божия, пишет о себе о. архимандрит; что же ты, пчёлка, молчишь? Есть у тебя голос. Жужжи. Но жужжанья люди не любят! Не бойся людей. Итак я жужжу“¹⁶⁶⁸. Наконец материальное положение его улучшилось. Вышел указ, касающийся жалованья о. Порфирия. Об этом указе сам он говорит, что его он „выплакал“¹⁶⁶⁹.

Кроме материальных стеснений петербургскому гостю пришлось немало претерпеть нравственных огорчений, каких он

совсем не ожидал. Начальство обнаруживало явное недовольство им. Мы точно не знаем, отчего это происходило. Но главная причина, думаем, заключалась в том, что о. архимандрита не понимали. Он любил говорить „свободно“, но это было не по сезону; он писал „по вдохновению“, т. е. подчиняясь сердцу и чувству, но от него требовали не „вдохновения“, а сухой отчётности; он помышлял о славе и величии России, а ему повсюду приходилось слышать: знай сверчок свой шесток. По приезде в Петербург от него требовали, чтобы он скорее представил „отчёт“, а он не хотел спешить и вместо отчётов писал трактаты с учёным аппаратом: на него смотрели как на чиновника, ожидали от него канцелярской работы, а он именовал себя „соглядатаем Востока“ и верил, что у него накопилось много такого, чем стоит поделиться с соотечественниками.

Как бы то ни было, начальство не думало идти ему на встречу. Вот описание о. Порфирием одного из приёмов, какие он находит у тогдашнего Петербургского митрополита Антония. „Брошен им суровый взгляд на меня. – „Вы просите у меня милости, не будет вам милости“, немилостиво говорил митрополит. Передавая сведение об

–94–

этом свидании с Антонием, наш горемыка припоминает при этом слова греческого поэта: „Есть нечто новое, придётся мне горемычному петь горемычную песнь“¹⁶⁷⁰. Столь же не сочувственно принял его и тогдашний обер-прокурор Синода граф Протасов. О. архимандрит говорит об этом так: „обер-прокурор, против моего чаяния, принял меня холодно. Знать какой-то чёрный кот прошёл между им и мной. Я ожидал, что он скажет мне „спасибо“ за разумное исполнение данного мне поручения в Палестине, и будет расспрашивать меня о Востоке“¹⁶⁷¹. Но ничего такого не последовало. Протасов завёл с ним речь о каких-то пустяках.

В виду таких встреч и приёмов архим. Порфирий не мог отказать себе в удовольствии рассказать своих начальников хоть своим пером. В его „дневниках читаем следующие строки: „Антонии, (разумеется, митрополит), Илиодоры, Гедеоны (имена

провинциальных архиереев, членов Синода), сиятельные графы (Протасов) и превосходительные чины (наприм. Сербинович, директор канцелярии обер-прокурора)! И вы не боги; ибо нет в вас правды, милости и провидения. Долой же с пьедесталов! Ах! эти мраморные статуи вооружены крепко. Не могу я расшибить и испепелить их. Нет у меня перунов. Но есть алмазное перо. Пишу им на челах их: „это – камни, но не те, от которых Бог может воздвигнуть себе чад“. Целую тебя перо моё. Письмена твои неизгладимы во веки“¹⁶⁷². Но вслед за этим, писатель этих строк, идёт к обедне, чтобы, по его словам, каяться и благодарить Бога за всё.

Без сомнения, в высшей степени было оскорбительно для учёного архимандрита, что его отчёты прочитывали разные чиновники и позволяли себе по поводу них делать замечания, как будто дело шло о каких-то школьнических задачках. Так поступал Сербинович. Призвав к себе о. Порфирия, он заставлял его выслушивать свои замечания об отчёте этого последнего. Сербинович чи-

–95–

тает: „многострадальная церковь сирийская“ и заявляет: „вы поэтизируете“. О. Порфирий отвечал: „таково настроение моей души“. Далее критик читает: „сирийский архиерей есть человек Божий и вместе человек народный“ (последними словами указывалось на избрание архиереев паствой в Сирии, по древнему обычаю). Прочтя эти слова Сербинович укоризненно молчал, а о. Порфирий не счёл нужным входить в объяснения. Затем тот же Сербинович читает в отчёте: „греческие архиереи слишком ревностно и своекорыстно донесли 13-му апостолу“ и делает замечание: „вы колко иронизируете“. В ответ о. Порфирий сказал: „Антиохийский патриарх в торжественном титуле именуется 13-м апостолом. И так я намекал на титул, а не иронизировал“. После некоторых других замечаний директор изволил сказать: „чем больше вы пишете, тем более вы обнаруживаете себя“ (подразумевается, с непохвальной стороны)¹⁶⁷³. Странно, всякий неуч берётся критиковать учёного мужа. Другим непризванным критиком отчётов арх. Порфирия является русский посланник в Константинополе Титов, бывший

в это время в нашей столице. О. Порфирий пишет: „Титов сказал мне тоном недовольства, что моя записка о Сирийской церкви – более политическая, нежели церковная и что в ней упомянуты некоторые живые служащие на Востоке лица. Духовной особе, прибавил он наставительно, следует писать о предметах духовных, а в политические дела вмешиваться не должно“¹⁶⁷⁴. Как будто бы в делах Востока возможно найти грань, отделяющую религию от политики!

В довершение невзгод решено было сослать учёного архимандрита на жительство в Сергиеву пустынь под Петербургом. Мысль о том, что его хотят посадить „под начал“, как выражались окружающие, сокрушала его. Я хочу дела, говорил он, но где же мне предстоит дело? „В пустыне? Ах! Не любо мне половинчатое отрицательное существование в пустыне теперь, когда жизнь может дать сочные и благовонные плоды“. Сергиеву пустынь он называл „темницей“. И когда благодаря его настойчивости

–96–

мысль эта была оставлена, он воспел песнь: „взбранной воеводе победительная“¹⁶⁷⁵...

На этот раз однако ж всё кончилось благополучно для архим. Порфирия. Достоинства его немолчно говорили в его пользу. И он в 1847 г. отправляется опять на Восток во главе духовной миссии, где он и остаётся до 1854 г. Восточная или крымская война заставила всех должностных русских лиц, проживавших в Турции – возвратиться в отечество; то же должен был сделать и начальник духовной миссии в Иерусалиме. Возвратившись в Россию, он проживал, по-прежнему, в Петербурге. Не сладка была здесь жизнь его. Его поместили, по его выражению в „лаврскую темницу“¹⁶⁷⁶. „В духовном ведомстве обдал меня холод“, замечает он. Затем о. Порфирий сообщает некоторые сведения о своём первом свидании с обер-прокурором Синода Протасовым. „Протасов, выслушав вызванный им самим рассказ мой об аудиенции моей у папы, и только этот рассказ, простился со мной, отвернувшись от меня по-солдатски направо кругом. Директор канцелярии его, Сербинович, прибавляет описатель, принял меня и отпустил, ни

о чём не спросивши и извинившись каким-то недосугом¹⁶⁷⁷. Тогдашний митрополит Петербургский Никанор относился к арх. Порфирию безразлично и скоро умер. Смерть его вызвала у о. Порфирия заметку, что нечего сожалеть о нём. Вновь назначенный Петербургский митрополит Григорий относился к нему однако ж ещё хуже. „Он был холоден“ к о. Порфирию и казался „суров и недоступен“ для него, так что он восклицает: „о, me miserum! О! me infelecem“¹⁶⁷⁸. Вскоре за смертью Протасова, обер-прокурором был назначен граф А.П. Толстой, которого арх. Порфирий не раз называет „инквизитором“¹⁶⁷⁹.

При таких условиях едва ли мог дожидаться чего-либо хорошего архим. Порфирий в Петербурге; и действительно

—97—

последовал ряд явлений, которые возмущали его дух. Начать с того, что ректором Петербургской Академии, на место знаменитого Макария (Булгакова) определён был ничем неизвестный иеромонах Феофан, входивший в состав Иерусалимской миссии, управляемой о. Порфирием. Затем, когда в 1857 году возник вопрос об организации духовной миссии в Иерусалиме, архим. Порфирия обошли назначением, назначив вместо него начальником миссии молодого инспектора местной Академии Кирилла с возведением его в сан архиерейский. Очевидно, начали смотреть на него, по его же выражению, „как на выжатый лимон“. Это было крайне оскорбительно для него. В „дневниках“ о. Порфирия находим немало горестных lamentаций, относящихся к этому времени. „Скорблю о том, пишет он, что мне не дают никакой высшей должности и тем бесчестят меня в глазах православного на Востоке духовенства, которому очень хорошо известно моё имя. Лучше мне умереть, говорю устами св. Павла, нежели терпеть, чтобы кто-нибудь упразднил похвалу мою. Скорблю о том, что я осуждён без суда какими-то непогрешимыми папами, усечён до корня (я) живой, плодovitый. Никак не могу приучиться смотреть на себя, как на придорожный пень, о который будет задевать всякое колесо, смазанное дёгтем“¹⁶⁸⁰. При другом случае он же писал: „о, зачем, мне суждено иметь большую известность! Лодочки спокойно стоят в пристани, а боевой

корабль среди океана обуреваются грозными волнами. Тростинки растут роскошно на сырой земле, а кедр на высоте каменистого Ливана, расщепляется молнией. О, недруги мои! Дайте мне безвестность. Дайте мне покой. Я вас прощаю“¹⁶⁸¹.

Интересно знать, из-за чего в настоящий раз возникло недовольство и нерасположение к арх. Порфирию. По Петербургу разнёсся слух, что, живя на Востоке, он, по примеру восточных иерархов, позволял себе есть скромное. Этот слух особенно встревожил вышеупомянутого обер-прокурора Толстого. Весть об этом прегрешении о. архимандрита постарались довести даже до слуха Госу-

—98—

даря Императора Александра Николаевича. С другой стороны, тот факт, что, находясь в Риме, наш пилигрим без позволения начальства представился папе, повёл к неожиданным следствиям: на него стали смотреть, как на какого-то отступника от веры¹⁶⁸². К тому же присоединились уколы разных мелких самолюбий. Ведь, о. Порфирий привык держать голову высоко.

В Петербурге архим. Порфирию нечем было дышать. Да и начальство видимо тяготилось им. На выручку того и другого представился случай отправить о. Порфирия на Восток. Начальству это развязывало руки, а о. Порфирия избавляло от столичных претрений. Этого учёного мужа ничто так не услаждало как труды по изучению и исследованию таинственного Востока. Недаром он сам даёт такое определение своей личности. „Кто я? Весь мысль; и она вперена в дела давно минувших дней на Востоке. Пред ней встают мертвецы – цари и бояре, иноки и святые люди мирские. Сурово смотрю им в очи и читаю в них правду. Вот моё дело и так я живу“¹⁶⁸³. Это путешествие¹⁶⁸⁴ о. архимандрита продолжалось, как мы знаем, от 1858 по 1861 г.

По возвращении в Россию, до посвящения его в епископы, он проживал в Петербурге „не у дел“¹⁶⁸⁵; но мог ли хоть день оставаться без дела такой деловой человек, как трудолюбивейший архим. Порфирий?

К 1861 году относится несколько любопытных отзывов знаменитого Московского святителя Филарета о некоторых проектах и предприятиях архим. Порфирия. Всё, что написано Филаретом, возбуждает наше внимание. Таковы же и его отзывы по указанному поводу. Эти отзывы, нельзя скрывать, строги и не чужды иронии. Но нужно сказать, что они не задевали самолюбия о. Порфирия и во всяком случае не могли вредить ему. В „дневниках“ этого последнего не встречаем и тени неудовольствия с его

—99—

стороны по отношению к сановитому святителю. Дело в следующем: в голове арх. Порфирия создался проект воссоединить с православной церковью монофизитов, коптов и армян; вслед за этим от него полетели письма и проекты к воссоединяемым и к духовному начальству в Петербурге. Это последнее в виду серьёзности дела отправило некоторые бумаги, сюда относящиеся, к Филарету, испрашивая его мнения. Митрополит отозвался. Вот некоторые его мысли по указанному поводу. „Архимандрит в письме к коптскому патриарху „обещает прислать ему веник для очищения коптской патриархии от старой пыли“. Такое выражение, пишет святитель, было бы прилично, если бы писал комнатный служитель, у которого веник, находясь часто в руках, зашёл наконец и в голову. Семь иподиаконов коптского патриарха в стихарях, с ораями и свечами поют: „достойно есть“, литургийные стихи на греческом и наконец „французский сонет“. Архимандрит утешается надеждой, что коптский патриарх придёт в общение с православной церковью. Подлинно ли важным приобретением было бы для православной церкви иметь в общении патриарха, у которого семь иподиаконов в стихарях, с ораями, вслед за стихами из литургии поют французский сонет, которого содержание архимандрит не рассудил открыть“¹⁶⁸⁶. „Архимандрит объясняет, рассуждает ещё Филарет, каким образом он в 10 дней ввёл бы в общение с православной церковью коптов, если бы преосв. Кирилл (начальник нашей иерусалимской миссии) не отказал ему в переводчике. Он превознёс бы похвалами пред их патриархом коптское

богослужение, напомнил бы ему, что у нас те же таинства, соборные правила, иконопочитание и склонил бы его написать к Свят. Синоду послание догматическое и просительное о покровительстве, в котором бы не было упомянуто о двух естествах и о двух волях во Христе; и это „увенчало бы миссионерский труд“ архимандрита. Как показался бы, вопрошает критик, Свят. Синоду этот венок? целым или разорванным? Мнимый

—100—

миротворец не привёл ли бы Свят. Синод в неприятное и затруднительное положение¹⁶⁸⁷. „Архимандрит говорит: „не удалось мне это дело – воссоединение коптов, – потому что наше министерство иностранных дел немо на Востоке, а наша миссия в Иерусалиме, после панихид и молебнов, ест, пьёт, спит и во сне видит грёзы“. Вот необыкновенное сцепление дел, восклицает м. Филарет. Дело миротворства не удалось архимандриту потому, что Иерусалимская миссия ест и пьёт. Итак, оно удалось бы в том случае, если бы она перестала есть и пить. Но положим министерство и миссия в чём-нибудь неправы пред о. архимандритом, но чем виноваты панихиды и молебны? Неужели и их надлежало бы прекратить, чтобы удалось дело миротворства? Архимандрит находит, что восточную церковь справедливо упрекают в бесплодии и что „она не Сарра, а Сара“. Архимандрит думал возродить целую церковь коптскую, но как это, по собственному его признанию, не удалось, и он не родил ни одной души, то хочет утешать себя в своём бесплодии, возлагая бесплодие на всю восточную церковь“¹⁶⁸⁸. О. Порфирий создал ещё какой-то проект воссоединения армян с православной церковью. Некоторые части этого проекта подверглись суду того же Филарета. Он писал: „арх. Порфирий говорит армянскому епископу Григорию: „перестанем употреблять в катехизисах, в богословских системах, в проповедях, в разговорах устаревшие и невнятные выражения: два естества во Христе составляют одно естество или одну ипостась. Будем говорить проще и вернее вот так: „Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, в котором неслитно и неизменно сохранились все свойства

Божества и человечества, по соединении их“; как это исповедуете вы, исповедуем и мы. – Разделим то, замечает м. Филарет, что здесь смешано. „Перестанем говорить: два естества во Христе составляют одно- естество“, как говорят монофизиты. Хорошо было бы, если бы они перестали. Далее: „перестанем говорить: два естества во Христе составляют одну ипостась“, как испо-

–101–

ведует вселенский собор и вся православная церковь. Слышите ли? Архимандрит хочет, чтобы мы перестали исповедовать догмат, как исповедали его вселенские соборы и как исповедует вся православная церковь. Неужели он думает, что православная церковь на это согласится? Он говорит, что это „устаревшие, невнятные выражения“. Неужели он думает, что догматы составляются? Что вселенский собор не умел выразить православное учение – внятно?“ Архимандрит пишет: „будем говорить проще и вернее вот так“; и засим предлагает свою формулу выражение для догматов о двух естествах и двух волях во Христе. Но может ли он идти выпросить утверждение своему мнению от отцов вселенских соборов? Ибо православная церковь, без их согласия, конечно не примет мнимо-вернейшего выражение из уст арх. Порфирия¹⁶⁸⁹. Митр. Филарет вообще находил, что этот последний слишком увлекается в своих порицаниях. „Он платит, рассуждает Владыка, немалую дань нынешней моде всё порицать, потому что порицает даже и себя, объявляя, что он только „в 1845 году узнал, что на этом свете есть копты“. Не верится. Не вероятно и то, будто его „пугнули“ за опыт духовной статистики Востока. Печально видеть, как арх. Порфирий против преосв. Кирилла за неприсылку переводчика усиленно вооружается колкостями. Но если вам приятно, внушает митрополит, мирить с своими чужих, помирите себя с своими“¹⁶⁹⁰. Есть и другие отзывы м. Филарета относительно некоторых проектов о. Порфирия и его учёных мнений, но и представленных образцов, думаем, достаточно. Московский святитель вообще был очень осторожен везде и во всём.

Последние годы жизни преосвящ. Порфирия, от 1865 года до 1885, когда он скончался, прошли тихо и безмятежно: частью в Киеве, где он исполнял должность викария, а потом в Москве „на покое“, в благоустроенном Новоспасском монастыре¹⁶⁹¹.

—102—

Перечислить сочинение преосв. Порфирия нет возможности, так их много¹⁶⁹². Укажем лишь на два. „Восток Христианский: Афон“. Ч. I—III. Киев, 1877. Этой историей афонского монашества, этим критическим произведением автор сплёл себе неувядаемый венок. „Книга моего бытия. Дневники и автобиографические записки его“. Многотомное сочинение (издано Академией наук). СПб. 1894—1902 гг. А рядом с этим сочинением трудно и поставить что: оно отличается замечательной обстоятельностью и глубокой наблюдательностью.

* * *

Преосвящ. Порфирий был по природе человек живой, словоохотливый, речь его изобиловала меткими замечаниями и оригинальными оборотами (Я сам имел удовольствие, однажды вести с ним долгую беседу, во дни уже его старости). Интересно отметить, что в своих сочинениях он никогда не употреблял слов, взятых от иностранцев, а довольствовался речениями русскими, и никогда в его речи не замечалось какой-либо скудости, вследствие этого. Пример достойный подражания, в особенности для духовных писателей. Следовало бы обратить внимание на эту особенность литературных трудов преосвящ. Порфирия и специалистам по части русской словесности. Преосвященный так много трудился ради науки и так много написал ценных сочинений, что его справедливо называют иногда даже „мучеником науки“¹⁶⁹³. Да, его самоотверженность в этом отношении поистине поучительна. Одних морских путешествий он совершил, по его подсчёту, не менее 46:11 по Чёрному морю, 10 по Мраморному и Эгейскому, 16 по архипелагу и Средиземному морю, 8 по Адриатическому морю, 1 по Красному морю¹⁶⁹⁴. В похвалу преосв. Порфирию поставляют то, что он не прятал отысканных им рукописей от взоров других

учёных, как делают многие ревнивцы своей славой; но охотно допускал пользоваться ими ещё до их обнародования¹⁶⁹⁵. Нельзя скрывать того (да не скрывал этого и преосвящ. Порфирий), что он мечтал о европейской славе: ему казалось, что такой славы он заслуживает. При одном случае он писал: „богатства не желаю, почестями не дорожу, а долг и правду ставлю выше всякого блага земного и думаю о славе... ах, если бы она была европейская“¹⁶⁹⁶. Но таковой славы, по нашему мнению, он не успел достигнуть. Мало того: даже среди представителей русской науки имя преосв. Порфирия не особенно популярно. На это есть своя уважительная причина. Его сочинения относятся к различным областям: и церковной истории, и изучения Св. Писания, и христианской археологии, и этнографии, и древностей вообще. Поэтому, специалистам нашего времени представляется, что его труды относятся к какой-нибудь другой специальности, а не к той, какой они сами заняты. Другими словами: разносторонность работ преосв. Порфирия помешала ему специализироваться, а специалисты нашего времени этого не прощают: если кто хочет, чтобы о нём не забывали, тот должен крепко держаться одного определённого знамени. Этим же объясняется и то, что в нашей литературе так мало писано о трудах и заслугах изучаемого нами лица. Даже появление в свет „Книги моего бытия“ не изменило положение дела. Подлинно, жаль.

Преосв. Порфирий был человек и имел недостатки, но его большие достоинства сугубо покрывают их; и нет сомнения, этого мужа христианской науки и православного Дела нельзя не причислять к *благим деятелям* на ниве православной церкви.

А. Лебедев

**Порфирий (Успенский), еп. Письма Преосвященного
Порфирия (Успенского) к светлейшей княгине
Елизавете Павловне Витгенштейн, урожденной
Эйлер¹⁶⁹⁷: [1855–1866 гг.] // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 9. С. 104–129 (3-я пагин.). (Начало.) С.
104–129**

–104–

29 сентября 1855 г.

И я думаю, что не быть мне в Риме. Тем лучше! Пусть чёлн мой плывёт, куда направляет его Кормчий небесный. Моя воля – в Его воле. Моя преданность провидению Божию совершенна. Она есть живое начало и живой конец всех моих действий; и в ней я всегда почерпаю полное спокойствие. Смотрите на меня с этой точки зрения, смотрите на меня как на то растение, цвет которого всегда обращён к солнцу, и порадитесь со мной тому, что не исполнится земное, хотя и невинное, желание моё, а совершится то, что Богу угодно. В Боге живёт и та Благоверная и Высокая душа, которой благодать, подобно чистому и тёплому свету, осиявает и согревает многих. Это я знаю,

–105–

и вперёд успокаиваю себя тем, что Её слово о мне замолкнет в Её мысли о воле Божией.

Все мы – пылинки на весах Вседержителя. Все народы пред Ним не более, как капли из ведра. Но величие Его соразмерно с благодатью Его. Сегодня Он гремит и перуны сеет по земле, а завтра произращает на ней цветы благовонные. Теперь страшная гроза Его над нами, но не далека и благодать Его. Ежели голос с неба я слышал у гроба Господня, и ежели понял его верно; то горе наше продлится ещё сто, и ещё сто, и ещё 59 дней, и потом все мы воскликнем гласом радования:

Слава в вышних Богу и на земли мир!

или

Благословен Бог, научаяй персты наша на брань!

Но до той поры должны быть употреблены все усилия наши к сокрушению врага. Dieu le veut.

Ночью под 27 день текущего месяца я видел во сне некую благолепную жену, сидящую за пустым столом у морского залива, и горько сетующую. Она была вся обнажена, и ярко освещена не солнцем, не луной, и не искусственным светом, а как бы заревом пожара. Эта жена должна быть Одесса.

Давно я не видал вас. Неблагоприятная погода препятствует мне быть в вашем тереме и побеседовать с вами по-прежнему. Подожду лучших дней, и явлюсь к вам, когда солнце покажется на небе.

Благословение Господне на вас.

А. Порфирий.

С. Петербург. 12 января 1857 г.

Не дождавшись приезда Г. Н, отвечаю на письмо ваше от 16 ноября прошлого года.

Вас изумила величественная красота Альпийских гор. Любуясь ею, вы живо понимали всемогущество Божие и думали, что на горах хорошо молиться и жить. Действительно, там как-то чудно слышишь высокую проповедь о Боге и так и хочешь вечно петь славословие Ему, а в груди своей ощущаешь удвоенную жизнь. С Божиих гор вы сошли, нося в своём сердце скрижаль, на которой начертано: аз есмь Господь Бог твой. Берегите её. *Savoir aimer son Dieu, et faire de lui son tout, est la plus noble*

—106—

*de toutes les sciences, et la marque du plus grand esprit et du plus grand coeur.*¹⁶⁹⁸.

Вам полюбили зодчество Готических храмов в Нюрнберге и Бриннере. Душе возвышенной и прекрасной свойственно любить высокое и изящное. Не знаю, как вы понимаете, или как другие объясняют значение Готической тёски камней на подобие кружева, постановки множества стрельчатых на внешних стенах, отделки дверей в виде многих соединённых радуг, кладки внутренних сводов и стен наподобие уборного терема, или сени из тканей, и обращение алтарей на запад. А по моему мнению, кружевные узоры на Готических храмах напоминают

христианину, что он должен быть украшением семейства, общества и церкви; стрел чаты, высящиеся к небу, показывают ему: — куда должны быть устремлены все помыслы, чувствования, действия и цели его; радугообразные двери, ведущие в храмы, знаменуют, что в эти святилища, надобно входить примирившись с ближними, потому что там совершается примирение Бога с людьми, знамение коего служит радуга; внутренность храма наподобие сени из тканей есть как бы колыбель, в которой души питаются таинственным брашном и убаюкиваются словом о Боге и пением о небе; алтари обращены на запад по воспоминанию об Иерусалимском храме, в который древле входили с востока навстречу Солнцу Правды, воссиявшему из погребального вертепа, стоящего в западной части сего храма.

Зодчество древних христиан — многознаменательно и поучительно. Припомните церковь св. Амвросия в Милане, которая Великой Княгине и вам показалась родной. К ней, вместо нашей паперти, пристроен открытый двор с колоннадой. Его называют Раем. Понятно, что он знаменует тот рай, из которого изгнан был первый Адам, и в который возвращает нас второй Адам, Христос Господь. Какая богатая мысль, построить храм так, что он преддверием своим напоминает две величайшие тайны бытия человеческого рода, тайну потери Рая и тайну обретения Рая!

—107—

Вы говорите о Миланском соборе, что подобного ему, ведь, во всём мире нет. Точно, нет. Это — красота очей благолепнейшая. Любуешься и не налюбишься ею. Я живо помню этот собор, и до сих пор думаю, что видел гору, склоны которой усажены кипарисами, а высь испещрена цветами (жаль, что вы не видели цветника вдоль обеих сторон крыши, выделанного из мрамора на тамошних откосных устоях) самое же темя увенчано стрельчатом, указующим душе путь вознесения её на небо. Этот громадный, лесистый, цветистый собор некоторым образом оправдывает Евангельские слова: „аще имате веру, яко зерно горюшно, речете горе сей: двигнися и двигается“. Действительно для постройки его была перенесена

целая мраморная гора, подаренная одним богатым христианином, владевшим ею. Вера Лонгобардов сказала этой горе: двинься, и она двинулась; и таже вера обратила её в великолепный храм Богу.

Ваши суждения о картинах Миланских я сравнивал с своими заметками о них. Оказалось, что вам понравились почти те же самые картины, коими любовался и я. Чем же условливалось одинаковое наслаждение наше одними и теми же произведениями художной кисти? Одинаковой настроенностью душ? Нет. Оно условливалось *истинной* красотой этих произведений, которая одинаково приятна всем, и взрослым, и малым, и добрым, и злым, и мудрым, и простым. Истина в красоте, или красота истины подобна привлекательной силе земного шара, притягивающей к нему и яблоко, и жёлудь, и золото, и олово. Степени продолжительного наслаждения изящными искусствами разны у разных людей, смотря по внутреннему настроению душ их. Вы просидели бы целый день у картины Гверчина, представляющей удаление Агари из кущи Авраама. А я не отошёл бы от картины Сальватора Розы, на которой изображён препод. Павел Фивейский, в час бури, молящийся с воздетыми к небу руками у входа в пещеру подле сломленного и исщепанного дерева. Значит, вы справедливы, сострадательны и готовы разделять с ближним злополучие его: а я люблю пустыню, уединение, созерцание и испытал много обид, тревог, неправд, страданий, чаю помощи и утешения от одного Бога. Ваше и моё внимание

–108–

было приковано к картине Гвидо Рени, на которой впечатлительно изображены, Павел обличающий Петра, и Пётр внимающий Павлу сурово, но с раскаянием. Значит, мы оба способны к исправлению недостатков своих, кои открывают нам другие. По мне, все высокие и прекрасные произведения кисти и резца суть как бы зеркала, в коих всякая душа может видеть свои и чужие склонности, страсти, недостатки и совершенства. Не знаю: судил ли кто-нибудь так о воздействии изящных искусств на душу. А я думаю, что кто хочет разгадать душевные свойства другого, тот пусть идёт смотреть с ним картины и

статуи, и пусть наблюдает над ним: – какие образы нравятся ему более прочих. Его любование ангелом или дьяволом, обнаружит его душу. Вам, девицам, хорошо бы так узнавать женихов своих. Картины и статуи – вот ваши свахи!

Радуюсь, что великая сестра милосердия здорова. Вы хорошо сделали, что известили меня об этом. Мне сладко знать, что процветают те, qui aiment la lumière et la vertu¹⁶⁹⁹.

Цветите и вы на радость многим.

Благословение Господне на вас!

А. П.

Р. S. Мои сочинения вышли в свет. Желаю прислать их к вам, да не знаю, как. Спрошу об этом на почте. Здешнее археологич. общество, под председательством В. К. К. Н., приглашало меня быть членом-корреспондентом его и прислало мне великолепный диплом, подписанный Августейшим Председателем. Приглашение его лестно для меня. Но, к сожалению, все учёные материалы и сочинения мои, коими я мог бы поделиться с обществом, оставлены в Иерусалиме, куда едва ли возвращусь я, угнетаемый Толстой силой. Странно положение моё! Одни подвязали мне крылья, а другие понуждают меня лететь, и заметив неподвижность мою могут сказать: да он – орёл деревянный.

Шлю привет мой Эдитте Феодоровне: благодать и мир ей от Господа и Бога и Спаса нашего И. Христа!

13 Января.

Р. S. Толстой прочит в Иерусалим уже не диакона

–109–

Оптиной пустыни, а Афинского архимандрита нашего, меня же хочет упрятать в Афины. Поеду туда, но поеду печальный, грустный, истерзанный. Ох! Я не думал, что отнимут у меня любимое дело моё – воскрешение Арабск. православного народа и возвращение Сирийск. и Палестин. Униатов в ограду нашей церкви: чему уже положено мной начало; ещё менее помышлял я о том, что какая-нибудь Толстая сила может оттолкнуть меня от отечества, которое я люблю разумно и страстно.

С.-Петербург. 1857 г. 11 февраля.

Многими дарами наделил человека премудрый и всеблагий Творец. К числу их принадлежит наше слово, выражаемое звуками или письменами. Посредством слова молитвенного проникает в нас благодать Св. Духа. Посредством слова разговорного, или письменного, душа душе светит и отсвечает. Какой чудный и драгоценный дар Бога – Слова!

Пользуюсь им и отвечаю на письмо ваше, от 12 января, в котором вы прислали цветочки из садов, или с гор Ниццы.

Надлежало бы мне отдарить вас подобными кринами. Но в нашем снегу не растут фиалки и розы. Правда, есть кусты и берёзы на стёклах моей холодной горницы; но я не умею ни сорвать, ни переслать их к вам. Напоминаю о них, и это напоминание прошу принять вместо букета с родимой, белоснежной сторонushки, где вас любит мать, любит брат, помню я, и поминает вся церковь, когда молится о плавающих, путешествующих.

„Вы гуляете в садах и по горам, наслаждаетесь природой, много размышляете и сознаёте, что душа ваша по милости Божией покойна и светла“. Ваше благополучие вельми радует меня, природа, это ненаглядная подруга моя, сделалась и вашей подружкой. Не ревную, напротив радуюсь, что и вы любите эту красавицу Божию. Дружить с нею хорошо. Безгрешная, она ничем не соблазняет, не огорчает, не раздражает, напротив успокаивает, радует, назидает всякого, кто умеет жить и беседовать с нею. В просторном лоне её сознаёшь себя свободным, независимым, первым, любишь не себя, а Творца её, надеешься не на себя, а на Вседержителя, силой Которого она существует; когда

–110–

же младенчески любишься красотами и величием её, тогда забываешься до того, что не замечаешь хода времени, ничего не хочешь, ни о чём не думаешь, и только чувствуешь своё блаженство. Такое самозабвение не много поясняет райское состояние души, когда она, чистая, будет созерцать вечную Красоту и всех совершенств Полноту.

Ваше знакомство с протестантами и с главой их Пилатом (вероятно, не Понтийским, хотя он и изменил Папе) нимало не

беспокоит меня. Променяете ли вы бриллианты на стёкла, жемчуг на бисер, цветы на осóку? Поверите ли вы, que Dieu eût retiré la vérité et la grâce de Son Esprit Saint à toute une assemblée d' évêques pour la donner à un seul¹⁷⁰⁰, например Лютеру или Водуанскому пастору Пилату? Поверите ли, que la sagesse divine ne garde plus dans l' ombre de son sanctuaire les germes des facultés extraordinaires, que possédaient autrefois les prophètes, les apôtres et les saints Pères de l' 'Eglise? Les Protestants les croient perdues, et peut-être, nient même, qu' elles aient jamais existé. Pourtant elles sont là, toujours prêtes à refleurir comme la verge d' Aaron, quand les temps et le service de l' 'Eglise réclameront le secours de leur présence¹⁷⁰¹. Поверите ли вы, что богословская учёность протестантов может заменить благодатные дары прозрения, чудотворения, исцеления болезней? Понадеетесь ли вы, что какой-нибудь Пастор *одним искусственным словом своим* сможет спасти душу разгульной актрисы, как некогда спас Антиохийскую лицедейку – любодейку Маргариту св. Епископ Нонн своей проповедью и *молитвой*? Понадеетесь ли вы, что подле кафедры Пилата, или Вальтера внезапно выздоровеет такая 17-летняя расслабленная госпожа, какую я видел после исцеления у раки св. Митрофана? Какая другая литургия заменит вам нашу? Удовлетворит ли вас

–111–

одно историческое воспоминание об установлении Евхаристии без сочетания душ с Херувимами после отложения всякого житейского попечения, без приглашения их к вольному преданию себя самих вместе с другими и со всеми святыми Христу – Богу, без единодушного призывания Утешителя, Духа истины, Сокровища благих и жизни Подателя? Отринете ли вы данное вам Спасителем право, хотя однажды в год, прощать *несмертные* грехи кающимся и исповедующимся ближним вашим, прощать устами избранного пастыря душ, когда не он, собственно, а живущий в вас Христос прощает их? Перестанете ли вы просить милости Божией, царства небесного и оставления грехов у бессмертного Царя тем скончавшимся в Вере, которых вы любили и которые любили вас? Нет, нет, нет! Вы у меня колонна Православия. Вы у меня голубица Ноева: покружитесь

над горькими водами и опять прилетите в ковчег свой, целая, чистая, радостная, чтобы вместе с нами питаться духовным брашном нашим.

Сочинений Монода я не читал. А о Шведенборге скажу вам мнение своё. Я не отрицаю его способности видеть будущее, потому что сам часто вижу оное во сне и вижу ясно и верно; но учение его о загробной жизни душ считаю грёзой воображения. Nous sommes trop élevés audessus de nous-même et nous ne saurions nous comprendre, dit le St. Augustin¹⁷⁰². Как же можем понять то, чего не видало око наше, не слыхало ухо наше, и что уготовал Господь любящим его? Небожественный Павел восхищен был духом в рай, и слышав там неизреченные глаголы, никак не мог передать их языком человеческим. Преподобный Иоанн Лествичник – этот великий подвижник и светильник церкви – однажды вопрошал ангела о некоторых райских предметах, но слышал следующие ответы: „сего и ангелы не ведают, а этого не можешь понять ты“. Итак, Шведенборг ли, который сам себя не почитал святым, мог знать, как живут души в обителях Отца Небесного? Сам Господь лишь немного приподнял завесу, скрывающую от нас мир загробный, дабы мы не охладели к

–112–

земной жизни нашей. По слову Его, там никто не женится и не посягает, но все живут как ангелы Божии. А Дух Святой устами апостола Павла открыл нам, что наши тела по воскресении соединятся с душами, но будут уже нетленные, духовные, безболезненные, светоносные. Довольно с нас этих откровений Божиих! Они утешительны и целебны. Abstenons nous donc de tout jugement téméraire sur les matières impénétrables,¹⁷⁰³ и как православные будем довольствоваться священной простотой веры и надежды. Нам из Рая принесена белая Лилия: не испортим ли же мы этот цветок, когда позовём шведского живописца и велим ему раскрасить его, как угодно прихотливому воображению нашему?

О настоящем политическом состоянии Европы не намерен беседовать с вами. Мои мысли о нём отчасти известны вам.

В нашей столице радуются тому, что у нас скоро будут сделаны железные дороги. – В нашем Синоде теперь два Обер-Прокурора Гр. Толстой и родня его Пот-на. Недавно она намекнула мне, что ей желательно видеть меня в Крыму в сане архиерейском. Итак, я похожу на мячик, перебрасываемый то в Иерусалим, то в Афины, то в Тавриду. Время покажет: где установится этот битый мячик. – Говорят, что в Иерусалим будут назначены: один Молдаван, другой – болван, третий – Болгарин, четвёртый Русский боярин, пятый – Дамасский Араб, шестой некий Божий раб. Чудеса, да и только! – Иорданский голубок наш где летает, о том никто не знает. А я в келье сижу и что-нибудь пишу. Почта берётся доставить вам печатные творения мои, но так, что не я, а вы должны платить за пересылку их от нашей границы. Вот это уж не хорошо! Ведь, и книги то мои не стоят того, что вам придётся уплатить за доставку их. Итак, пусть они лежат здесь до возвращения вашего. – Вам кланяется Тютчева. Я бываю у ней. Христианская душа! Благовонный цветок в вертограде Господнем! – Поручаю вам сказать Эдитте, что неистовство её при вести о нападках на меня,

–113–

я признал за *тот душевный огонь*, который, – если бы она была правительницей, как Деворра, – истребил бы беспутного врага Сиона – Т-о Сисару. Её и вашим добрым расположением ко мне объясняется одна тайна души моей, именно, видение вас обоих во сне в ночь под первый день нового 1854 года, когда я жил ещё в св. Граде и не знал вас. Это видение тогда же записано было мной; и я про себя вспомнил его тотчас, как увидел вас у Г-жи Ширман, а Эдитту в Ораниенбауме. По этому видению обе вы были уже мне знакомы. Душа у меня – зеркало, в котором отражается многое будущее, как настоящее и отражается всегда в верных эмблемах. Такая способность моя изумляет меня самого, и нередко пугает. Если бы вы прочли описание всех вещей и исполнившихся сновидений моих; то искренно сказали бы: „верно слово св. Августина! – nous sommes trop élevés au-dessus de nous-même.

Не хочется прекращать беседу с вами, а пора умолкнуть.

Умолкаю, сказав последнее слово: Благословение Господне на вас! Цветите на радость мне и многим, и вместо меня, молча, взгляните на Великую сестру милосердия с благоговением, любовью и беспредельной преданностью.

А. П.

С. П. Б. 1857 г. Апреля 23 дня.

На днях из Михайловского Дворца приходил ко мне служитель и поведал, что вы, давно не получая от меня известий, подумали, что я болен, или выехал из Петербурга. Однако я писал вам в 28 день марта. Ужели вы не получили письма моего?

Жалею, что запоздалость ответа Моего на ваши письма от 8 и 24 февраля причинила вам тревогу, и прошу у вас прощения, не извиняя себя ни слабостью сил, ни срочными занятиями, кои приостановили порыв мой писать к вам в потребное время. Истинных друзей ни в каком случае и ничем огорчать и тревожить не должно. Для них Бог дал душе запас сил даже на случай нездоровья и то усердие, которое умеет выгадывать несколько свободных минут из времени поглащаемого са-

—114—

мыми многосложными занятиями. А я, окаянный, не воспользовался этим запасом, и потеряв эти минуты, привёл вас в раздумье. Виноват! Простите меня, но, простив, верьте тому душевному расположению моему к вам, с которым несовместимо такое преступление, каково неуведомление вас о каких-либо нечаянностях моих, и верьте тем более, что ваша дружба ко мне, в настоящие дни опалы моей, служит единственным утешением моим. Вы единственное солнышко, которое порой посылает мне отрадный луч на тернистом пути моём под небом, покрытым мрачными тучами.

Опала моя продолжается. В Иерусалим назначена миссия под начальством Епископа. Но не мне вручено управление ею, а Одесскому Епископу Поликарпу, который некогда служил при нашем посольстве в Афинах, я знаю его лично. Nullité partaite¹⁷⁰⁴.

Не жалею о том, что меня не послали в Иерусалим; ибо многократными сновидениями я предуведомлён был о

разлучении моём с святыми местами и с тамошними братьями о Господе; да и некий таинственный голос говорит во мне, что щадит меня Бог, дабы не при мне, ретивом и сострадательном, началось падение патриарших престолов на Востоке, – падение неизбежное после отнятия у них богатых имений в Молдавии и Валахии, жадно надзираемых туземцами. Но скорблю о том, что мне не дают никакой высшей должности и тем бесчестят меня в глазах нашего и Восточного духовенства, которому очень хорошо известно моё имя. „Лучше мне умереть, говорю с апостолом Павлом, – нежели потерпеть, чтобы кто упразднил похвалу мою“. Скорблю о том, что меня отталкивают от церкви, отечества и престола, которым я могу служить словом и делом разумно, верно, *сop amore*. Скорблю о том, что я осуждён без суда какими-то непогрешимыми папами и усечён до корня, живой тенистый, плодовитый. Никак не могу приучиться смотреть на себя, как на придорожный пень, о который будет задевать всякое колесо, смазанное дёгтем. Малодушие не сродно мне; но не приятно и услаждение своим собственным мученичеством. По при-

–115–

роде и по благодати я общителен с ближними, а при напоре на меня Толстой и Чёрной силы я уже чувствую в себе зарождение не ненависти к людям, а какой-то робости, претящей мне бывать даже у тех лучших людей, которые уважали меня, и которые теперь, быть может, подозревают во мне негодяя... Я ещё смеюсь над этой робостью; но она одолевает меня, почерпая себе силу в напоминании мне об отшельничестве моём. К этой робости присоединяется язвительная мысль, что я живу в обществе нехристиан; ибо истинно верующие во Христа врачевали бы мои немощи, поднимали бы меня падшего, прощали бы моё прегрешение ради покаяния моего, ради лучших качеств, кои должны же быть во мне, потому что я сотворён не сатаной. Но меня только грязнят, презирают, уничтожают. Духовное состояние моё в настоящее время весьма нехорошо. *Ma mémoire est attaquée et mise en trouble. Mes pensées se combattent entre elles. Toute la région, où les pensées se forment, est comme un champ de bataille,*

où les hommes s' entretuent les uns les autres. Toutes mes passions sont émues. Tout en moi est en discorde. La paix est ôtée. Ma pauvre âme est comme partagée, déchirée, meurtrie et tuée par cette guerre sanglante qui se fait en elle. O guerre cruelle, et plus cruelle et pénible à supporter, que l'on ne peut l'exprimer! Je n'ai ni force ni courage pour résister à rien. Tous mes projets, toutes mes espérances, tout appui en ce qui m'aurait soutenu jusqu'à présent, tout est arraché; et il ne reste qu' un abandon sec et sans aucun goût à la volouté de Dieu, – que dis-je? il ne reste qu' attendre, si peut– être le seigneur aura compassion et descendra dans mon enfer.

O, je crois et j'espère, qu'il descendra là et assistera en secret, et sans que je le sache d'une manière distincte, à toutes mes peines: il les adoucira en ayant porté la plus amère, et par sa présence me vendra cet enfer supportable et doux, et m'en tirera.

Je le crois, je l'espère, et c'est pourquoi je comprends, que 1' Éternel, qui brise les cèdres du Liban, me remet dans un néant, afin que je puisse être crée de nouveau. Oui! Quand il anéantit bien plus profondément tout notre être par des moyens d'autant plus admirables qu' ils sont douloureux, étranges et incompréhensibles à l' esprit humain, il veut nous posséder plus intimement que jamais et devenir, tout en nous, le principe de notre vie et de toutes nos opérations.

–116–

À Dieu, mon amie! Croyez, aimez, espérez et poursuivez votre route en paix.¹⁷⁰⁵

A. П.

Напомните обо мне Эдитте Феодоровне. Ежели не позволят мне *ожить* в Ораниенбауме, то я уведомяю вас об этом.

СПб. 1857 г. 1 мая.

Давно вы не писали ко мне. Что с вами? Перо ли ваше притупилось? Или я заслужил неблаговоление ваше?

Жду от вас приветов. Жду от вас вестей. Ради Бога откликнитесь.

Посылаю вам при сём сочинения мои. Прочитав, подарите их кому-либо из наших духовных лиц, служащих за границей. Ибо для вас и для Эдитты приготовлены те же книги и картины

на лучшей бумаге и в хорошем переплёте. Когда возвратитесь в отечество, получите их или от меня, или от библиотекаря Великой Княгини.

Цветите. Благословение Господне на вас!

А. П.

—117—

СПб. 1857 г. Мая 7 дня.

Чем нетерпеливее я ожидал письма вашего, тем более обрадовался, получив его в пору усиления моих недоумений о вашем немаловременном молчании. Вы здоровы, благодущны, и душевно преданы мне. Узнав это, теперь я спокоен, весел и, недели две, не буду думать о вас.

Приятно мне было знать, что вы передали Великой Княгине мой пасхальный привет, и что она приняла его благосклонно. Я люблю в Ней те дарования, коими богато наделил Её Бог, и те добродетели, кои проявляют сочетание воли Её с благодатью Христовой. Воззрение на прекрасный лик Её, подаренный мне пред отъездом вашим за границу, утешает меня в скорбях моих.

Духовная сладость, которую вы ощущали в себе после приобщения Св. Таин, понятна мне. В золотые дни девственной юности моей я после исповеди и причастия бывал так соединён со Христом, что во весь день и вечер тот пел разные молитвы, дабы ни одна грешная мысль не потемнила души моей. Это святое усилие воли, послушной благодати Христовой, вспоманет Бог, когда душа предстанет пред престолом Его. Будет вспомнута Им и ваше приобщение к Нему с верой, любовью и надеждой, хотя оно было и кратковременно. Бог есть Память, в которой вечно хранится всякое святое помышление и чувство наше, даже мгновенное.

О пении вашем на клиросе в походной церкви слышу от вас в первый раз. Русские девы и жены воспевали величия Божия в Иерусалиме, Александрии, Каире и в Синайском монастыре, и стройным пением своим производили приятное впечатление в тамошних христианах: а вы славословите Бога в Ницце. Бесподобно! Молитва воспеваемая, или произносимая женщиной, по мне, есть единственное доказательство того, что женский пол сотворён по образу и по подобию Божию.

Перестань женщина молиться: я буду видеть в ней обезьяну. Из ветхозаветного писания видно, что не Адам, а Ева в первый раз произнесла слово Бог, когда, родив первенца, сказала: „*стяжах человека Богом*“. А в новом завете Пресвятая Дева Мария, первая, высоким умом прославила Вышнего,

–118–

говоря: „величит душа моя Господа и возрадовася дух мой о Бозе Спасе моем“. Первое кратчайшее вероисповедание праматери Евы и первое славословие Богу Девоматери Марии – вот непререкаемые свидетельства человечности и близости к Богу вашего пола! Итак пойте Богу песнь нову, песнь христианскую, молитесь с нами, разумно и пламенно, и тем поддерживайте в нас высокое понятие о вашем Богоподобии. Великий Князь К. Н. пел вместе с вами на клиросе. Бесподобно! Греческий царь Иоанн Палеолог в бытность свою в Риме (1436 г.) домогался у Папы, чтобы ему позволено было прочесть Апостол во время литургии в базилике Петра, но не получил разрешения на то, потому что лишь одним французским королям, со времени Карла Великого, предоставлено было право чтеца священ. книг во время богослужения Пап. А наш Великий Князь без спросу пел величия Божия в епархии преемника апостола Петра. Он прав. У православного князя кто Папа? – его сердце, любящее Бога.

Известие о построении православной церкви в Ницце в память пребывания там наших царственных жён уладило меня. Ведь, мы вселенские христиане: так и церкви наши должны быть везде. Жаль, что я не с вами: а то положил бы и свою лепту в основание нового святилища Господня. Наш Синод отказал всем вам в денежном пособии, обещавшись помогать богоугодному делу вашему молитвами своими. *C' est magnifique et pas cher*: говорите вы. *Magnifique et pas cher* – вторю вам.

8 мая.

Огорчения мои увеличиваются со дня на день. От чего же?

Я узнал от одной знатной госпожи, что меня оклеветали пред Государем, который, в присутствии её, на вопрос Кавелиной о мне, – архимандрит устранил от Иерусалима

неужели за то, что ел там скоромное? – отвечал смеясь: „*между прочим* и за это“. Бог, – судия клеветникам моим неблагоприятным! Нужно было им возмущать тихую душу царя какими-то сплетнями и позорить человека, с которым они не жили ни одного дня. Но что сказано, то врезано в душу Слышавшего. Кто же изгладит в ней сильное впечатление? Не знаю.

Управляющий министерством иностранных дел С-н

–119–

говорил мне, что Граф Толстой наконец хотел меня назначить в Иерусалим, но князь Горчаков предпочёл мне епископа Поликарпа по одобрению Гр. Путятина и по дипломатическому суеверию, заставляющему его удалять от наших посольств и миссий всех прежде служивших там, и определять новых чиновников, которые, однако, не имея живого предания о ходе дел и о характерах лиц (в Берлине напр.), не знают к кому обращаться в случае надобности. Новое суеверие! А одобрение Поликарпа Путятиным объясняется знакомством их либо в Афинах, либо в Крыму, и забавным мнением его сиятельства, будто я своими записками о Востоке приготовил прошедшую войну. Это мнение Путятин выразил товарищу моему по Академии арх. Аввакуму во время недавнего плавания в Китайско-Японских морях. Грозен же я! Однако можно было бы подумать, что кто способен причинить войну, тот сможет восстановить и мир.

Бывает несчастное время, когда стесняют круг благотворной деятельности даровитых людей. Таково наше время. Недавно отсюда услали в Казань умного Ректора Семинарии, и на место сокола посадили ворону; а ректора Академии преосв. Макария удаляют в Тамбов, где он должен судить и рядить пьяных церковников, и где к глубокому прискорбию многих и моему, он уже не будет иметь ни досуга, ни учёных пособий для окончания превосходного сочинения своего, именно, истории нашей Церкви, которой лишь три части обнародованы на днях. Он не имел счастья понравиться новому митрополиту. Увы! Пришло горе умам.

Нашего апостольского мужа, преосвящ. Иннокентия вызывают с Алеутских островов для присутствия в Св. Синоде, не предусмотрев, что во время разлучения его с паствой, ещё младенчающей в вере, какой-нибудь раскольник – торгаш водкой, может посеять в ней плевелы раскола, да так, что этого посева и не заметит наше духовенство, придерживающееся чарочки и под хмельком не видящее далее носа. Горюю об этом. Но дай Бог, чтобы горесть моя окончилась одной тревогой души моей, верующей в Церковь *едину*, святую, соборную, а не в раскольничью.

–120–

Митрополит не позволил провести мне нынешнее лето в Ораниенбауме под кровом земного ангела-хранителя моего, сказав: „*там жить вам как-то неловко*“. Не осуждаю его, и безропотно покорствую воле его, однако нежность души покойного Никанора ценю выше уставной суровости здравствующего Григория. Я просился в Ораниенбаум не по каким-либо своекорыстным видам и не для того, чтобы там жить рассеянно, а для того, чтобы там подышать чистым воздухом и в тихом приюте Великой Сестры милосердия обработать новое сочинение своё о разных состояниях духовной жизни. Почему бы, кажется, не отпустить меня туда? Всё наше царственное семейство имеет достоинство *священническое*: посему то и архиереи, и иереи целуют руку царицы, царевны и великой княгини. Почему ж бы не прилично священному лицу провести несколько дней под отдельным кровом Особы *священной* в занятиях духовных? Иное дело, если бы приглашали меня жить в *одном доме* с мирским семейством: тогда и сам я отказался бы от такого приглашения, умея отличать неприличное от пристойного. Но Её Высочество по мудрому такту своему представляет мне отдельный и совершенно уединённый приют; а этот такт Её мирит мою совесть с законом пристойности – тем более, что слабое здоровье моё даёт мне право сделать исключение из устава моей жизни и пользоваться милостью Особы священной, по благословию архипастырскому. В этом благословении вся сила. Оно может обратить загородный приют мой в пристойную званию моему келию, когда известно, что

живущий тут есть уже старец. Кому не понравилось бы это рассуждение моё, тому я сказал бы: „душенька! не место святит человека, а человек святит место“, и примолвил бы: „где царствует целомудрие, там пожить прилично всякому, кто сохранил это ангельское свойство“.

Я люблю нежные души, но уважаю и суровые, и потому прошу вас доложить Великой Княгине об отказе митрополита так, чтобы Она видела во мне покорного сына строгому отцу.

Я скоро уеду отсюда в Кострому для свидания с престарелой матерью и с родными моими. Их любовь крайне нужна мне в настоящем безотрадном моём состоянии.

–121–

Среди них я не буду смотреть на себя, как на отлучённого от общества. Не в Лавре, а в родительском доме обновится, *яко орля*, юность души моей, к которой набожная мать моя умела привить страх Божий, целомудрие, незлобие и терпение.

До отъезда на родину я ещё буду писать к вам. Мне, удручённому под тяжестью креста, отрадно видеть в вас Веронику и давать вам нерукотворенный образ мой, т. е. открытую Душу в терновом венце, но с сиянием веры, надежды, преданности Богу и упокоения в Его воле мудрой святой и благой.

Благословение Господне на вас! Он же, Милосердый, да благословит и вторую Матерь вашу и Эдитту и княгиню Одоевскую.

А. Порфирий.

Р. S. Вместе с этим письмом отправлены к вам, через посредство Г. Обазы, две карты Синая, забытые при отправке сочинений моих.

С. П. б. 27 июня 1857 г.

Много утешило меня письмо ваше от 20 мая. Вы надеетесь вместо меня и за меня, и верите, что Господь не оставит меня по великому милосердию Своему. Ваша вера оправдалась, и надежда осуществилась. Припомните: я писал вам, что Господь милует меня.

Но ваше нетерпеливое ожидание успокоения моего в Ораниенбауме не сбылось. Видно, Бог скорее подаёт нам блага

духовные, нежели вещественные, скорее врачует душу, нежели тело. Хвала Ему за все!

Распоряжайтесь книгами моими, как хотите. Прикуйте их к небу, закопайте в землю, опустите в море, оставьте в Ниццкой больнице: я согласен на всё. Лишь бы ваша свобода не стеснялась моей волей.

На клир наш – новая невзгода. На место преосвящ. Макария ректором Академии назначен живший со мною в Иерусалиме Феофан, qui n' a d' autre mérite, qu' un extérieur composé! Все здесь знают, что он... умеет только вышивать шелками и бисером (чему с любовью учился у известной вам госпожи Меркуровой), и все удивляются назначению его. Общее удивление разделяю и я, и глубоко сожалею о том, что хотят затмить у нас и без того не блестящее

–122–

просвещение духовное. Инспектора здешней академии архимандрита Кирилла принуждают ехать в Константинополь в качестве священника при тамошнем посольстве нашем, не смотря на его даровитость и учёность (он доктор Богословия), твёрдость в православии и неукоризненную жизнь. Увы! Пришло горе умам. С сих пор не ожидайте ни богословов, ни проповедников, ни писателей духовных, хотя в Академии и не устроятся станки для вышивания.

Были у нас мученики за веру. Теперь мучат наших за науку.

Не спрашивайте меня: откуда тьма? Почему призраки являются на месте существ живых? И чего должно ожидать от них в ограде нашей Церкви? Я не умею, не хочу, не могу отвечать вам. Я – дерево, из которого однако льются слёзы.

Однажды некто говорил мне, что если засеять Россию иезуитами, то всё-таки вырастут казаки. А кто вырастет, если засеют её дураками? – Орангутанги? Избави нас Господи и от иезуитов и от орангутангов...

Я нахожу теперь величайшее утешение в чтении превосходного сочинения. Vie des pères des déserts d' Orient avec leur doctrine Spirituelle (par Marin), которое советую читать и вам. И прежде я перелистывал это сочинение, но для одной любознательности, а теперь перечитываю его для назидания

себя, и с трепетом узнаю, что я ещё не начинал спасаться. Святые отцы, живя духовно, так хорошо знали душу с её слабостями и совершенствами, что только у них и можно научиться познанию себя самого, без которого на век останешься во тьме, в нечистоте и без союза с Богом.

Выписываю несколько строк, чтобы дать вам понятие о духовном брашне св. отцов.

Voici les marques extérieurs d' orgueil. Il rend d' abord le ton de notre voix élevé, notre silence sombre et amer, nos ris, éclatans et immodérés, nos tristesses déraisonnables, nos réponses aigres, nos diseurs légères, nos paroles sans poids, sans discernement, sans gravité, il nous rend impatiens, sans charité, hardis à faire outrage aux autres, sensibles à ceux que nous recevons, leuts à obéir, sinon lorsque nous avons déjà prévenu par nos désirs ce qu'on nous com-

–123–

mande, incapables de recevoir un avis et de souffrir une réprimande impuissants à résister à notre propre volonté, inflexibles pour nous soumettre à celle des autres, toujours opiniâtres à soutenir nos sentimens, et jamais en état de nous rendre à ceux de nos frères, ainsi nous devenons incapables de conseil et de conduite, et nous ojons avoir plus de confiance en notre propre jugement qu' en celui de notre supérieur.

Dieu, qui est le médecin comme l'auteur de toutes les créatures, sachant que l' orgueil est le principe de nos maladies, a voulu que ce qui était tombé par l' orgueil se relevât par l' humilité: Le démon dit: *je monterai au plus haut des deux*. I. Christ dit: *mon âme est rabaissée jusqu' à la poussière de la terre* (Psalm.43:25). Le démon dit: *je serai semblable au Très-Haut*. Et I. Christ étant dans la gloire de Dieu s'est anéanti lui-même en prenant la forme d' un esclave. Le démon dit: *j' élèverai mon trône au – dessus des astres de Dieu*. I. Christ dit: *apj)renez de moi que je suis doux et humble de coeur*.

Sur colère.

Nous pouvons nous mettre en colère seulement contre notre colère même, contre nos mauvais désirs, contre nos défauts, contre nos passions, ce qui se fait, quand nous tâchons de corriger par une componction salutaire les dérèglements de notre coeur. Mais que peut – on dire de ceux, qui au lieu de s' élever contre eux – mêmes

par ces sentimens de componction, s' irritent contre les autres, et bien loin de terminer leur colère avant que le soleil se couche, nourrissent plusieurs jours une aversion secrète de ceux contre qui ils sont fâchés? C' est là une véritable vengeance; et c'est de cette manière que se vengent tous les jours ceux qui n' étouffent pas leur émotion par le désir de la paix et par l' amour de la douceur, mais par le seule impuissance, où ils se trouvent de se venger; car peuvent-ils faire davantage, et donner une plus grande marque de leur colère à ceux contre qui ils sont fâchés, qui de ne leur parler avec leur douceur ordinaire? La colère qui est renfermée dans le coeur peut bien ne pas offenser les hommes; mais elle bannit autant la lumière divine du S. Esprit, que si elle éclatait au-dehors.

Les remèdes contre la colère sont: 1-o de n'en souffrir aucun sentiment volontairement dans le coeur, et de nous défier de ses mouvemens, lors même que nous croyons qu' il est permis de nous fâcher pour quelque sujet légitime. 2- o De considérer qu' en offrant notre prière à Dieu, elle n' est point reçue, lorsqu' en la faisant

—124—

nous conservons la colère dans le coeur. 3-o Nous souvenir de la fragilité de notre nature et de l' inconstance de notre vie; croire tous les jours que nous allons sortir de notre corps et que nous n' avons rien mérité par notre chasteté et par nos travaux, puis que notre seule colère nous rend toutes les vertus inutiles, et nous fait tomber dans les supplices dont le juge de tous les hommes a menacé les vindicatifs et les colères.

Sur contemplation.

L' homme environné d' infirmités sur la terre, ne doit pas prétendre d' y être inséparablement uni à Dieu par la contemplation. Tout ce qu' il peut faire est de savoir, à quoi son esprit doit toujours tendre, et quel objet il doit se proposer pour y être toujours appliqué. Il doit se rejouir et se consoler dans son âme, lors qu' il y pense. Il doit gémir et s'aftliger, lorsqu'il s'en éloigne par de vaines distraction; et alors il doit rappeler son coeur de son égarement et redresser ses pensées pour les porter à le divine objet. Pour ce qui est de la contemplation de Dieu, on ne connaît pas seulement Dieu par la vue et l' admiration de son essence incompréhensible, ce qui est encore voilé pour nous et caché dans l' espérance des promesses qu' on

nous a faites. Mais on le connaît ici – bas par le grandeur et l'excellence de ses oeuvres, par la considération de sa justice et par cette providence et cette sagesse qu' il fait reluire sans cesse dans le gouvernement du monde. Ainsi nous nous élevons à lui en contemplant avec un esprit pur la conduite qu' il a tenue de siècle en siècle sur chacun des saints qu' il a fait naître dans son Église; en admirant avec un sainte frayeur cette puissance souveraine, avec laquelle il gouverne, il ordonne, il règle tout, cette science infinie et cet oeil pénétrant qui perce jusqu'au fond des coeurs sans que rien se puisse dérober à sa lumière: en nous représentant avec étonnement qu' il connaît le nombre des grains de sable et les flots de la mer; en admirant que chaque goutte de pluie, chaque jour, chaque heure, tout le passé, tout l'avenir subsiste devant lui et est présent à sa connaissance.

Mais ce qui doit nous toucher davantage, c' est quand nous repassons dans notre esprit cette douceur et cette patience infatigable avec laquelle il souffre le nombre infini de crimes qui se commettent tous les jours devant ses yeux; lorsque nous faisons réflexion à l' état saint auquel il nous a appelés par sa pure miséricorde; enfin lorsque nous voyons avec un transport de joie et d'admiration, combien, après nous avoir choisis pour être du nombre de ses enfans, il nous

–125–

a fait naître d'ouvertures et d'occasions favorables pour nous sauver.

Veillez sur vos yeux, sans quoi ils vous trahiront bientôt par leur mobilité.

Quand vous êtes frappé de l' opulence, de la grandeur ou de la puissance de grands du monde, faites aussitôt attention à la fragilité de toutes ces choses, et vous n' en serez pas touché.

Donnez toujours la préférence à la charité du prochain, à moins que l'amour que vous devez à Dieu n' en souffrît de diminution dans votre âme.

Quand vous voulez avertir celui qui pêche, mêlez toujours dans votre admonition des paroles de douceur: vous ramollirez, pour ainsi dire, par là ses oreilles et vous éclairerez son coeur.

1) Il est bon non seulement de prier pour la remission de ses éciés, mais encore pour celle des péchés des autres: par cette prière de charité nous imitons les saints auges¹⁷⁰⁶.

Оканчиваю это письмо любимым благожеланием вам:

Благословение Господне на вас!

А. П.

—126—

С.-П.-б. 16 июля 1857 г.

Последнее письмо ваше из Ниццы, от 12 июня, доставлено мне в 13 день июля. В этот день у меня были две радости: одна — об огласившемся здесь назначении меня в

—127—

Иерусалим *помощником* Поликарпу, а другая — о продолжении вашей дружеской переписки со мной. Первая радость моя ещё может обратиться в печаль, если верховная власть не утвердит почему-либо назначение меня в св. град, вторая же пребудет во мне, как благоухание в крине, освежённом медовой росой.

Ваше огорчение, по случаю известного отказа митрополита, невинно, как естественное обнаружение вашего добродушия. Но пусть оно не сопровождается ни осуждением, ни порицанием того, кто лишил меня блага земного. Я уже не только не скорблю, но даже не вспоминаю об этом лишении. Не вспоминайте о нём и вы.

Искреннее сожаление о мне Великой Сестры милосердия умастило мою душу, как целебный бальзам. За то даруй Ей, Господи, здравие, долгоденствие и во всём благое поспе-

—128—

шение; и ангел хранитель Её да благословляет струи той целебной воды, которую Она пьёт, или будет пить. Великая Княгиня, ведь, краса наша. Её ум и добродетели весьма нужны нам. Но о ней лучше беседовать с Богом, нежели с людьми.

А мы с вами будем разговаривать, пока дух жизни пребудет в нас. В нашем северном полушарии неба нет таких звёзд, которые *видимо* простирали бы, одна к другой; тончайшую нить чистого света, как это заметно в полушарии южном. Ну, так мы заменим эти звезды! Посылайте вы мне свет свой: а я буду

отсвечать вам. Истинная дружба есть чистейшее соосвещение душ тем светом, которое изливает на них вечное Солнце – Бог.

Теперь горит во мне желание распознать дары и плоды Духа Святого. Что такое, напр., дар премудрости и разума, или дар совета и крепости? Какое отношение их к природным способностям души нашей? Чем отличаются плоды *благодати*, напр. любовь, радость, кротость, от любви, радости, кротости *естественной*! Вот предметы, которые нужно знать всякой душе христианской, дабы стремиться к обогащению себя этими райскими сокровищами, и таким духовным богатством отличаться от идолопоклонников, иудеев, магометан и философов, в которых есть своя мудрость, любовь, кротость! К сожалению, об этом нет ни в катехизисах, ни в Богословиях, ни в проповедях. Когда я водворюсь в Сионе, тогда прилежно займусь исследованием *сочетания благодати и природы*; и это исследование будет предметом *особой* переписки моей с вами.

А до той поры удовольствуемся меной слова о делах житейских.

Где там порхает наш Иорданский голубь? Не чуть, не слышать его! Не пала ли вам весточка о нём? Вот, как бы вы с ним прилетели попить ко мне святой воды из Иордана! То-то бы хорошо было!

Я желаю передать в библиотеку Великой Княгини Елены Павловны сочинения свои, но не смею сделать того без соизволения Её. Итак, доложите Ей об этом.

Вы теперь живете недалеко от Виртемберга. Достаньте же мне ту литургию, которую сочинил тамошний Король и которой не принял народ Его, если только она была на-

–129–

печатана. Любопытно знать чин богослужения Королевский! Как поживают Немцы? Erdäpfel essen? Zweifel lieben? Leben sie wohl, mein gnädige Fräulein.

А. П.

Р. S. Радуюсь, что Эдитта Феодоровна здравствует. Кланяюсь ей.

Муретов М.Д. Древнееврейские молитвы с именем ап. Петра // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 9. С. 130–186 (3-я пагин.). (Начало.)

–130–

Как по общему характеру и строю, так и по отдельным частям и разным родам молитв и песнопений, сходство синагогально-иудейского богослужения с древнехристианским так велико, что даёт возможность предполагать общую их первооснову и родственную между ними связь.

Иудейское литургическое предание даже усвояет Симону или Симеону Кифе или бен-Кифе, т. е. Апостолу Петру, как „главе певцов“ синагогальных и „величайшему мудрецу“, составление целого, весьма обширного и очень сложного чина богослужения на один из трёх „великих“ праздников, именно – на „День очищения“, – и множество творений разных родов синагогальной поэзии. Кроме этого общего указания, древнесинагогальное рукописное предание знает с именем Ап. Петра три древнейшие и наипрекраснейшие, а два из них и самые употребительные, поэтические произведения, по своим начальным словам называющиеся: а) *Нишмат кол хай – Душа всего живого*, – б) *Агава равва – Великой любовью* и в) *Эттен тегилла лезл – Воздам хвалу Богу*. В пяти строфах первой молитвы, в их начальных буквах, сохранился акrostих и самого имени её творца: „С(и)меон“ или, если одну строфу признать вставкой, „С(и)мон“.

Что это? Простой курьёз, нарочно придуманный средневековыми жидами, а быть может и безвинно возникший из смешения одноимённых лиц? Или же мы имеем здесь остаток подлинного и апостольскому веку современ-

–131–

ного предания иудейской синагоги и, хотя и слабый, и неясный, след изначальной первосвязи христианства с иудейством?

До прямого ответа на этот вопрос есть надобность в предисловии о самой возможности такого вопроса и его

решения в православно-богословской науке.

Четыре канонические Евангелия уже самим различием своего содержания и своих писателей дают видеть, что в них изложена не вся евангельская история во всём её безграничном объёме. Последний Евангелист Иоанн Богослов прямо заявляет, что „есть и другое многое, что совершил Иисус (что не написано в книге сей), о чём если бы писать подробно, и самому думаю миру не вместить писанных книг“ (Ин.21:25 ср. 20:30). И действительно, в книге Деяний Апостолов Ап. Павел приводит изречение Господа, не содержащееся в наших канонических евангелиях: „во всём показал я вам, что, так трудясь, должно поддерживать немощных и памятовать слова Господа Иисуса, потому что Сам Он сказал: „блаженнее давать нежели принимать“ (Деян.20:35). Не говорим о многочисленных так называемых аграфх, – изречениях Господа, в наших канонических евангелиях не имеющих, но приводимых древнехристианскими писателями, коих подлинность требует особого исследования.

У Ап. Павла в виде цитат из Священного Писания приводятся такие изречения, кои, по мнению многих, взяты не из теперешнего библейского текста, каковы: 1Кор.9:10: „ради нас написано, что *„должен с надеждой пашущий пахать и молотящий – с надеждой получить (ожидаемое)“*, – 1Тим.5:18: „говорит Писание: *„волу молотящему не заграждай рта“* (Втор.25:4), – и: „*достойн (заслуживает) работник цены своей*“ (но ср. Мф.10:10), – также цитата в 1Кор.2:9, приведенный с словами: „*как написано*“, по некоторым не соответствует Ис.64:4.

Потом. Известно, что еврейский подлинник Матвеева евангелия, оставшийся вне церковного канона, хранился долгое время, – хотя и с неизбежными изменениями, дополнениями и искажениями, – у древнехристианских еретиков – назареев и евионеев. Точно также евангелие Луки в со-

–132–

кращённом и искажённом виде и многие послания Ап. Павла с такими же искажениями имелись у Маркиона и его последователей, как поступали и другие еретики с другими

писаниями (ср. 2Пет.3:16). И наоборот, некоторые апокрифы считались за подлинные писания церковными писателями, как напр. третье послание Ап. Павла к Коринфянам, истолкованное св. Ефремом Сирийским, как подлинное Павлово писание, рядом с двумя первыми, след. оно признавалось за каноническое писание в некоторых древне-сирских церквях, как до новейших времён входило оно и в издания Армянской Библии.

Далее. Все древне-православные церкви в своём богослужении – молитвах, песнопениях, синаксарях, акафистах – и в житиях святых допускают заимствования из неканонического письменного и устного предания, напр. из Первоевангелия Иакова и др. Доказательством могут служить многочисленные, усвоенные Церковью, сказания из жизни Пресвятой Девы, Апостолов и Учеников Апостольских, – даже о Христе (Нерукотворенный Образ). Но так как Церковь усвоила не все без разбора сказания, то это даёт видеть, что она рассуждала о них и исследовала их, руководствуясь своим соборным разумом, живущим в ней умом *Христовым* (1Кор.2:16) и Духом Святым.

Наконец. Православная Церковь усвоила немало преданий и от древне-иудейской синагоги, как напр. о жизни св. пророков ветхозаветных.

Такой отсюда вывод. Православно-христианское веросознание даёт теологической науке полномочие – как вообще в древних памятниках исторических, так и в частности в древне-иудейских преданиях искать следов подлинной действительности и исторической достоверности (вспомним Иосифа Флавия). Таковы ли они на самом деле, это – другой вопрос, на который должна отвечать православная наука. Но прямо и без дальнейших исследований отвергать их подлинность и достоверность только потому, что они сохранились в вне-христианских или вне-православных областях, было бы отрицанием здравых начал науки вообще и противоречило бы православно-церковной практике в частности. (Заметим между прочим,

–133–

что не следует здесь смешивать *подлинность* с *каноничностью*: Ап. Павел, когда он был ещё Савлом и жестоким гонителем Церкви Божией, мог составить какие-либо литературные творения в антихристианском духе, кои были бы конечно *подлинными* Павловыми, но отнюдь не *каноническими* или *богодухновенными*, – что можно говорить и об Ап. Петре, Андрее, как и вообще о каждом новозаветном писателе).

* * *

Итак, с отвлечённой точки зрения и чисто теоретической, считая возможными для научного исследования вопросы о подлинности – неподлинности таких литературных произведений, кои выдаются за творения богодухновенных и священных лиц новозаветных, – мы должны указать средства или приёмы для решения таких вопросов.

В течении столетий и в громаде исследований христианская наука не выработала, и не могла, никаких других средств, кроме следующих двух: объективного – *предания* сначала устного, а потом записанного, – и субъективного – *веры* в достоверность или недостоверность предания. Если в этой громаде накопленного доселе литературно-теологического материала откинуть всё временное, частное, личное, народное или школьное, т. е. разговоры одного или одних учёных с другим или другими, – и выделить одну только общенаучную и общечеловеческую сущность дела, то остаток получится весьма маленький, сводящийся именно только к *преданию и вере* в его достоверность-недостоверность.

Берём четвероевангелие. Имена евангелистов, как об этом свидетельствуют и Тертуллиан с Златоустом, не говоря уже о самом характере евангельских надписей, не принадлежат самим священным писателям, но взяты из предания и поставлены над каждым евангелием после уже его написания. Это – *предание*.

Но одни учёные теологи, руководясь авторитетом Церкви, принимают это предание и изыскивают многочисленные и разнообразные доказательства как подлинности, так и достоверности евангелий. Другие не признают этого предания и

также изыскивают всякие способы для отрицания подлинности и достоверности четвероевангелия. Но если

–134–

выйти из области школьных рассуждений, попристальнее взглянуть на дело издали, в перспективе, – нетрудно будет заметить субъективный характер их, – т. е. везде просвечивающую из-за них веру в достоверность-недостоверность *предания*. Думаем, что ни истый христианин, ни настоящий антихрист никогда не являлись вследствие одной только теологической полемики, искусных опровержений, остроумных и школьных доказательств. Под истинными убеждениями христианства и антихристианства должны лежать сокровеннейшие глубины нравственной природы, предрасполагающие в ту или другую сторону, причём точка безразличия или индифферентизм (люди ни то ни сё, ни тёплые ни холодные) определяется отсутствием нравственных мотивов в обе стороны. Научно-школьные средства и литературная борьба здесь имеют уже вторичное, – не порождающее, а возвращающее значение. Сердце – почва, вера – зерно, наука – разработка почвы и уход за растением. Этим объясняется то, на первый взгляд странное, явление, что как вера так и неверие (или, точнее, отрицательная вера) доселе, в течении девятнадцати веков, в огромной литературе и у многих народов пребывают в своём неизменном виде, не выработав ни одного, более или менее важного, приёма научного сравнительно с тем, что мы находим уже на самой заре христианства, у его перво-апологетов и перво-отрицателей (Иустин и Трифон, Ориген и Цельс, Евсевий и др.).

Освободив таким образом существо науки, посвящённой евангелиям, от громадного балласта личностей и их между собой разговоров, имеющих лишь преходящий характер, – получим подлинное содержание в малом и простом объёме вышеприведённой формулы: дат предания и веры в их достоверность-недостоверность.

Так обстоит дело и с Деяниями Апостолов, Апокалипсисом и всеми Посланиями апостольскими, даже с позднейшими писаниями Мужей Апостольских.

Так это в частности и с усвояемыми Церковью Ап. Петру двумя посланиями и содержащимися в Деяниях несколькими речами его. Но кроме этих, у древних христиан обращались с именем Ап. Петра и другие произведения: евангелие, литургия, апокалипсис, проповедь, дея-

–135–

ния, много речей в памятниках древнехристианской письменности – апокрифических актах, кlementинах и др. В канон богодухновенных новозаветных писаний Церковь приняла только послания и речи Апостола в Деяниях. Основанием для этого служили: общесоборное предание и веросознание Церкви, под руководством живущего в ней Святого Духа. Это значит: в них только Церковь нашла верное, подлинному Ап. Петру принадлежащее и Духом Святым обвеянное выражение Христовой истины и христианского идеала, чего она не усмотрела в других творениях с именем Ап. Петра, как и других Апостолов (Первоевангелие Иакова, апокрифические евангелия других апостолов, апокалипсисы, деяния, послания к Коринфянам 3-е, к Лаодикийцам и др.).

Отвлечённо и теоретически ведь ничто не препятствует предполагать, что апостолы и их ученики написали не одно только признанное Церковью за книги Священного Писания Нового Завета. Могли произноситься и другие речи и слова (припомним предания, собранные Св. Папием епископом Иеропольским, о том, что говорили Пётр, Андрей, Фома, Матфей, Иоанн, Аристион, пресвитер Иоанн и другие ученики Господа), как и писаться разные частные письма, кои Святой Дух Церкви не внёс в свой богодухновенный канон Нового Завета, не говорим уже о возможных дохристианских и даже противохристианских творениях новозаветных писателей.

Но для христианской науки тут возникает задача – искать субъективно убедительных для верующего христианина доказательств правоты соборно-церковного веросознания в том, что канонические произведения, известные с именем Ап. Петра, суть подлинные и богодухновенные творения Апостола, тогда как другие, когда и где бы ни усвояемые ему – или подложны, или искажены, в обоих случаях небогодухновенны.

Вся вышеизложенная речь наша клонится к разъяснению мысли, что в литературно-исторической критике и в исследовании вопросов о подлинности и достоверности известных с именем того или другого писателя произведений от теологической науки, точнее дисциплины, нельзя требовать более того, что она даёт и может. Эксперименту,

—136—

математической проверке, самовидству и вообще опыту места здесь нет. Напротив, тут всё строится на объективном предании, субъективном к нему (положительном или отрицательном) отношении и соответствующем этому отношению изысканию доказательств во внутренней стороне или содержании памятника.

* * *

Не касаясь в настоящий раз других многих внеканонических творений с именем Ап. Петра, сосредотачиваем вопрос на одних только вышеуказанных трёх творениях синагогально-богослужебной поэзии, древне-иудейским литургическим преданием усвояемых Симону Кифе или Апостолу Петру.

Соответственно сказанному, надо, во 1-х, рассмотреть иудейское предание о творце этих произведений (объективное или внешнее основание) и, во 2-х, определить в них литературные признаки их автора, соответствующие или несоответствующие литературному характеру подлинных, по признанию Церкви, писаний Апостола Петра (субъективное или внутреннее основание).

* * *

Прежде всего имеются общие известия об участии Симона Кифы в составлении синагогального Махзора (чины праздничных иудейских богослужений). Zunz¹⁷⁰⁷ приводит такие слова Раши (12 ст.) к трактату Aboda, а: „Римские христиане писание и язык получили от другого народа, иностранцы написали им ихние книги, именно Иоанн, Павел, Пётр, кои были иудеями. Они ввели у них латинское священство с той именно целью, чтобы отделить их от Израиля¹⁷⁰⁸. Не потому, чтобы они отрицали Тору (закон Моисеев), но для блага притеснявшихся учениками Иисуса Иудеев они вступили с

ними в соглашение¹⁷⁰⁹ и дали им заповеди, как извещается (о сём) в рассказах об Иисусе“¹⁷¹⁰.

–137–

В „Книге Праведников“¹⁷¹¹, где Симон Кифа-Пётр называется „праведником-хасид“ (иудейским), коего заповедям следуют заблуждающиеся христиане, указывается на ту же легенду в объяснение перемены его имени из „Кифа“ в „Пётр“: „когда Иудей позволяет крестить себя¹⁷¹², ему надо давать уничижительное прозвание, например вместо Авраам говорят Аврам, – даже если бы он был праведником (хасид), но коему другие следуют в заблуждении, например Шимеону Ке(и)фе (כִּיפֵי קַיִם) должно дать имя טֶטֶר חָמֹר – *Петер-Хамор*“. Имеем здесь несомненное указание на греческое имя Апостола посредством остроумного сближения греческого *Πέτρος* или *Πέτρα* с еврейским טֶטֶר – *петер*, причём из собственного имени Пётр получается нарицательное библейское: „*петер-хамор* – первенец осла“ (Исх.13:13,34:20). Подобное же название даётся Петру в одном древне-иудейском рукописном Махзоре (12 ст.), где речь идёт о первой молитве Нишмат: *навал Шимеон Петер хамор* – обманщик (или лицемерный вероотступник, обманно принявший христианство) *Симеон Пётр Осел* (т. е. *первенец осла*)¹⁷¹³. Более подробное об этом сообщение Zunz приводит в сокращении из одной редакции Иудейской „Жизни Иисуса“, что „Симон Кифа или Пётр, для спасения Израиля, принял на себя роль апостола, но в течении шести лет, проведённых им в Риме, в заключении в башне, он составил очень много *пийютим’ов* (פִּיּוּטִים – греч. *ποιήσεις* или *ποιήματα*; так называются синагогальные поэтические произведения) и разослал их по всем иудейским общинам“¹⁷¹⁴.

Интерес дела побуждает нас сполна привести здесь изданный Крауссом в подлинниках и переводе текст всех, доселе известных, редакций этой легенды в иудейской „Жизни Иисуса“ – „*Тольдот* или *Мааса Иешуа*“.

Представив Нестория защитником иудейства против Павла и описав жестокости христиан против иудеев

–138–

(обычное легендарное смешение имён, места и времени), легенда, по одной редакции, продолжает:

„Главой Синедриона был *Шимеон Кефа*, – но почему назывался он *Кефа*? – потому, что стоял на камне, на коем Иезекииль пророчествовал при реке Кевар (русс: Ховар – Иез.1:3 др.) и на том камне был слышен бат-кол (небесный глас, откровение) с небес Шимеону, – когда назареи = христиане услышали, что Шимеон Кефа – один из тех, кои слышат бат-кол, и что он обладает превеликой мудростью, то они стали завидовать израильтянам, что такой великий муж находится в Израиле... (текст испорчен) Бог внушил Шимеону Кефе идти в Иерусалим... на праздник Кущей. И собрались все епископы и великий старец (папа или патриарх) христиан, кои пришли к Шимеону Кефе на Елеонскую гору в великий день (т. е. 7-й) праздника и когда увидели его мудрость, все согласились они, что такого, как он, в Израиле нет... (текст отсутствует) обратить его в христианскую веру. И принуждали его, говоря: если ты не будешь исповедовать нашей веры, мы умертвим тебя и ни одного израильтянина не останется, кто бы вошёл в храм. Когда израильтяне это узнали, взмолились к нему так: согласись с ними, поступи по своей мудрости, чтобы на тебе не было греха и вины (из-за нас). Поэтому он, когда увидал столь жестокую опасность для Израиля, обратился к христианам и сказал им: под таким условием обращаюсь я в вашу веру, чтобы ни одного иудея вы не умертвили и позволили (свободный) доступ к храму. Патриарх и христиане согласились на эти его слова и на все эти условия его. Он сделал с ними (ещё одно) условие, чтобы они построили ему высокую башню, в которую он войдёт, – что он не будет есть мяса и ничего другого¹⁷¹⁵, а только хлеб и воду, для чего он будет спускать на верёвке ящик, чтобы они доставляли ему в нем только хлеб и воду, – что он пробудет в башне до своей смерти. Всё это делал он ради Бога, чтобы ему не оскверниться с ними и не вступить в общение, а христианам напротив он говорил в их духе, что будто он печалится об Иисусе

–139–

и потому не желает есть мяса и свинины, но только хлеб и воду. Они построили ему башню, и он жил в ней, не оскверняясь пищей и не молясь на крест. *Потом сочинял он в башне керобот'ы, йоцрот'ы и зултот'ы* (нек. рукоп: *и пизмоним'ы*)¹⁷¹⁶, со своим именем¹⁷¹⁷ (יְהוֹשֻׁעַ), подобно тому как (сочинял) *Элиезер бен-Калир*¹⁷¹⁸ – послал и собрал старейшин *Израиля* и предал им все творения разума своего, – и повелел им, чтобы они обучали им *хазанов*¹⁷¹⁹ и молились по ним и поминали его добром. Также и в *Вавилон* послали они их к р. *Наоану*, главе рассеяния, – показали их главам школ и синедриону, кои сказали, что они хороши и обучили им *хазанов* всего *Израиля* и они молились по ним. Всякий, кому угодно было помянуть имя р. *Шимеона*¹⁷²⁰ в пении своём, поминал его. Память его для жизни века грядущего и Бог по своему милосердию.... (в тексте чего-то недостаёт) его как доброго ходатая. Аминь. Села“¹⁷²¹.

По другой редакции легенда излагается так:

„Несторий производил смуты и вёл борьбу с Павлом сначала в Персии, а потом в Палестине. Здесь в то время был среди *Израиля* один (муж), который назывался *Шимеон Кефа*, потому что он сидел на камне, на коем пророк *Иезекииль* пророчествовал, что был при реке *Кевар*. Он был главой певцов и прозвание его пошло от камня. И была в нём мудрость превеликая. Христиане же завидовали тому, что он находится среди *Израиля*, и р. *Шимеон* знал об этой ревности. Что же сделал он? В праздник кущей он пошёл на *Элеонскую* гору в великий день осанны¹⁷²² и они стали говорить с р. *Шимеоном*. Но он превзошёл их во всех премудростях и не было у них силы опровергнуть его, так что устраши-

–140–

лись пред ним. Когда увидали они, что была премудрость его велика, на своём совете решили так: не оставим такого мудрого мужа, как сей, среди *Иудеев*, но отнимем его у них, ибо в короткое время он низвергнет учение (законы) наше. Тотчас схватили его и сказали ему: знаем мы, что нет во *Израиле* мудреца ни одного (ещё такого), как ты, – и в своей власти имеешь что-либо прибавлять или убавлять, оспаривать и

подтверждать предмет, – да даст же Господь милость (тебе) пред Иисусом утверждать нашу веру. Все наши мудрецы суть иудеи, и когда увидали мы дела твои, мы сказали: способен он утверждать веру нашу и мы с каждым днём будем умножаться, а иудеи более и более уменьшаться, – муж, как ты, не должен оставаться среди них, но иди к нам, чтобы учить нас заповедям и добрым законам и приобретёшь нам век грядущий, – поставим тебя высшим главой нашим и никто не будет говорить: что ты делаешь? Он отвечал им: слова ваши хороши, но я не желаю оставить веру мою. Они сказали ему: если не перейдёшь в нашу веру, мы умертвим тебя и всех иудеев, так что не останется ни одного из них. Он сказал им: всё в руке Вышнего (небес) и Бог поможет нам. Тогда они стали умерщвлять иудеев, кои устрешили и убоялись, и пришли все они с плачем к р. Шимеону и сказали ему: сделай что они говорили, и спаси нас от руки их, и на душах наших – сей грех; поступи по мудрости твоей великой. Христиане же (гоим – язычники) воровски хватали иудеев и продавали их за одну монету (У10М), а трёх иудеев за три монеты, потому что за столько продан был Иисус. Когда увидал это р. Шимеон, сказал: лучше погибнуть Шимеону и ему подобному, чем погибнуть душе одного израильянина. Что сделал он? – Сказал, что будет с ними. И вот (папа и) епископ Юлий пришли с ним. Он сказал им: чего желаете вы от меня? Если вы хотите истребить иудеев, то я не желаю оставаться с вами: но если вы желаете сделать, что постановил Св. Павел¹⁷²³ во имя Иисуса, коего слова тверды, то вот что сделайте – примите и исполните ещё те условия, что скажу вам: пре-

–141–

кратите избиение (камнями) иудеев, дозвольте ходить им в свои дома и не покидать их, как того желаете вы, – и пусть в дома молитвенные ваши будет дозволено входить им и веровать в Иисуса, потому что если не сделаете так, то иудеи скажут, что вы преследуете их и что ваши дела суть ложь и обман (текст испорчен). Тотчас приняли они слова р. Шимеона и также папа Юлий: всё, что повелишь нам и заповедуешь нам, сделаем. С того времени и стало быть, что каждый иудей,

который желает обратиться в их ужасную веру, может это делать. Ещё сказал им: я заповедую вам и принимаю на себя в обет, чтобы во всю жизнь не есть мяса в день шестой (пятницу), потому что в день этот умерщвлён Иисус, – и не стану пить вина все дни, чтобы не иметь радости, из-за любви к Иисусу, – и я пребуду отдельно от всех людей в доме уединённо с ним (Иисусом) одним, дабы не заблуждались глаза мои и исполнилось, что написано: от слова лживого (удаляйся). И так как я решил вести жизнь отдельно от всякого человека, – давать вам заповеди и уставы хорошие и открывать вам тайны мира, чтобы вы познавали и веровали в истину: то вот я повелеваю вам – построить большую башню для жития моего во все дни моей жизни, чтобы вы не препятствовали мне и не отвлекали меня от моего служения (Богу) и мудрости моей, потому что я не принимаю веры в худо (для дурной цели), но я знаю, что это есть путь истинный. Посему отныне и впредь вы не должны никого принуждать через насилие и крещение переходить в ваше учение, – пусть это происходит по доброй воле, потому что если вы будете делать так (принуждать) и иудеи будут переходить в веру вашу, то повредите вере вашей и заставите их думать, что вера ваша не хороша. Поэтому каждый, кто захочет вступить в веру (вашу), пусть вступает по желанию своему. И вот если он скажет, что вступает по желанию своему, вы всё-таки не принимайте его, пока он не проживёт тридцать дней в доме хороших людей. И дитя, если нет ему девяти лет, не принимайте его, потому что дитя не совершает дела (слова) свои с рассудительностью. Вскоре построили христиане башню великую, чтобы он жил в ней. И это был папа первый, что был в мире, коего греки

–142–

прозвали קליר (καλλιερεύς? может быть и κληρος итал. clero?). И всё, что он совершал, было с великой хитростью, чтобы не есть ему их пищи, падали и убоины, – и чтобы не поклоняться иконам их. Так жил он там в башне отдельно, установил много заповедей, и христиане приняли их на себя с клятвой. *И в то самое время, когда он жил там, сочинил множество пизмоним'ов больших для Израиля, – все они на*

этом основании существуют с его именем, ибо он писал: „да ведает дом Израилев, что они (Израильтяне) веруют в Бога и в учение Его совершеннейшее, ибо это учение истинно, почему они и называются наследием Его; я Шимеон Кефа терплю по любви к Нему все эти тяжкие и многочисленные беды, ибо я знаю истину и ложь, – вот примите мои пийютим’ы, что сочинил я, да будет милосерд Он ко мне и вам, так как все, что сделал я, сделал по вашему посольству и для помощи вам“. Они приняли послание с радостью сердца, послали его главе рассеяния, показали пийютимы напальникам *школ и синедриону*, – и есть сказали, что они прекрасны и восхитительны и что они достойны того, чтобы их говорили хазаны в молитвах своих, – и до сего дня обязаны они говорить их каждую субботу. Сей Симеон Кефа есть тот, кого называют христиане Св. Пётр“¹⁷²⁴.

Рукопись древнейшей редакции Тольдота с легендой о Симоне Кефе и его синагогальных пийютимах принадлежит 12-му столетию, т. е. едва не предельной древности рукописного иудейского предания. Один историк¹⁷²⁵ происхождение легенды относит к 5-му веку, так как в ней личность Симона Кифы или Петра соединяется с Илиёй-Павлом, а этот в свою очередь поставляется в связь с Несторием. Но силлогизм можно перестроить иначе: так как сообщение о Несторие соединяется с личностями Апостолов Симона Кифы – Петра и Илии – Павла, то первоэлементы легенды (о Петре и Павле, и особенно о поэтических творениях Симона Кифы для синагогального богослужения) могли пускать свои корни до времён апостольских. Не-

–143–

сомненно по крайней мере то, что содержание рассказов Тольдота о рождении, частью о смерти Христа и др. нек. известно уже Цельсу (ранее 3-го века).

Кроме соединения имён Симона Кифы и Илии Павла косвенное указание на Апостола Петра, как на творца синагогальных пийютимов, Краусс находит в другом, весьма сходном с приведённой легендой о Симоне Кифе, предании о некоем Андрее, как составителе *Селихи* – покаянного

стихотворения. Он ссылается на Оппенгейма, относящего происхождение Тольдота к 6–7 столетию и приводящего из одной пергам. рукописи еврейской такое сообщение: „есть предание у нас, что сочинитель этой селихи стал отступником от своей веры и сделался главой (ימלך = ἡγεμών – вождём, учителем, – Krauss: *епископом*, но почему же не *апостолом*?). В его время подняли (христиане) преследование против Израиля, предавая его истреблению. Когда гонители уже толпой ворвались в город для истребления их, тогда выступил тот (поэт), стал проповедовать им и остановил преследование. Когда же главы Израиля и его мудрецы пришли благодарить его, он сказал им, что он желает от них, чтобы они разослали по всему рассеянию Израиля Селиху, которую он сочинил, и чтобы они приняли её в свой чин богослужения. Они так и сделали, а стихотворение то носило его имя, то есть имя *Андрей*“¹⁷²⁶. Хотя Краусс не нашёл этой селихи в указанной у Оппенгейма цитате, но по всей вероятности это есть молитва на 17-е Таммуса תלך ונ'לש', указанная Zunz'ом и в начальных буквах своих строф имеющая акrostих ¹⁷²⁷ש'נ'ג'ד'ה'ו'ז'ח'ט'י'כ'ל'. „Сходство с легендой о Петре, говорит Краусс, поразительное. Но ведь Андрей – брат Петра, таким образом об обоих братьях появились одинаковые легенды, только легенда о Петре, как более важной личности, а также может быть благодаря его роли в Риме, развилась подробнее и распространилась далее“¹⁷²⁸.

Легенда находит подтверждение себе в том, что одно из древнейших пийютимов, усвояемых литургическим

–144–

преданием Симону Кифе, именно Нишмат, подобно молитве Андрея, из начальных букв своих строф даёт обратный акrostих имени „Ш(и)меон“. Правда, это – только одно стихотворение, а легенда говорит о многих, – и притом в нём есть акrostих только имени Ш(и)меон, без прозвания Кефа. Но в легенде и говорится только об имени משי לו его, а не о прозвании. Притом в легенде нет речи именно о прямых или обратных акrostихах и именно строф или стихов (строк): имя своё Шимеон Кефа мог обозначать и другими, теперь утраченными или же забытыми, способами. Наконец в истории

синагогального богослужения древние элементы могли исчезать, сокращаться, перемещаться, перерабатываться и заменяться новыми (особенно со времени Калиры), вследствие чего легко нарушался и даже пропадал первоначальный строй пийютимов Шимеона Кифы. Нельзя отрицать возможности, что при дальнейшей критике Махзора постепенно будут находить или восстанавливать его древнейшие элементы, кои могут дать более значительное количество пьес с именем Шимеона Кефы.

Не имеет решительного значения и указание на то, что акrostихи получили распространение уже в век гаонов (7–11 ст.). Распространение, но не начало. Напротив, возможность акrostиха для еврейской синагогальной поэзии в более раннее время доказывается их библейскими образцами: алфавитного в Плач Иеремии и, по мнению некоторых, именно в Пс.110 (109), 1–4, где слова Бога Господу дают из начальных букв каждого стиха имя *C(u)мон*: *седи* (ב)ש, *жезл* (נ)ה, *с тобой* (ו)מ и *клялся* (ע)בש = וועש = *C(u)мон*.¹⁷²⁹

Другим источником свидетельств о синагогально-поэтических творениях Симеона Кифы служит древне-иудейское *литургическое предание*.

Усвояя Иисусу Навину עלינו, Соломону ישתבח, Езекии אלתי (даже с акrostихом имени), пророку Илие הנהל אכиве וכלנו מלכנו и Онкелосу гафтарные благословения, древ-

–145–

не-синагогальное литургическое предание знает также имена Симона бен Шетаха (75 г. до Р. Х.), Симона бен Кафа или Капа (כפא) и Симона бен Кефа (כיפא), как творцов утренней субботней и общепраздничной молитвы ¹⁷³⁰נשמח. Бэр сообщает такую заметку из одного рукописного толкования на иудейские молитвы 1405 года: „я слышал от Иуды бар Иакова (12 в.), что р. Симон бен-Кефа сочинил *Нишмат*,¹⁷³¹ а равно и *Ми идма лях* (4-я строфа Нишмата), но таже молитва приписывается и Симон'у бен-Шетах'у¹⁷³² как и Симон'у бен-Кафа или Капа“¹⁷³³. Эта молитва усвояется Симону Кефе также в древнейшей редакции Тольдота (Jellinek'a), Раши¹⁷³⁴ и в Махзоре Vitry от лица р. Симхи (12 ст.), где творец молитвы называется вероотступником в Риме: *навал шимеон петер хамор* =

вероотступник Симеон Пётр осёл, или: первенец осла¹⁷³⁵. В том же Махзоре от имени р. Тама (12 ст.) Симон-бен-Кифа называется творцом молитвы дня очищения, однако ж не во всех Махзорах помещавшейся, составленной по акростику прямого двойного алфавита ¹⁷³⁶.לא ל הלל תלך По Махзору Vitry¹⁷³⁷ не только этот пийют, но и весь чин богослужения в день очищения (גדג) составлен Симоном бен-Кифой¹⁷³⁸. Zunz приводит ещё одно место из Махзора, где Симон Кефа называется творцом общеупотребительной в синагогальном богослужении молитвы ¹⁷³⁹.הבה הבה Наконец в вышеприведённом

–146–

месте Махзора Vitry, где р. Там говорит о Нишмате и даёт Петру прозвание „отступник Симеон Пётр (первенец) осёл (осла)“, сообщается, что „он сочинил также תלולל, когда был „на скале – על על“; чем уже даётся другое объяснение прозвищу Симона Кифой – Петром¹⁷⁴⁰, согласное в общем с евангельским повествованием (Мф.16:18).

Для общей оценки древне-иудейского предания о синогагальных творениях Ап. Петра Оппенгейм привлекает и древнехристианское (но неверное, еретическое конечно) изображение Ап. Петра в Клементинах противником Ап. Павла и защитником иудейства¹⁷⁴¹.

А Краусс выставляет на вид, что „в апокрифах многие апостолы произносят молитвы на еврейском языке. Так Андрей по эфиоп. Certamen Apostolorum, и его ученик, – Матфей в Acta Matthäi, Павел в Passio Pauli (кого легко можно было смешать с Петром) пред своей казнью, Филипп пользуется заклинанием на еврейском языке.... На еврейском языке молящиеся Апостолы: могло ли быть иначе, если они были иудеи? Еврейские молитвы сочиняющий Пётр подходит сюда превосходно“¹⁷⁴².

Можно ещё присоединить: возглас Господа на кресте (Мф.27:46; Мк.15:34). Его слова: талифа-кум (Мк.5:41), воззвание Марии к воскресшему Христу (Ин.20:16), небесный глас Павлу (Деян.26:14), речь Ап. Павла к евреям (Деян.21:40,22:2), – маран-афа (1Кор.16:2), Матфеево евангелие на еврейском языке и пр.

Необходимо наконец принять во внимание и то, что Ап. Петра невозможно заменить в иудейском предании никаким другим одноимённым лицом. Другого Симеона Кифу-Петра, кроме апостола, история пока не знает. Хотя Zunz¹⁷⁴³ вместо отсутствующего доказательства привлекает пример, что в 16-м веке существовал в Кракове еврей, называвшийся Иосиф Пандира. Но пример не дока-

–147–

-зательство. Притом Краковского Иосифа Пандиру знают, а другого Симеона Кифу-Петра никто не знает ещё.

И подставка к подлинному имени творца пийютимов (Симеон) неподлинного прозвания (Кефа-Пётр) также необъяснима. Почему же именно Кифа-Пётр, знаменитейшая христианская личность, покинувшая синагогу, следовательно ненавистная для иудеев? Zunz отвечает: „возможно, что саги такого рода появились во времена преследования иудейской веры, – этим пытались смягчить вооружённых монахов“¹⁷⁴⁴. Но, во 1-х, предание о синагогальных поэтических творениях Симеона Кефы гораздо древнее преследования иудеев вооружёнными монахами. Во 2-х, пример был бы слишком единичен и стоял бы особняком в литургической практике синагоги. В 3-х, мы не видим ни малейших следов подобной тенденции синагоги ни в эпоху воинственности католических монахов, ни после, ни тем более – прежде.

Невозможно допустить и замену столь древнего, достославного и известного имени р. Симеона бен-Шетаха, или даже бен Кафа 1), стоящих в вариантах Махзора вместо Кефа (см. выше), хотя и известным у христиан, но ненавистным для синагоги, именем Симеона бен-Кефа. Имя это было хорошо известно иудеям особенно западным, коим принадлежат рукописи Тольдота и Махзора с именем Симеона бен-Кефы, чтобы возможны были тут какие-либо недоразумения и смешения в именах.

Напротив, всё даёт видеть, что предание в легендарной его передаче явно считается с историческим уже и исконным фактом и старается найти этому странному факту своё объяснение. Древнейшие, прекраснейшие и

общеупотребительные произведения синагогальной поэзии оказываются творениями ненавистного христианина, и даже перво-верховного апостола – вот факт. Возможно ли это? должна была спрашивать синагога. И вот остроумие одних изменяет Кефу в достославного Шетаха, другие обращаются для изменения прозвания к устранению полного начертания гласной буквы, а более древняя и характерная для нации

–148–

изобретательность прибегает к хитросплетённой басне о лицемерном обмане христиан Симеоном Кефой. Заменательно однако ж при этом, что легенда, как обычно бывает в подобных сказаниях и выдумках, думает основаться на совершенно подлинной черте в характере Ап. Петра, удостоверенной историческими источниками. Так во второй главе послания к Галатам Ап. Павел сообщает: „когда пришёл Кифа в Антиохию, он (Ап. Павел) в лицо (с глазу на глаз) выступил против него (Ап. Петра), потому что он (Ап. Пётр) подвергался обвинениям, ибо (за то, что) до пришествия некоторых (послов, учеников, приверженцев) от Иакова, он (Ап. Пётр) вместе с язычниками ел, – когда же пришли они, стал *таиться* (ὕπεστέλλεν) и *отделяться* (ἀφώριζεν ἑαυτόν), боясь (φοβούμενος) обрезанных: и *лицемерили с ним* (и) *прочие иудеи* (συνυπεκρίθησαν αὐτῷ), так что и Варнава был увлечён их лицемерием (αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει). Но когда я увидел, что *они не право (прямо) шествуют по истине Евангелия* (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου), сказал Кифе пред всеми: если ты, *иудеем будучи, по-язычески (а не по-иудейски) живёшь*, – зачем язычников заставляешь *иудействовать?*“ (Гал.2:11–14). „Кифа стал *таиться и уединяться*“, „боясь *обрезанных*“, „*лицемерили*“, „не *прямое шествие по истине евангелия*“, „будучи *иудеем, живёшь по-язычески*“, „язычников *заставляешь иудействовать*“: все эти черты, отмеченные Ап. Павлом в поступке Кифы, не представляют ли довольно прозрачной основы, обработанной иудейской легендой в сложный рассказ, конечно с mutatis mutandis, о столкновении Симеона – Кефы с Павлом – Илиёй, о лицемерном принятии христианства Симеоном Кефой, из страха пред христианами, при тайном

исповедании иудейства в уединённой башне? Кроме того из жизни Ап. Петра известны некоторые события, служащие или проявлением той же черты его характера или же стоящие с ней в общей психологической связи. Таковы: отречение Апостола от Христа пред Его распятием (конечно не искреннее, необдуманное, вызванное смущением от вопроса служанки), – бегство из Рима пред мученической кончиной, – ср. Мф.14:30–31, 16, 15–16, 22–23 и парал.

–149–

Всё таким образом ведёт нас к отвлечённой возможности искать некоторой правды в легенде о синагогальных пийютимах Ап. Петра, исторические корни этого предания простирать до апостольского времени и с этой целью подвергнуть исследованию сами эти, усвояемые Апостолу, творения.

* * *

Но тут возникает вопрос о средствах такого исследования.

Есть только одно средство для этого: сравнение усвояемых Апостолу Петру синагогальных пийютимов с признаваемыми за подлинные его творениями, т. е. двумя посланиями и речами в Деяниях Апостольских. Подлинность первого послания в христианском предании стоит с непоколебимой твёрдостью, как писания, относящегося, по Евсевию, к общепризнаваемым (*τὰ ὁμολογούμενα*). Второе послание, хотя и подвергалось сомнению (*τὰ ἀντιλεγόμενα, γινώριμα δ' οὖν ὡμως τοῖς πολλοῖς*), однако ж Соборной Церковью признано подлинным творением Ап. Петра и внесено в канон богодухновенных писаний Нового Завета. Наконец речи Ап. Петра в Деяниях Апостольских, как это понятно само собой, нося в себе подлинное зерно, – поскольку составитель книги своим источником имел подлинно-апостольское предание – устное ли, или уже и записанное, – в изложении могли получить стилистическую окраску от Деяписателя.

С этими датами предания согласуется внутренняя или литературная сторона новозаветных творений Ап. Петра.

Из них для нашей настоящей задачи важно отметить следующие наиболее характерные их черты:

1) По сравнению с такими писаниями, как послания к Римлянам, Галатам, Коринфянам, Евреям и 1-е Иоанна, творения Ап. Петра в своём содержании не представляют отвлечённо-теоретических рассуждений, ни диалектических доказательств, ни подробностей догматических. Сосредоточиваясь на простой вере в спасительность страданий и смерти Христа, Его сошествия в ад, воскресения и вознесения, как событий исторических, – они посвящены главным образом изложению и раскрытию нравственных истин, и практической стороне христианской жизни. (Не

–150–

только о подробностях и особенностях изложения Апостолом христианского вероучения, но и вообще о самом этом вероучении, в отношении к синагогальным творениям с именем Апостола, нарочной речи, по понятным причинам, быть не может: если бы даже в этих творениях первоначально и было что-либо собственно христианское, оно впоследствии наверно подверглось бы синагогальной цензуре).

2) По своей внешне-литературной стороне творения Ап. Петра, как и всех новозаветных писателей в той или другой степени, весьма сильно обвееаны духом ветхозаветной поэзии: отдельные слова и выражения отличаются изобразительностью, сравнения весьма наглядны, общий строй речи возвышается иногда до художественности и поэтического ритма (ср. 1Пет.1:2,3,4,7,13,14,17,18,19,23, 2:2,4–5,15,25,4:6,10–12,5:2–5,8,15 и др. 2Пет.1:5–6,9,13–14,19,2:5–7,10–22 (особенно), – 2Пет.3:3,7,10,18, – Деаян.1:18,2:24,5:17: 20).

3) Речь Апостола повсюду и глубоко проникнута заимствованиями из Ветхого Завета, или прямо указываемыми в виде цитат, примеров, общих ссылок, – или же претворёнными в собственный стиль писателя и составляющими неотъемлемый элемент его речи (примеры многочисленны).

4) Постоянное употребление причастий, определений, – сложные конструкции, – определяющие между членом и определяемым.

5) Обилие синонимов и (во 2-м послании) частые повторения одних и тех же слов.

6) Противоположения в виде: не (οὐ, μή) ..., но (ἀλλὰ, δέ) и условные предложения преимущественно первой формы: εἰ с изъявительным в предшествующем и изъявительное или повелительное в последующем.

7) Как на отличительные особенности обоих посланий указывают ещё: на сравнительную редкость употребления члена и предпочтение неопределенного τῖς, – εἷς и διὰ вместо ἓν, – множественное число абстрактных имён, – предпочтение participii perfecti, особенно passivi, – описания с ἔχοντες.

9) Согласно употребление некоторых отдельных слов и сочетаний как в обоих посланиях, так частью и в

–151–

речах книги Деяний: ἀναστροφή, ἀρετή (как свойство Бога и Христа), ἄνωμος καὶ ἄσπιλος и σπίλος καὶ μῶμος, σαρκός ἀπόθεσις ρύπου и ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, ἐποπτεύειν и ἐπόπται γεννηθέντες, πεπαύεται ἀμαρτίας и ἀκατάπαυστος ἀμαρτίας, ψυχαί для обозначения лиц, ἀστήρικτος, στηριγμός, στηρίζει и ἐστηριγμένος, διάνοια, ἰσχύς, κρίμα, κοινωνός, γνῶσις в значении благоразумия, – ἀσέλγεια во множ., ἀρεταί и δόξαι множ., ἴδιος, τίμιος, αὐτοί, ὅστις, προγινώσκειν, συμβάλλειν, κομίζεσθαι, δηλοῦν в значении: указать, открыть, ἀγαπᾶν, τηρεῖσθαι и φρουρεῖσθαι εἰς, πορεύεσθαι ἓν, ἀναστρέφεσθαι ἓν, αὐξάνειν ἓν, вообще употребление предлога ἓν, ἐπιστρέφειν ἐπὶ, παρὰ θεῷ и κυρίῳ, αἰεί, ὡς пред родит. самост., τοῦ, ἡ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη, ὀλίγον и ὀλίγως, κτίστης и κτίσις, ἀθέμιτος и ἄθεσμος, ἐμπλοκή и ἐμπλέκεσθαι, κηρύσσειν и κήρυξ, χορηγεῖν и ἐπιχορηγεῖν, πολύτιμος и ἰσότιμος, μάταιος и ματαιότης, восьмерное число спасшихся при потопе, проповедь Ноя о правосудии Божию, о долготерпении Божию, – совпадения с Деяниями: цитат из Исаии (Деян.4:11 и 1Пет.2:7), о судии живых и мертвых (10, 4 и 1Пет.4:5), – ἀπροσωπολήμπως 1Пет.1:17 и οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης Деян.10:34,35, – ἀπ' οὐρανοῦ Деян.2:2 и 1Пет.1:12 ср. Деян.3:21,26, – 4:10–12, – 10:40–42 и 1Пет.3:22. Сюда можем прибавить в качестве сравнительно частых и как бы излюбленных: ἀγαλλιάω и ἀγαλλίασις, равно τιμή и δόξα с их производными и им синонимичными, т. е. идея славы и

торжества как бы постоянно предносится уму Апостола, составляя основную идею его писаний.

10) Сравнительно с объёмом посланий большое количество ἄπαξ λεγομένων в каждом послании. В I-м послании на 105 стихов 56 ἄπαξ λεγομένων в строгом смысле, 2 взятых из Ветхого Завета, 3 общих со 2-м посланием и 2 общих с Деяниями, – и 37 редких в Новом Завете. Во 2-м послании: 48 в строгом смысле, 4 из Ветхого Завета, 3 общие с I-м посланием и 31 редкие, при 61-м стихе. В Деяниях, по понятной причине, меньше, – только три, хотя и весьма характерные: ἀναντιρήτως, προσωπολήμπτης и καρδιογνώστης (Деян.15:8 и в обще-апостольской молитве 1:24, по всему, принадлежащей ап. Петру).

11) Сходство в общих типах образования единичных и редких слов, каковы: а) многосложные и составные: ἀγαθοποία, ἀλλοτρίεπισκοπος, ἀρτιγέννητος, ἀπροσωπόλημπος,

–152–

ἀρχιποίμην, οίνοφλυγία, πατροπαράδοτος и др. в 1-м послании, – μεγαλοπρεπής, ψευδοδιδάσκαλος и др. во 2-м послании, – и ἀναντιρήτως, προσωπολήμπτης и καρδιογνώστης в Деяниях, – б) производные с ἀ и отрицательными ἀνά, ἀντί, ἀπό, ἐκ, ἐν, ἐπί, κατά, παρά, πρό, πρόσ, σύν и ὑπό, – и περί только в 1-м послании и εἰς, διά, δύς и ὑπέρ только во 2-м, – в) существительные с окончаниями на α чистое и с ρ, μα, μος, ις, η, της жен., ος муж., ης муж., ος сред., – г) прилагательные на ος, ης (и ων – только 1 Пет. в сложн. с φρων), д) наречия на ως – и е) глаголы чистые на αω, εω, οω и некоторые немые в действ. и среднем залогах.

12) Наконец единичные и частные особенности каждого послания отдельно. Таковы в 1-м послании по сравнению с посланиями Ап. Павла: οἶχος вместо ναός; ξύλον вместо σταυρός; φίλημα ἀγάπης вм. φίλημα ἁγίου и τέλος вм. λοιπόν; ἐξαγγέλλω вм. ἀπαγγέλλω, – и как отличия вообще: ὥς в качестве условия и сравнения, но не союза „что“, – и описательное употребление имени Божия. Исключительную особенность 2-го послания составляют однообразие предлогов и повторение одних и тех же или сходных слов. Эта

особенность однако же свидетельствует отнюдь не о другом авторе, а только о разновременности написания посланий, ином настроении, других условиях, большей или меньшей литературной обработанности и, главное, большей или меньшей личной оригинальности автора в обоих посланиях, как соборных, т. е. посылавшихся и редактировавшихся всем собором иерусалимской матери церквей. Напротив, авторская оригинальность в этих повторениях свидетельствуется обилием синонимов и определений в 1-м послании, представляющем большую только литературную обработку в изложении и быть может большую долю участия со стороны соборной редакции. Можно указать ещё на различие в частности при общем сходстве в оригинальной формуле приветствия: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη* 1Пет.1:2, – к коей во 2-м Петра прибавлено: *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν* 2Пет.1:2; ср. *Иуд.1:2: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη*.

Такие различия в частности, при общем и типичном сходстве всех оригинальностей и при всех вышеуказанных многочисленных совпадениях между обоими

–153–

посланиями Апостола и отчасти его речами в Деяниях, даёт видеть не рабского подражателя-компилятора, но оригинального автора, свободно распоряжающегося своим словом, соответственно его назначению, своему настроению и посторонним влияниям, не говоря уже о редакции соборной. Поэтому в замечании Иеронима (Catal. vir. ill. „Petrus“): „Simon Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur *propter styli cum priore dissonantiam*“ – эту „разность стиля“ в обоих посланиях, как основание для отрицания подлинности именно 2-го послания, надо признать недоразумением (если не красным словцом самого Иеронима) и со стороны „весьма многих“, не хотевших или не умевших разбираться в столь сложном вопросе, как возможность указанных стилистических разностей для одного и того же автора. Напротив, полное тожество здесь скорее бросало бы тень рабского компиляторства и служило бы знаком литературной подделки¹⁷⁴⁵.

В рассуждении всех вышеуказанных особенностей творений Ап. Петра необходимо принимать во внимание ещё следующие соображения:

Первое. Ап. Пётр был не только палестинский (даже галилейский) иудей по своему происхождению и первоначальному образованию, как и другие апостолы из Двенадцати (Ап. Павел родился в греко-римском городе Тарсе), но и в христианстве ему вручено было преимущественно „евангелие и апостольство обрезания“ или среди обрезанных (Гал.2:7 дал.), почему и послания его назначаются „избранным пришельцам рассеяния Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии (1Пет.1:1), т. е. преимущественно и на первом плане иудео-христианам, жившим в малоазийских провинциях („рассеянием“ назывались все иудеи, жившие вне Палестины).

Второе. Важно иметь в виду первоисточники тех новозаветных писаний, с Коими совпадения встречаются в посланиях и речах Ап. Петра. Так евангелие Марка есть воспроизведение устных сообщений Ап. Петра, откуда сход-

–154–

ство с посланиями и речами Апостола не только в этом евангелии, но и в тех отделах евангелия Луки, коих первоисточником мог быть Ап. Пётр через Марка. Также первоисточником первых двух глав евангелия Луки, как и первой половины книги Деяний, были рассказы или записи, если и не самого Ап. Петра, то во всяком случае еврейско-палестинские, стоявшие близко к личности Апостола и потому, хотя и отдалённо, могшие отражать на себе его влияние.

Третье. В отношении к посланиям Ап. Павла имеет значение возможность знакомства с ними Ап. Петра, как и наоборот – известность Ап. Павлу посланий Ап. Петра. Так послания Ап. Павла, написанные во время его путешествий и некоторые, если не все, в первые узы, как то: к Фессалоникийцам, Галатам, Коринфянам, Римлянам, Евреям и Ефессянам (Филиппийцам и Колоссяном) – могли быть и, надо думать, были известны Ап. Петру (2Пет.3:16). Наоборот Ап. Павел мог знать послания Ап. Петра, когда, во время вторых уз, писал пастырские послания к Тимофею и Титу.

Четвёртое. Но главное значение здесь имеет *соборность* или *кафоличность* посланий, т. е. их принадлежность к группе тех писаний новозаветных, кои отправлялись *от лица и под редакцией* соборной или собора иерусалимской церкви, как матери всех церквей, – от „апостолов и старейшин со *всею церковью*“ (Деян.15:22). Поэтому они носят имена тех апостолов и в том порядке, какие и как перечислены Ап. Павлом в качестве „почитавшихся столпами“ (Гал.2:9 ср. 2:6), с присоединением Иуды, брата Господа и Иакова (ср. Деян. 15 гл.). Написаны они против иудаистов, врагов Ап. Павла, желавших признать и ввести в христианство обязательность обрезания и обрядового закона Моисеева. Эти ревнители иудаизма в христианстве производили смуты среди общин, основанных Ап. Павлом, где обрезание и закон не считались необходимыми средствами спасения, – обличали Ап. Павла в вероотступничестве, извращали его учение и послания, ссылаясь ложно на столпов иерусалимских – Иакова и Петра (ср. Деян.15:1 сл. Рим.3:8; 1Кор.3:4; Гал.2:12 сл. 2Пет.3:15–16 др.). Неразумие и фанатизм этих ревни-

–155–

телей отеческого предания заставляли иерусалимскую перво-матерь церквей действовать так, как описано в 15-й главе Деяний и во 2-й главе послания к Галатам: устно и письменно удостоверить новообращённых Павлом христиан, особенно из иудеев, в том, что он учит правильно и согласно всей соборной иерусалимской Церкви. Это – точно такие же *соборные* послания, как помещённое в Деян.15:23–29: то было первое по времени и счету *соборное* апостольское послание (как называет его Климент Ал.). Как это посылается „братьям в Антиохии, Сирии и Киликии“, хотя и „из язычников“, но имеются в виду иудаисты, действовавшие в „рассеянии“, – так и послание Иакова назначается „двенадцати коленам (сущим) в рассеянии“ (Иак.1:1), – 1-е Петра: „избранным пришельцам (странникам) рассеяния Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии“ (1Пет.1:1), – 2-е Петра называет тех же адресатов (3:1), – им же, по всем признакам, назначены и послания Иуды и Иоанна, хотя последнее имеет в виду лжеучителей другого рода. В

посланиях, особенно Иакова, изобличаются лицемерие, ханжество, пустосвятство, корыстолюбие, злоязычие и другие исконные и национальные пороки иудаизма. Внешнее изложение всех посланий (кроме Иоанновых,) носит печать ветхозаветной поэзии и пророчесственного вдохновения, – в них излагается христианское вероучение со стороны предметов и в духе Павлова благовестия.

В частности послание Иакова предполагает послания Ап. Павла к Римлянам, Галатам и Евреям: ср. Иак.4:1 с Гал.5:17 и Рим.7:23, – Иак.2:8 с Гал.5:14. Особенно рассуждение о вере и делах во 2-й главе стоит в прямом соотношении с учением Ап. Павла о том же предмете и с клеветой иудаистов, будто Ап. Павел отвергает и „нравственный“ закон (3:8). Рассуждения обоих апостолов сходятся даже в примерах и ветхозаветных цитатах (ср. Иак.2:17–26; Рим.4 гл. особ. 3–5 ст. Гал.3:6,5:6 и Евр.11:31). В 1-м послании Петра имеются намёки на послания к Римлянам, Коринфянам 1-е, Галатам и Ефессянам. В духе Ап. Павла говорится о спасении через веру в страдание, смерть, воскресение и вознесение Господа Христа, о возрождении в духе и пр. (1:2–5.

–156–

18,–2, 2, 7. 24 ср. 1Кор.2:12,8:1, – 1, 2 ср. 2Фес.2:13 (*ἐν ἀγίᾳ καὶ πνεύματι*), – 1Пет.2:13 и Рим.13:1, – 1Пет.3:4 и Рим.2:29, – 1Пет.1:1 и Еф.1:1–2, – 1Пет.1:3; Еф.1:3, – 1Пет.1:15,2:1. Еф.4:1,22. и др.). С целью опровергнуть иудаистов и показать согласие с Павлом послание отправлено с ближайшим сотрудником Павла Силой. Во 2-м послании уже прямо называются враги Павла и указываются его „послания“ (3:15–16). Точно также и в послании Иуды, брата одного из столпов иерусалимской церкви, называются извратители учения Павла и его враги (ст. 4), указывается на злоупотребление Коринфян вечерами любви (ст. 12 ср. 1Кор.1:20–30), упоминаются (ст. 17) Апостолы, проповедавшие о втором пришествии Христа (послания к Фессалоникийцам, Иакова и Петра), – наконец оригинальные термины ст. 18: *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* предполагают как Иак.3:15: *ψυχική* (земная мудрость), так тем более 1Кор.2:13–15,15:44 и дал.

Соборность этих посланий выражается не только в их писателях, назначениях и общем содержании, но и в самом изложении; в этом отношении между ними замечается сходство довольно близкое с тем, какое указано нами между 1-м и 2-м посланиями ап. Петра, как в общем, так и в частностях, особенно между посланиями Иуды и 2 Петра: Иуд.1:3 и 2Пет.1:13,15, – Иуд.1:4 и 2Пет.2:1. – Иуд.1:5 и 2Пет.1:12, – Иуд.1:6 и 2Пет.2:4, – Иуд.1:7 и 2Пет.2:6, – Иуд.1:8 и 2Пет.2:10, – Иуд.1:9 и 2Пет.2:11, – Иуд.1:10 и 2Пет.2:12, – Иуд.1:11 и 2Пет.2:15, – Иуд.1:12,13 и 2Пет.2:13,17, Иуд.1:16 и 2Пет.2:18, – Иуд.1:17 и 2Пет.3:2, – Иуд.1:18 и 2Пет.3:3,18; для общей характеристики ср. Иак.1:11,3:6–8,5:2; 1Пет.1:24; Иуд.1:9–11 ср. 1Пет.1:24; Иак.1:11,3:6–8,5:2; также *ψυχικός* Иуд.1:17 ст. и Иак.3:15, – приветственный формулы 1Пет.1:2; 2Пет.1:2 и Иуд.1:2, – адресаты Иак.1:1 и 1Пет.1:1.

К соборным посланиям церковный канон причисляет и послания Иоанна, третьего столпа иерусалимской Церкви. Первое его послание – такое же окружное и к тем же малоазийским церквям, как и послание Иакова, Петра и Иуды. В послании имеются в виду лжеучения двоякого характера: *иудейско-палестинского* или *семитического* – отрицание богочеловеческой природы Спасителя и признание его за простого только человека, – и *иудейско-александрийского* или –157–

греко-европейского – признание божества Христа, но отрицание его человечества и докетизм. Этот двойственный характер лжеучения даёт видеть, что послание написано уже в конце первых уз Ап. Павла или даже по освобождении от них, когда пропаганда иудаистов ослабела, борьба их с Павлом прекратилась, фанатики иудаизма стали из рассеяния стягиваться в Палестину для приготовления великого восстания против Рима, а между тем напротив александрийские идеи и филонизм начали быстро распространяться по берегам Средиземного моря. По своей литературной стороне послание стоит особняком от других соборных и отличается полной оригинальностью. Как творение писателя особенного, богослова и друга Христова, послание Иоанна могло не подвергаться

общесоборной редакции, – тем более, что такое безусловно индивидуальное и всецело оригинальное произведение не допускает участия других. Таким образом это послание соборно не потому, что подвергалось соборной редакции, а только потому, что принадлежит одному из столпов иерусалимского собора церковного (Послания Иоанна 2-е и 3-е имели частное назначение и причислены к соборным только потому, что принадлежат писателю первого соборного послания Иоанна, – т. е. соборны не в собственном смысле и не в том, как прочие послания этого класса).

Наконец сам термин „καθολικός“, в применении к посланиям и Церкви, понимаем не в смысле позднейшей византийско-римской или папистической тенденции, т. е. „вселенскости“ или географической „всеземности“. Послания назначаются „двенадцати коленам рассеяния“, однако же бывшим не по всей вселенной, – „пришельцам рассеяния“ малоазийских римских провинций „Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии“, а не „всей земли“. По отношению же к Церкви такое понимание не соответствует Мф.18:20 ср. Лк.18:8, где Церковь представляется существующей независимо от её количественного и пространственного положения. Притом в некоторых древнехристианских памятниках термины „καθολικός“ и „οἰκουμενικός“ употребляются рядом, очевидно как различествующие. Не принимаем и значений „ἐγκύκλιος“ и „κανονικός“ – „окружный“ и „канонический“, ибо обозначаемые ими свойства принадле-

–158–

жат не этим только новозаветным писаниям, но всем другим, как богодухновенным и назначавшимся для всей Церкви. Согласно истинно богодухновенному славянскому переводу, толкуем термин в значении „соборный“. По отношению к Церкви, согласно гениальному прозрению Хомякова, термин означает: „единый, – без различия чинов, званий и состояний, полов, возрастов и народностей, – целокупный собор верующих во Христа и собранных во имя Его, хотя бы то было двое или трое, а на всей земле Сын Человеческий едва мог бы обрести веру“. В отношении к

посланиям он указывает на участие в них „всего собора перво-матери церквей“, как редактора их и освяителя: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ...* *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* (каὶ οἱ или: как) *ἀδελφοὶ* – *τοῖς ἀδελφοῖς*, след. всем членам церквей Антиохийских, Сирийских и Киликийских (Деян.15:22–23). Подобным же образом и впоследствии, символы веры, составленные частными лицами, но издававшиеся под редакцией и с одобрения вселенских соборов, становились символами „соборными“. Таким образом это – послания, хотя и писавшиеся столпами собора церкви иерусалимской, но предварительно читавшиеся на самом этом соборе, им редактировавшиеся или же только одобрявшиеся и от его лица посылавшиеся, – и именно в эпоху борьбы Ап. Павла с иудаизмом и его первых уз, – в предохранение христиан от иудаизма и александринизма и для поддержания апостольского авторитета Павла и его посланий. В таком значении термина даётся ключ к разумению и освещению всех особенностей, как внутренней композиции, так и внешне-литературной стороны соборных посланий.

Это первоначальное значение термина, под влиянием посторонних идей и тенденций, хотя и было, по-видимому, утрачено в позднейших официальных толкованиях, однако же не совсем, как то показывает богодухновенный перевод Кирилла и Мефодия славянским „соборный“, – не „окружный“, не „вселенский“, не „подлинный“ или „канонический“, даже не „всеобщий“, как принято было толковать термин в то время, а именно „сборный“, целокупный, в собрании и единении сущий.

Происходя от *καθ' ὅλον* или *καθ' ὅλου* „по целу“, „целокупно“,

–159–

„соборно“ „соответственно тому, чего требует целое“ или: „в целом, всеобще“, – в том и другом случае мыслится противоположность частному, единичному, личному (вся община, вся церковь вкупе, как единое целое), термин *καθολικός* (*κάθολος*) в таком значении употребляется уже у языческих писателей. У Аристотеля *Plant. II. 6. 1 καθολικῶ λόγῳ = ὡς καθόλου εἶπεῖν*, ср. *καθολικῶς* вообще *Plant. II. 8. 9* и *Polyb. 4, 1*.

8, – καθολικὴ ἔμφασις, ἀπόφασις, ἱστορία у Polyb. 6, 5. 3, – 1, 57. 4. – 8, 4, 11: общее изложение, общее указание, абрис, – общая история, – περίληψις Dion. Hal. de Comp. verb. 12, – κ. λόγοι как противоположность ἐῖδικοί у Sext. Emp. Pyrrh. 2. § 84, – κ. λόγος locus communis, общеупотребляемое, общевыработанное, общепринятое у Epict. II. 20. 2: καθολικόν ἀλήθές ср. II. 2. 25, – IV. 4. 29, – 12. 7, – у Quint. II. 13. 14: praeccepta, quae καθολικὰ vocant, id est universalia et perpetualia. У Филона De Abrah. § 1 у Gohn-Wendland, IV. p. 2 lin. 2 καθολικότεροι νόμοι, как противоположность τῶν ἐπὶ μέρος, – De Vita Mos. II (III) 32. Cohn-Wendland IV 257. lin. 10: καθολικότερος νόμος = νόμος φύσεως всей природы закон ср. lin 20. Ad Cajum, § 29 ed. Richter, VI 114, Mang. II 574: καθολικότερα πολιτεία.

Многочисленные следы такого значения термина имеются и в древнехристианских писаниях. Так уже у Игнатия Ант. Smyrn. VIII. 2: „ὅπου φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία – где явится епископ, там народ да будет, как и где Христос Иисус, там кафолическая Церковь“. Параллели: епископ и Христос Иисус, народ (множество) и кафолическая Церковь – со всей очевидностью дают видеть, что термин взят в смысле всей целокупности Церкви или её соборности, так как он стоит в параллели с „народ“, как „Христос Иисус“ – с „епископ“ т. е. в живом и действенном единении Христа, иерархии и народа. Замечательно, что в распространённой редакции послания термин понят именно в этом смысле, так как заменён; „πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιά – всё небесное воинство“, таким образом понятие соборности только ограничено небесной церковью. В „Мученичестве Иолика Смирн. (ок. 155 г.) термин встречается несколько раз. В заглавном приветствии: ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσις ταῖς κατὰ πάντα τόπον

–160–

τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις: церковь Божия, обитающая в Смирне, церкви Божией, обитающей в Филомелие, и всем во всяком месте святой и кафолической Церкви общинам (приходам)“. Здесь различены: частные общины в

Смирне и Филомелие, – все общины во всяком месте (вселенскость, или окружность), Церковь святая (истинность, православность, подлинность, каноничность), – и наконец кафолическая, в отличие от всех других определений очевидно только – соборная, в единении и целокупности пребывающая во всех общинах всех мест. В V, 1: *περὶ πάντων καὶ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν* – для повсеместности, окружности и вселенскости Церкви не употреблён термин *καθολικὴ*, но *κατὰ τὴν οἰκουμένην*. VIII, 1 и XIX, 2: *πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας* – термин отличен и от *πάσης* и от *τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην*, очевидно опять в значении только „соборный“. XVI. 2: *ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* – частная церковь названа кафолической, следовательно термин не может означать вселенскости, а только „соборность“ этой одной общины. Ср. Epil. alius: *ἵκανῶς τε πᾶσαν αἵρεσιν ἤλεγξεν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικόν, ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου, καὶ παρέδωκεν*, где *καθολικόν* отличается от *ἐκκλησιαστικόν*, и понимается как противоположность *πᾶσαν αἵρεσιν*, т. е. как общепринятое и всеобщее – частному, особному, сектантскому, – и *κανόνα* = *κανονικόν*. (Впрочем эпилог этот – позднейшего времени, 4–5 столетия, – а потому и термин может здесь иметь значение „православный“). Иустин мученик в Dial. cum Tryph, § 81: *καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰώνιαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν* (Otto, 3-а, 296): термин означает „всеобщее“, а не „каноническое“ или, „окружное“ или „вселенское“ воскресение. В с. 102 (Otto, 364. а) апологет говорит, что Бог совершал и всеобщие и частные суды – *καὶ καθολικὰς καὶ μερικὰς κρίσεις ἐποίει*, при сохранении однако ж свободной воли человека. Псевдо-Иустин De monarchia с. 1 (Otto II. 128 Migne 6, 313. В): „те, кои впервые стали воздавать религиозное почтение выдающимся людям, вызвали у потомков забвение *всеобщей* *идеи*: *οἱ μὲν... ἀμνηστίαν τοῖς μετ’ αὐτοὺς τῆς καθολικῆς δόξης ἐνέβαλον*: разумеется всем людям врождённая и исконная идея единобожия,

–161–

помрачённая позднейшим идолопоклонством. Ср. Афинагора Leg. pro Christianis с. 27 (Migne 6, 952. D) *καθολικῶς* =

вообще. Тоже – у Феофила Ант. Ad Autol. 1, 13: *τὴν καθολικὴν ἀνάστασιν πάντων ἀνθρώπων* (Migne, VI. 1044. B). Дважды употреблён термин во фрагменте Муратория: строка 66-я – о церкви: *in catholicain ecclesiam rece(i)pi non potest*, – 70-я о двух посланиях Иоанна: *In catholica habentur*, без ближайших пояснений, очевидно как общепринятый в то время, т. е. по сравнению с другими датами в значении „соборный“. О том же свидетельствует нередкое употребление термина (без перевода) у Тертуллиана: „*catholica traditio* – „всеобщее“, т. е. всехристианское, каждому христианину известное и им хранимое „предание“ в De monog. 2, Oehler, 1, 762, – ср. De praescr. haeret. 26: *quam (regulam) catholice (catholicae) in medium proferebant*, – и 30: *in catholicae (ecclesiae) primo doctrinam* (Oehler, 2, 24 и 26) – в обоих случаях как противоположность частному и еретическому. Adv. Marc. IV. 9. Oehler 2, 176: *apud ecclesiam per Christum Iesum, catholicum patris sacerdotem* – Христос, как всеобщий (за всех и от всех) священник Отца (пред Отцом). Ib. 3, 21 Oehler, 151: *Christus, catholicum Dei templum, in quo Deus colitur*, – 22. Oehler 153: *apud veram et catholicam Hierusalem*, где *catholicus* отличается от *verus*, как всеобщий от истинного (православного, канонического и под.). 2, 17. Oehler 104: *protectorem catholicae et summae illius (Dei iudicis) bonitatis: ne per totum orbem terrarum diffusa est* (Pamelius), ибо суд Бога касается в собственном смысле только „людей“, как это показывает и дальнейшая цитата Мф.5:45, – но: объёмлющая всех людей, на всех людей простирающаяся, – благодать, как бы область или лоно или сердце, где вмещаются все люди. De fuga 3, Oehler, 1, 467: *necesse est catholice fieri haec, a quo et ex parte (patre), scilicet ab illo. qui dicit...* если читать *a parte*, то получим в *catholice* противоположность этому выражению. Ср. Adv. Marc. IV. 4. Oehl. 2. 164: *pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit* (Маркин)... *posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit*, – как противоположность ереси, особности. Ириней Contra haer. III. 11. 8. Stieren, 468: *τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα* – четыре всеобщих (всю землю обвевающих лат.: *principales*) ветра, коим соответствуют *τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου*, – и

далее р. 482: *τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι* (через Ноя, Авраама, Моисея и Христа) общие, всё человечество объемлющие, в коих участвуют все люди. Но *καθ.* в лат. опущен. Однако же ни о Церкви, ни о посланиях, ни об учении и вере Ириней не употребляет этого термина, заменяя его описательными: 1. 10. 2 St. 120: „получив эту проповедь и эту веру, Церковь, хотя и рассеянная по всему миру, тщательно хранит, как бы живущая в одном доме, – и одинаково верует им, как имеющая одну душу и одно и то же сердце, – и согласно это проповедует и учит и предаёт, как обладающая едиными устами“. Стоящее здесь *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* и отсутствие, хотя и ожидаемого, по сравнению с вышеприведёнными и нижеследующими древнехристианскими определениями церкви, *καθολικός* дают видеть, что мы имеем здесь превосходное и согласное древнехристианскому пониманию изъяснение уже мало понятного тогда термина *καθολικός* в значении, отличном от „всемирности“ – *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, именно: „соборности, едиnodушия, живого взаимообщения членов тела Христова между собой и со Своим главой и душой – Христом.

В цитате Евсевия (V. 18. 5. Heinichen р. 241) из Аполлония (2в) о некоем еретике Фемисоне сообщается, что он *μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν ἐτόλμησε κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας*: неясность термина зависит от неизвестности апостола, коему подражал Фомисон. Если это Ап. Павел, то ведь ему в древности не приписывалось ни одно соборное послание. Вероятно термин вставлен в цитату Евсевием в значении „окружный“, и для всех христиан назначенный“. Если же разуместь кого-либо из апостолов, писавших соборные послания, то термин будет иметь только значение специального названия именно того послания соборного, коему подражал Фемисон. Безымянный полемист 2-го века у Евсевия V, 16. 9 Hein. 235 говорит, что Монтан осмелился *τὴν καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν*. Из этого цитата можно вывести заключение, что аноним считал термин *καθολικός* недостаточно ясно

выражавшим его мысль о всемирности церкви, почему он заменил его более ясным наречием места *καθόλου*, сле-

–163–

довательно термин понимался не в этом значении, а в другом, т. е. *соборности*. Однако ж остаётся неизвестной точность цитаты, ибо сам Евсевий склонен был к такому именно толкованию и замене термина, как видно из IV. 7. Hein. 160: *ἡ τῆς καθόλου καὶ μόνης ἀληθοῦς ἐκκλησίας λαμπρότης* (ср. VII, 10. 331–332; IX, 11. 462). Также в сообщении о Дионисии Коринфском, что он явил себя полезнейшим для всех *ἐν καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς*, из коих послание к Лакедемонцам *ὀρθοδοξίας κατηχητικὴ, εἰρήνης τε καὶ ἐνώσεως ὑποθετικὴ*, послание к Афинянам *διεργετικὴ πίστεως καὶ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας, ἧς ὀλιγωρήσαντας ἐλέγχει* и пр. (IV. 23. 189) – неясно, принадлежит ли термин Дионисию или Евсевию. В последнем случае он будет указывать на обще-назидательный, и, так сказать, безличный характер содержания посланий, в первом – на простое подражание или заимствование технического названия семи апостольских соборных посланий.

Но особенную важность в вопросе об изначально-христианском значении термина мы усвоаем сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита. Независимо от времени происхождения этого, единственного в своём роде, памятника, данное в нём представление о таинстве евхаристии и значение часто употребляемого термина *καθολικός* носят ясную печать глубокой оригинальности первохристианства, на преданиях коего сам автор усиленно основывается (ср. *De ecclesiastica hierarchia*, ed. Corderii, 1, 195. 196. 199 и 360. 361 др. мн. *αἱ ἀρχαῖαι παραδόσεις*). В изложении чина таинства евхаристии или, как называется оно у автора, собрания и общения, читаем: „лица, назначенные для того, чтобы служить помощниками священнодействий, для благолепия их, вместе с священниками возлагают на божественный жертвенник священный хлеб и чашу благословения (ср. 1Кор.10:16 и пар.), после того как вся церковь (собрание молящихся в храме) во всём своём составе (следовательно: и народ) провозгласит соборное песнословие: *προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς*

καθολικῆς ὑμνολογίας (243, В–С). Схолиаст Максим склонен понимать тут, с своей позднейшей точки зрения, символ веры, – чем нисколько не ослаблялось бы употребление термина Псевдо-Дионисием в значении „со-

–164–

борности“. Но символ – не песнь, – он читался и говорился, и автору Церковной Иерархии хорошо известно это различие между пением и чтением во время богослужения (ср. δέλτων ἀνάγνωσις, πτυχῶν ἀνάρρησις 243. 248 др.), что видно из начальных слов этого рассуждения (242. D): „иерарх начинает священное пение псалмов (μελωδίας), причём весь церковный чин (т. е. клир, а не весь народ – в отличие от „соборного песнословия“) поёт ((συνα δούσης αὐτῷ) вместе с ним псаломное священнословие“ (ἱερολογία = ὑμνολογία первой цитаты). Сравнение многих мест не оставляет сомнения в том, что автор давал термину особый богословский смысл именно „соборности“: не всеобщности только или целокупности, но более – „активности“ в этой всеобщности, действительности взаимообщения, – в применении к данному выражению: „действенного участия в самом пении гимна со стороны всей полноты собрания“. Такое значение открывается в созерцательном толковании евхаристийного чина (247. C–D): „священное описание божественных песен (ὠδῶν), имеющее целью воспеть (ὕμνησαι) все богословия и богодействия, а равно и восхвалить священнословия и священнодействия божественных мужей (т. е. в первом случае – Бога и Христа, во втором – апостолов и святых), вводит соборную песнь (ὠδὴν, а не ἀνάρρησιν) и повествование о божественных делах (καθολικὴν ποιεῖται τῶν θείων ὠδὴν καὶ ἀφήγησιν), сообщая тем, кои её богодухновенно священнословят (воспевают) подобающую способность (святое настроение души) к преподаванию (священнодействующим) и к приобщению (народу) всего священнодейственного таинства. Когда таким образом песнословие (ὑμνολογία), содержащее всесвятыя предметы, сообщит нашим душам гармоническое настроение“... Речь очевидно о древнехристианском евхаристийном гимне, воспеваемом всеми богомольцами в благодарение Богу за

миропромышление и человекоспасение. Другое место (260, В–С): „получив (народ) и преподав (иерарх) богоначальное приобщение, оканчивает (иерарх) евхаристию вместе со всей священной полнотой собрания (церкви – ἐκκλησίας)... ибо таков соборный строй и чин божественного, (αὕτη γὰρ ἡ καθολικὴ τῶν θείων εὐκοσμία καὶ τάξις), что сначала приобщается священнослужитель, а потом на-

–165–

род. Очевидно „соборность“ здесь отличена от „всей полноты собрания“, т. е. понимается в ней не внешнее и количественное собрание только всей церкви, но внутренняя стройность, действенное участие и живое взаимообщение всех в священном песнословии Богу о Его премудрости, благодати и любви (содержание древнехристианского евхаристийного гимна). Ещё место (199. В): „ἔστι μὲν ἱεραρχία πᾶσα, κατὰ τὸ σεπτὸν τῆς ἡμῶν παραδόσεως ὁ πᾶς τῶν ὑποκειμένων ἱερῶν λόγος, καθολικωτάτη τῶν τῆς δὲ τυχόν ἱεραρχίας, ἢ τῆς δὲ ἱερῶν συκεφαλαίωσις ἢ καθ’ ἡμᾶς οὖν ἱεραρχία λέγεται καὶ ἔστιν ἡ περιεκτικὴ τῶν κατ’ αὐτὴν ἀπάντων ἱερῶν πραγματεία“. Особенно же 252, С–D: „всесвятые священнодейственники и любозрители всесвятых (предметов или священнодействий таинства), со святым благоговением созерцая таинство, воспевают песнословием соборным (ὕμνοισιν ὕμνολογία καθολικῇ) благодетельное и добродетельное Начало (Бога Творца), от Коего указаны нам спасительные таинства, священнодействующие (производящие) священное обожествление совершающих оные. Песнь же эту (ὕμνον) одни называют песнословием (ὕμνολογίαν), другие символом религии (τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, т. е. знаменем, в каком смысле автор везде употребляет термин о евхаристии, не символом веры в позднейшем смысле, когда он стал читаться за литургией, что видно из сообщаемого здесь содержания гимна), другие, как думаю (верно), священноначальственной евхаристией (благодарением), как содержащую достигающие до нас от Бога священные дары. Это потому, что, как мне кажется, действительная цель всех воспеваемых богодействий (т. е. совершённого Христом нашего спасения) касается нас,

благодетельно поддерживая существо наше и жизнь, воображая в нас боговидность первообразными красотами, возводя нас к приобщению божеского бытия (состояния), и, в виду от нашего нерадения случившегося у нас оскудения божественных даров, устроенными для нас благами снова возводит нас в изначальное наше состояние, всесовершенным восприятием нашей природы благодетельно сообщает нам совершеннейшее причастие Своей (природы) и этим дарует нам общение Бога и божественного“. Поучительно также сравнить этот термин с подобозначущими. Так καθόλου

–166–

автор нигде не употребляет в значении „соборности“ и даже „всеобщности“, но „совершенства, оконченности и под., как это видно напр. из 250, С: ὁ καθόλου θεῖος ἀνὴρ – всецело, вполне, совершенно божественный муж“, – 224, В: φωτειδῆς καθόλου ζωῇ ср. 248, С др. Особенно примечательно употребление термина ὀλικός: ὀλικὴ προσέλευσις – всецелое, всесовершенное, полное пришествие к Богу (216, А), ὀλικὴ ἀνάστασις – полное воскресение с телом и душой (348, А), ὀλικάι ἀποταγαί (222, А) – полные отречения, ср. ὀλικῶς (403, В), ὀλοκληρος 255 В, παντελής, πανιερός и др. под. Особенно 359, С: πρώτη μέθεξις ἱεροῦ συμβόλου δωρεῖται τῷ τελουμένῳ μετὰ τὴν ὀλικὴν τῆς προτέρας ἐσθῆτος ἀπαμφίασιν... 360. В: διὸ τῶν ἱερῶν ἡ θεία θεσμοθεσία... τὸν ὅλον ἄνθρωπον ἀγιάζουσα καὶ τὴν ὀλικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν ἱερούργοῦσα καὶ τελειοτάτην αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ἔσεσθαι διαγγέλλουσα ταῖς καθολικαῖς ἀγιστεῖαις: целого человека (ὅλον), полное спасение (ὀλικήν), совершенное воскресение (τελειοτάτην), соборными (соборне совершаемыми, с участием всех присутствующих за богослужением) священнодействиями (καθολικαῖς ἀγιστεῖαις). Не надо забывать, что пишет глубокий богослов и созерцатель, – точность и глубокомыслие терминов для него – существенность, – поэтому, в отличие от всех других, καθολικός может означать только „соборный“. А что идея „соборности“ ясно созерцалась составителем Церковной Иерархии, видно между прочими и из названия евхаристии „таинством собора, и общения“ – μυστήριον συνάξεως εἴ τ' οὖν κοινωνίας 240, D и 242, D и ἡ θεία τῆς συνάξεως τελετή 245, D др.

(Отсюда, заметим в скобках, неупотребительность в Православной Церкви тайной мессы католической и одноличного совершения таинства евхаристии священником: православие, по-видимому, склонно признавать только явное и соборное таинство евхаристии).

Столь же важно известное место у Климента Алекс. Strom IV. 15 ed. Potteri 1. 606, 32–35: „всё прочее, говорит Апостол (1Кор.10:25), покупайте с рынка, нисколько не смущаясь, за исключением указанного в послании соборном апостолов всех, с соизволения Святого Духа, написанном в Деяниях Апостолов и перенесённом к верным через самого служителя Павлова; κατὰ τὴν ἐπιστολὴν τὴν καθολικὴν τῶν ἀποστόλων ἀπάντων, где ἐπιστολὴ καθολικὴ ближе определено

–167–

как τῶν ἀποστόλων ἀπάντων. Ср. Strom. 1. 4. Pott. 1, 330. 26–27 и VI. 8, Pott. 773, 38; καθολικός λόγος всеобщее основание, generalis ratio, для всех достаточное Ср. VI. 6. Pott. II. 764. 22–24: γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος. Paedag. 1, 6 Pott. 1. 116. 25: μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἢ πίστις. Совершенно ясное толкование термина дано в Strom. VIII. 8. Pott. II. 928. 5–11: „грамматика сводит все слова к двадцати четырём всеобщим элементам (εἰς τὰ καθολικὰ στοιχεῖα κδ`, т. е. к 24 буквам алфавита), ибо элементы должны быть определены, между тем как частное (τῶν καθ' ἕκαστα), при своей неопределённости, не есть наука (достояние знания); свойство науки (знания) – основываться на всеобщих определённых созерцаниях (положениях, терминах: καθολικοῖς ἐπερείδεσθαι θεωρήμασι καὶ ὠρισμένοις), почему частности возводить к общему (τὰ καθ' ἕκαστα εἰς τὰ καθόλου ἀνάγεται)“. В виду этого места не может быть сомнения, в каком значении Климент называет послание Иерусалимского собора кафолическим. Ср. Strom. VI. 7. Pott. II. 769. 4: εἰ γ' οὖν τις τοῖς μερικοῖς ὡς καθολικοῖς χρώμενος τύχη καὶ τὸ δοῦλον ὡς κύριον σφάλλεται τῆς ἀληθείας.

В частности о церкви Климент подробно говорит в Strom. VII. 17 Pott. П. 898–900: „нет нужды доказывать, что они образовали человеческие сборища гораздо позднее соборной

церкви“ (μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, где термин ясно взят в соответствии именно с συνηλύσεις, след. в значении соборности)....
разумеются ереси, позднее измышленные: συμφανές ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας... αἵρέσεις... μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν... ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνὸς τοῦ κυρίου... διὰ τοῦτο καὶ μίμημα ὃν ἀρχῆς τῆς μιᾶς. τῇ γοῦν τοῦ ἐνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἢ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἵρέσεις. κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν, κατὰ τε ἐξοχὴν μόνην εἶναί φαμέν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἐνότητά πίστεως μιᾶς, τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις, ἐνὸς τοῦ θεοῦ τῷ βουλήματι δι’ ἐνὸς τοῦ κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους, οὓς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς.

—168—

Столь же ясно такое значение термина в цитате Климента из Гераклеона, знаменитейшего ученика Валентина: "исповедание бывает (двойное) – одно посредством веры и жизни, другое голосом, – исповедание голосом бывает и пред властями, каковое одно многие считают исповеданием, что не разумно, ибо такое исповедание могут давать и лицемеры. Но такое представление об исповедании не применимо ко всем (ἀλλ’ οὐδ’ εὐρεθήσεται οὗτος ὁ λόγος καθολικῶς εἰρημένος), ибо не все спасаемые изрекли своё исповедание посредством голоса, и отошли (умерли), каковы Матфей, Филипп, Фома, Левий и другие многие. Таким образом исповедание голосом есть не всеобщее, а частное (οὐ καθολικὴ ἀλλὰ μερικὴ). Всеобщее же (καθολικὴ δέ), о коем теперь говорит (Господь у Мф.10:32; Мк.8:38; Лк.12:8,11:12), есть соответствие дел и жизни с верой. За этим исповеданием следует уже и частное (μερικὴ), если потребуется, и пред властями“ (Strom. IV. 9. Pott. 1, 595. 25–39). Ср. у Евс. Н. Е. VI. 14. 1 Неип. 279, где καθολικὰς, ἐπιστολάς называет соборные послания, без пояснения термина. Но принадлежит ли термин Клименту или Евсевию, не ясно. Ср. καθολικά – всеобщие основы и κ. κλησис – всеобщее прозвание

Израиля избранным народом Strom. VI. 15. Pot, 801. 26 и VI. 17. Pot. 823. 23.

Так употребляется термин и учеником Климента Оригеном. В Contra Celsum 1, 37, Migne XI. 729: *προφῆται ἦσαν ἐν Ἰουδαίοις, προλέγοντες οὐ μόνον τὰ καθολικὰ περὶ μελλόντων... ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἓνα*. Затем у Евсевия есть цитата из Оригена (из 1-го тома его толкования на евангелие Матфея), где 1-е послание Петра называется *καθολικὴ ἐπιστολή*, но без всяких пояснений термина (Н. Е. VI. 25. 5. Hein. 294). Сопоставляя с ним выражение Оригена из Comm. in Iohan. V. 3. Lommatzsch 1. 165, также приведённое Евсевием (ib. § 8. 10): Ап. Петр *μίαν ἐπιστολήν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ...*, *ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας*, – находят возможным отождествлять термины *καθολικός* и *ὁμολογούμενος*. Но оснований для этого у самого Оригена нет никаких. Цитаты взяты Евсевием из разных книг. Ориген мог 1-е послание назвать *καθολικὴ* в смысле „соборного“, каковым оно и могло быть, тогда как 2-е и 3-е суть частные

–169–

письма, а не „соборные“ послания. Наконец вопрос: точна ли цитата у Евсевия и не сам ли историк постарался оттенить термин *καθολικός* в смысле *ὁμολογούμενος* и *κανονικός*? Во всяком случае учение о Церкви у Оригена согласно с Иринеем, как о едином, органически-живом и нераздельном теле Христа, что вполне выражает древнехристианское и подлинное значение термина *καθολικός* (Contra Cels. VI. 48. Migne XI. 1373). Примечательно применение им термина и к посланию Варнавы: *γέγραπται δὲ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ* (С. Cels. 1. 63. Migne XI. 777. В). Отсюда видим, что употребление термина соединялось не с общим назначением писаний (таких писаний, повторим, было не мало, кроме соборных посланий), а именно с происхождением от авторитетных членов собора иерусалимской Церкви, каким был и Варнава (Деян.4:36,9:27,11:22). Подобным же образом употребляется термин в выражениях: *κ. λόγος διηγήσεως* в С. Cels. 1, 71 Migne 792. А, – *τὸ πνεῦμα καθολικῶς ἐν ταῖς καρδίαις τῶν ἁγίων κράζει* In Psal. 3, 5 Migne 12. 1124. С, – *γέγονεν αὐτῷ (Χριστῷ) ἡ ἐπιδημία σωματικῶς καθολικὴ τις καὶ*

ἐπιλάμψασα ὅλῳ τῷ χόσμῳ (общее явление Христа во плоти, как оно свойственно всякому человеку, общечеловеческое, истинно человеческое) в In Ierem 9, 1. Migne 13, 348. В. Тоже In Ierem. 23, 28. М. 573, А: κ. ἐπιστήμη. Напротив, в латинских переводных сочинениях термин уже определённо и специально употребляется в значении „православный“ в противоположность еретическим лжеучениям: christianus, ecclesiasticus et catholicus в противоположность haereticus в In Lev. 12, 2 Migne 12. 553. D. и 554: А, – doctrina catholica как противоположность haereticorum dogmatum в In Num. 9, 1. М. 625. D, – doctores catholici и doctores haereticorum dogmatum In Cant. cant. IV к 2, 15. М. 13. 194. С, – catholica fides In Nurn 27, 2. М. 782. С, – In Iesum Nav. 10, 2. М. 881. А, – 14, 2. 896. А, – In Iud. 8, 1. 982. А, – и ecclesia catholica в In Iesum Nav. 9, 8. 876. С, – In Cant. Cant. 2, 14. 91. С и In Matth. 50. Migne 13. 1675. С. Отсутствие такой определённости в греческой терминологии заставляет усвоить её латинскому переводчику.

В Апостольских постановлениях литургия верных начинается молитвой ὑπὲρ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων: термин отличается здесь от

–170–

ἁγία, ἀποστολική и ἀπὸ περάτος ἕως περάτων = οἰκουμενική, что ведёт к значению именно „соборный“, а не вселенский или окружной или канонический. VIII. 10. Migne Gr. I. 1085. С. ср. II. 57. М. 737. А: после лобзания любви и мира ὁ δαίκονος προσευχέσθω ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης καὶ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν καὶ ἐκφοριῶν, ὑπὲρ τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ βασιλέως, καθόλου εἰρήνης, – VIII. 12 (чин литургии Иакова) М. 1104. D – 1105. А: ὑπὲρ τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων и 13. М. 1108. В: ὑπὲρ παντὸς τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας. Отсюда видим, что термин уже очень рано стал непонятен и исчезать из литургийного чина.

Однако ж древность термина в литургийном чине и его первоначальное значение сохранилось в восточных литургиях, где термин с самого начала был непонятен и потому уцелел как

технический и непереводаемый, как подобным же образом уцелели: аллилуия, псалом, символ, литургия и др. мн. Так в Сирской литургии Ап. Иакова этим термином называется молитва диакона, соответствующая вышеуказанной молитве в Апост. Постановлениях, – где евхаристия изображается как таинство живого и действенного взаимообщения всей целокупности Церкви – Бога – Отца, Сына и Духа, – (ангелов?), пророков апостолов, учителей, святых, живых и умерших, присутствующих и отсутствующих (Renaudot, Liturgiaruin orientalium collectio, ed. 2-da, 1847, t. II. p. 38–39, – хотя позднейший толкователь сирский Бар-Салиби, как и другие его времени, ослабляет и суживает значение термина, сводя к „всеобщности“ (ib. p. 110). Ср. Несторианскую молитву pro omnibus, в нек. код. называющуюся тоже кафолической (ib. 597–598).

Сюда же можем отнести название Римского-государственного чиновника *καθολικός* или *ὁ τῶν καθόλου λόγων ἑπαρχος* и под. (Евс. Н. Е. VII. 10. 5. Hein. 331, – VIII. 11. 2. 389–390, – IX. 11. 4. 462, – X, 6. 1. 493, – др. см. у Suiecer'a Thesaurus ecclesiasticus II. 13–14 и Mommsen'a в Geiger's Urschrift usw 492.

Подобную же должность знает Талмуд (высшие начальники храма) Иерус. Schekalim V. 49. а. сред. ср. Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch, IV. 402–423, и Buxtorfii Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum p. 2164. Доказательством

–171–

первоначальности такого значения термина может служить ещё то, что послания Ап. Павла не назывались так в древности, хотя послание Варнавы Ориген называет кафолическим. Причина та, что кафолические послания представляли именно защиту учения Павла и его посланий, писались против его врагов, следов. название давалось именно в виду Павловых посланий и потому этим последним уж никак не соответствовало. Напротив к посланию Варнавы, как члена иерусалимской первоматери – церкви и иерусалимского собора христиан (ὅλη ἡ ἐκκλησία Деян.15:22 οἱ ἀδελφοί и ἀδελφοίς ст. 23), название *καθολικός* могло подходить, если и не по редакции и

первоначальному происхождению, то по лицу автора. Надо также обратить внимание на то, что древние стеснялись давать это название 2-му и 3-му посланиям Иоанна, именуя так только одно 1-е (Дионисий Алекс. в нижеприведённом цитате у Евсевия и Иероним): очевидно ни в редакции их, ни в назначении, ни в содержании, ни наконец в отношении к Ап. Павлу, его посланиям и его врагам, древние не усматривали характера „*соборности*“. Замечательное подтверждение такого первоначального значения термина находим в сохранившем свой древний вид порядке и объёме литургийных чтений новозаветных в Коптской литургии. В ней полагаются именно три чтения в таком порядке и с такими названиями: *Апостол* (разумеются чтения из послания Ап. Павла), *Кафоликон* (чтение из Соборных Посланий) и *Деяния Апостолов*. А потом уже следуют чтения из Евангелия. Очевидно термин *отличает* соборные послания именно от посланий Ап. Павла. Само же значение терминов сохранилось в положенных после этих чтений молитвах. Так в молитве после чтения из Деяний говорится о жертвоприношении Авраама, об освящении и очищении грехов, – в некоторых литургиях – о распространении христианства, – т. е. о подвиге христианской жизни, примером коего служат Апостолы и их деяния. В молитве после чтения из Апостола Павла речь о знании и премудрости, об откровении тайн, о призвании Ап. Павла, распространении христианства, – о даровании народу Божию ума, свободного от всякой рассеянности и ума чистого для проникновения в смысл святого учения и таинства евха-

–172–

ристии. А в молитве после *кафоликона* речь именно о *соборности* – о деятельном и живом участии в подвигах апостолов, о святой церкви, как *стаде* Агнца Божия и как *винограде*, насаждённом десницей Бога во Христе Иисусе Господе нашем, – об апостолах, открывших нам *таинство* евангелия (благовестия) славы Христа и проповедавших *всему миру* преизбыточество бесконечной *любви* Бога и Его неисследимого милосердия. В этой молитве сохранился

очевидный след апостольского значения термина, (ib. t. 1. 5–6 ср. 189. δ).

Не менее замечательно употребление термина в *καθολικὴ διδασκαλία*. Const. Apost. VI. 14. Migne 1, 945–946. Апостолы говорят о себе: „мы, собравшись все вкупе, Пётр и Андрей, Иаков и Иоанн, сыновья Заведая, Филипп и Варфоломей, Фома и Матфей, Иаков Алфеев и Леввей, прозванный Фаддеем, и Симон Кананит и Матфий, сопричисленный к нам вместо Иуды, Иаков брат Господень и епископ Иерусалимский, и Павел учитель язычников, сосуд избрания, собравшись все и в одно место, написали вам *τὴν καθολικὴν ταύτην διδασκαλίαν εἰς ἐπιστηρίγμὸν ὑμῶν, τῶν τὴν καθόλου ἐπισκοπὴν πεπιστευμένων*“ и далее излагаются кратко главные и общие пункты христианского вероучения. Как происхождение, так и назначение этого „кафолического учения“ совершенно совпадают с соборными посланиями и с посланием в 15-й главе Деяний. Более того: *ἡ καθόλου ἐπισκοπὴ* очевиднейшим образом отличает понятие „всеобщности“ от „соборности“, как внешнюю совокупность от внутреннего, живого и действенного взаимообщения, ибо во „всеобщем попечении“ епископов сами опекаемые не участвуют активно, а суть пассивный объект этого *τῆς καθόλου ἐπισκοπῆς*, напротив в *καθολικὴ διδασκαλία* принимают живое и активное участие „все собравшиеся вкупе“.

Первоначальное значение термина стало помрачаться, изменяться и заменяться другими после того, как первохристианская и общая нравственно-мистическая идея богочеловечества начала облекаться в формулы догматики, каноники, литургики и даже государственного права. Подобно посеянному в землю зерну, эта общая первохристианская идея „соборности“, разложившись (1Кор.15:37), произрастила более частные понятия „святости“, „единства“, „ортодок-

–173–

сальности“, „каноничности“, „вселенскости“ и под. Отсюда *καθολικὸς* толкуется как *κανονικὸς, ἐνδιάθηκος, ἐγκύκλιος* и *οἰκουμενικὸς*.

Примечательно уже употребление термина в древних латинских источниках. Если фрагмент Муратория употребляет

catholica ecclesia без ближайших пояснений, как греческий технический термин, то всё же остаётся вопросом: какое ближайшее значение соединял с ним составитель фрагмента? Под такое же сомнение можно поставить и Тертуллиана, ради неясности значения у него термина. Несколько яснее отношение к термину Иринея: уклонение его от употребления этого, несомненно древнехристианского, термина даёт видеть, что он был недостаточно ясен для писателя и уже искал себе замены в других терминах. В таком же быть может отношении к термину стоит и сам Ориген, но не его латинский переводчик, употребляющий греческое catholicus в техническом значении, „православный.“ Разъяснение даёт Киприан. Уже заглавие сочинения, посвящённого раскрытию единства церкви „De catholicae Ecclesiae unitate“ (ed. Hartel, 1. 209), сближает идею „кафоличности“ с идеей „единства“ или „единственности вселенской церкви“. В такой связи термин повторяется несколько раз. Epist, XLV. 1. Hart, 2. 600. 5: contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis et *catholicae unitatis*. XLVI. Hart, 604. 10 sq: contra Dei dispositionem, contra evangelicam legem, contra *institutionis catholicae unitatem alium episcopum* fieri consensisse. XLIX. 2. Hart 2, 611. 14. sq: unum Deum, unum Christum Dominum, unum Sanctum Spiritum, *unum episcopum* in catholica (Ecclesia) esse debere. LXX. 1. Hart, 767. 1: *ecclesia catholica una est*. LXXI. 2. Hart. 773. 9: per omnia debemus *Ecclesiae catholicae unitatem* tenere. Cp. Sent. episcop. 9. Hart. 1. 447: venientes ad Ecclesiam haereticos integro et catholico baptismo baptizari debere, – и Epist, XXV. Hart, 2. 558: catholica fides. Почти совсем ясно, что „соборность“ для Киприана выражалась в позднее раскрытой и осуществлённой, римско-папистической и отчасти греко-византийской, идее внешне-канонического, догматического и литургического единства, вселенскости и ортодоксальности Церкви, вопреки особности и индивидуализму ересей. Такое же понимание термина быть может надо видеть и у Ипполита Philosoph. IX. 2. Migne Gr.

–174–

XVI. 3. 3387. A: Каллист со своими приверженцами бесстыдно пытались *ἐαυτοὺς καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποκαλεῖν*. Но в

цитате из (сочинения? или устно сообщённого автору учения) Ператов: *ὁ καθολικὸς ὄφης, φησὶν, οὗτός ἐστι ὁ σοφὸς τῆς Εὐας λόγος... αὕτη δὲ, φησὶν, μήτηρ πάντων τῶν ζώντων, κοινὴ φύσις, τουτέστι θεῶν ἀγγέλων, ἀθανάτων θνητῶν, ἀλόγων λογικῶν* (ib. 3174) – термин имеет древнее классико-филоновское значение „всеобщности“, обще-действенного, универсального начала, – близкое и к христианскому понятию „соборности“. Брат Григория Богослова Кесарий I-е Петра называет *ἔγγραφον καθολικὴν ἐπιστολήν* (Quaest. 1 M. 38:858). Этим термином, без объяснения, называются послания и у Евфалия но повид. толкующего как *διδασκαλικός* (M. 85 668. 676. 680).

Также и для Евсевия термин не ясен и во всяком случае уже не имеет значения „соборности“. Это видно из того, что послания Дионисия Коринфского к частным церквям он называет кафолическими. Такой же вывод получается из II. 23. 25. р. 92: *ἡ πρώτη (Ἰακώβου ἐπιστολή) τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μίας καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἐπὶ λεγομένων καθολικῶν), ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις*. Правда, Евсевий, кажется, ещё не отождествляет *καθολικός* с *ὁμολογούμενος*, ибо послание *νοθεύεται*, но и прибавка *ὀνομαζομένων* показывает, что термин неясен для Евсевия и есть только принятое название особого круга новозаветных писаний. Впрочем дальнейшее „ὅμως“..., даёт видеть, что Евсевий не далёк от отождествления термина с *κανονικός* и *ἐνδιάθηκος*. Потом в перечислении апостольских посланий он говорит III. 1. 3. 99: *Πέτρου μὲν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται ταύτη δὲ καὶ οἱ πάλοι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτω ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηται τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν, ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν: ο* „Деяниях Петра, Евангелии, Проповеди и Апокалипсисе“ (апокрифы), говорит, что они „οὐδ’ ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ибо ни из древних, ни из наших современников никто не воспользовался свидетельствами из

них. В дальнейшем изложении истории я своевременно постараюсь вместе с преемствами

–175–

указать и то, какие из бывших в разные времена церковных писателей и какими из спорных (*ἀντιλεγόμενων*) писаний пользовались, и что говорилось ими о заветных (*ἐνδιαθήκων*) и общепризнанных (*ὁμολογουμένων*) писаниях и что о нетаковых. Но столько писаний известно с именем Петра, из коих одно только послание я узнал подлинным и общепризнанным у древних“. Говоря, что такие апокрифические писания с именем Ап. Петра, как Евангелие, Проповедь, Акты и Апокалипсис, не относятся в предании к числу кафолических, Евсевий, по-видимому, отождествляет термин с „подлинный“, „общепризнанный“, „заветный“. Несколько яснее значение термина выступает в названии *καθολικός* посланий Дионисия Коринфского в IV. 23. 1. 189: так как они назначались к частным церквам, то Евсевий очевидно мог понимать термин только в значении *θεόπνευστος* или *ὀρθόδοξος* (ср. далее: *ὀρθοδοξίας κατηγορητική* и пр.). В вышеприведённой цитате из Аполлония (IV. 18. 5), если термин *καθολικήν* усвоить Евсевию, он будет значить „окружный, вселенский“, но удобнее относить термин к тому посланию из соборных, коему подражал Фемисон (вероятно 1-е Иоанна).

Наконец Евсевий приводит две выдержки из Дионисия Александрийского, ученика Оригена, где Климентово-Оригеновское понимание термина уже утрачено и заменено другим. В VII. 10. 5. 331–332: *Μακριανὸς... πρότερον μὲν ἐπὶ τῶν καθόλου λόγων λεγόμενος εἶναι βασιλέως, οὐδὲν εὖλογον οὐδὲ καθολικὸν ἐφρόνησεν*: быв прежде кафоликосом (чиновником) Макриан не благоразумно (основательно) и не кафолично (православно) рассуждал“ (игра словами: *τῶν καθόλου λόγων* и *οὐδὲν εὖλογον οὐδὲ καθολικὸν*). В другой цитате из того же автора VII. 25. 7. 353 об Апокалипсисе: *ἀγίου μὲν εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινῶ, οὐ μὴν ῥαδίως ἂν συνθείμην τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον... οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἡ καθολική*; И далее § 10. 354; *ὁ δὲ γε εὐαγγελιστῆς οὐδὲ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα*: без пояснений

термин взят как название I-го соборного послания Иоаннова, но, кажется, как синоним с *θεοπνεύστου*. – и §11 *ibid*, *ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένη Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὗσαι ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστί πρόκειται*, уже

–176–

не применяя к ним термин *καθολικός* как не соответствующий им.

Со всей ясностью термин определяется в применении к Церкви у Кирилла Иерус. *Catech. XVIII. 23. Migne 33. 1044*: „кафолической (церковь) называется потому, что находится во всей вселенной, от концов до концов земли, – и потому, что учит кафолично (ортодоксально или православно) и без недостатков всем догматам, долженствующим прийти в познание людей, о предметах видимых и невидимых, небесных и земных, – и потому, что подчиняет благочестию род человеческий, князей и начальников, мудрецов и простецов, – и потому, что сообщает всеобщее лекарство и исцеление от всякого рода грехов, совершаемых душой и телом, – в ней приобретается всякий вид добродетели, в словах и делах и всяческих духовных дарованиях“. Замечательно другое место, где Кирилл употребляет термин о послании Апостольского Собора Деяний XV главы: *καὶ γράφουσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καθολικὴν ἐπιστολὴν* в *Catech. IV. 28 (Migne gr. XXXIII. 492)*. Сравнение обоих мест даёт видеть процесс преобразования и развития идеи, так как её древнее значение уцелело ещё в *γράφουσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι*, но оно уже ослаблено рядом стоящим *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι = ἐγκύκλιος*, – а в первом месте растворено в частных понятиях „вселенскости“, „ортодоксальности“, „святости“ и „всеобщности лиц и предметов“. Точно такое же двойственное отношение к термину находим у псевдо – Афанасия *Quaest XXXVII: de parabolis scripturae*: „церковь называется кафолической потому, что она распространена по всему миру“. По ed. Paris. 1698 г. II. 316: *διὰ τὴν ἐκκλησίαν καλεῖται ἐκκλησία καὶ διὰ τὴν καθολικὴν? – Ἐκκλησία μὲν διὰ τὸ πάντα ἐκκαλεῖσθαι, καθολικὴ δὲ – διότι καθόλου τοῦ κόσμου κεχυμένη ὑπάρχει*. Но в числе псевдо-афанасиевских сочинений есть *καθολικὴ ἐπιστολὴ τοῖς κατὰ τὸν τρόπον ἀδελφοῖς ἀντιποιοιμένοις*

πίστεως καὶ σωτηρίας, καὶ τοῖς κατ' Αἴγυπτον, καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν, καὶ Φοινίκην, καὶ Ἀραβίαν ὀρθοδόξοις Ἐπισκόποις Ἀθανάσιος καὶ οἱ συνεπίσκοποι (ib. 29), где термин по-видимому взят в древнем смысле *соборности*, так как послание пишется от Афанасия и со-епископов. Возможно впрочем и значение *ἐγκύκλιος*, как называются послания

–177–

Афанасия, напр. к епископам Египта и Ливии против Ариан и др. Сам Афанасий в ответном послании к Иовиану о вере говорит о *μαθεῖν παρ' ἡμῶν τὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πίστιν*, употребляя термин в значении православности (ibid. I. 780). Ср. Дидима Алекс. к 1Пет. 1:1: *Petrus scribit eis, qui in totius orbis dispersionem morabunt* (Migne XXXIX. 1755). Златоуст Hom. CV ed. Paris. V, 682 называет церковь *οἰκουμένην*, зная древнее значение термина, как видно из толк. на Пс. СХ. *ἀπὸ τῶν καθολικῶν ἐπὶ τὰ μερικὰ μεταγεῖν λόγον* ib. 720.

Ясно в значении „православный“ термин употреблен у Августина, как название христианина: *egerunt legibus publicis, ad iudices venerunt, dixerunt se catholicos, ut possent excludere haereticos. Quare te dicis catholicum, ut excludatur haereticus et nou potius es catholicus, ne sis exclusus haereticus?* (Iu Psalm. LXVI). Ещё точнее в значении „совершенный“ (=ортодоксальный, святой) и „вселенский“ термин объяснён в *De Genesi ad litteram liber imperfectus* § 4 Migne XXXIV. 221: *constitutam ab illo (Spiritu Sancto) matrem ecclesiam, quae catholica dicitur ex eo, quia universaliter perfecta est et in nullo claudicat, et per totum orbem diffusa est*. В таком же смысле говорит Юстинианов Кадекс 1, 1: *De Summa Trinitate et fide catholica* (православной и всеместной): *cunctos, hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti*. В Базиликах: *τὸ τῶν χριστιανῶν καθολικῶν ὄνομα κελεύομεν ἐνοῦσθαι ср. πίστις κ., – τοῖς ὀρθοδόξοις ἐπισκόποις... ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ἀπάσης τῆς οἰκουμένης, – κ. θρησκεία, – ἀγία τοῦ θεοῦ κ. καὶ ἀπ. ἐ* (1–5 Heimb. 1. 1–3). Ср. Katteribusch, *Das Apostolische Symbol*, II Bd. 917–927: приводит ещё выражение Гилария (к Псал. 64) „*ecclesiastica religio*“, где вместо первого термина автор мог поставить „*catholica*“. Также А. Harnack, *Lehrbuch der*

Dogmengeschichte, и Bd 3 Aufl. 371 flg. Anmerkung 1 указывает между многими из вышеприведённых цитат также и на Иринея, *Против ересей* III, 12. 2 Stieren 501–502, по которому Валентиниане, по-видимому, называли православных католиками: hi (qui a Valentino sunt) ad multitudinem propter eos, qui sunt ab Ecclesia, quos *communes ecclesiasticos* ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores. Если в подлиннике стояло *καθολικοῦς ἐκκλησιαστικοῦς* или, по другому чтению, κ. καὶ ἐ., то получается возможность

–178–

думать, что латинский переводчик и даже сами Валентиниане понимали термин в значении Деян.4:32 сл. (Вульгата: *erant illis omnia communia*). Но не исключается возможность и других толкований, – тем более, что есть другой вариант: *commune* = *καθολικῶς*, чем будет указываться на общее или употребительное у Валентиниан название православных „церковниками“.

Псевдо-иеронимов Prologus septem epistolaruin *canonicarum* в заглавии, и далее: *non idem ordo est apud Graecos, qui integre sapiunt et fidein rectam sectantur, epistolarum septem, quae canonicae nuncupantur, qui in Latinis codicibus invenitur* Migne Lat. XXIX Hieron. X. col. 821–822. – очевидно отождествляет уже *canonicus* с *catholicus*. Но сам Иероним употребляет греческий *καθολικός* как название посланий, без всяких пояснений, в Liber de viris illustribus I (Petrus): *scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur*, – II (Iacobus): *scripsit epistolam, quae de septem catholicis est*, – тоже об Иуде, брате Господнем, – но Иоанновы послания не называет так: причина вероятно та же, почему и Евсевий уклоняется от названия „соборными“ второго и третьего посланий Иоанна, т. е. Иероним мог не считать *соборными* всех посланий Иоанна, не исключая даже и первого. В таком случае получаем у Иеронима, как и у Евсевия, косвенное указание на древнехристианское понимание термина по крайней мере по отношению к апостольским посланиям. Migne XXIII Hieron. I–II. 607. 609. 615. 623. Тоже у Кассиодора (6 в.) соборные послания названы „каноническими“, а не „кафолическими“ (Inst. divin. litter. 8. Migne lat. LXX. 1126: *in epistolis autem canonicis* Clemens Alex,

presbyter, i. e. in epistola S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda, et Jacobi, quaedam attico sermone declaravit. Так как речь идёт о Клименте Александрийском, коему известен термин *καθολικός*, то очевидно сам Кассиодор заменяет этот термин другим, по его мнению более понятным и ему равнозначительным. Ср. у Беды: Prologus super septem epistolas *canontcas*. Jacobus, Petrus, Joannes. Judas septem epistolas ediderunt, quas ecclesiastica consuetudo *catholicas*, i. e. universales cognominat, очевидно *universales* понято в смысле *canonicas* и *ortliodoxales* и под. (Migne XC. 9). Hugo a S. Vict. Erudit. didasc IV. 6. (Migne, LXXVI, 781): *canonicae epistolae septem sunt* и пр. (из Cornely, Introd. Spec. in N. T. 389–390).

–179–

Любопытно, что для Максима, схолиаста Дионисия Ареопагита, уже непонятен термин *καθολικός*, который он толкует разно. То применительно к символу, следовательно в значении *ὀρθόδοξος* или *κανονικός* и под. К вышеприведённому месту Дионисия он делает такую схолию: *τῆς καθολικῆς – ὅτι καὶ τότε πίστεως τι σύμβολον προελέγετο, ἢ μᾶλλον ὅπερ τότε παρελάμβανον μάθημα καὶ συμμάθημα τῆς πίστεως* (Выше ук. изд. Corderiit 2. р. 67–68): таким образом *καθολικός* превращён в *σύμβολον τῆς πίστεως* = *ὀρθόδοξος*, – а *ὕμνολογία* – песнопение в *προελέγετο* – чтение, – т. е. благодарственный гимн, поемый всеми присутствующими за богослужением, обращён в читаемый позднейший символ веры. Напротив в другом примечании он даёт совсем иное и самому автору вполне соответствующее толкование: *καθολικὴν ἔφη τὴν ὕμνολογίαν, ἥ ὡς ὑπὸ πάντων ᾄδομένην, ἥ ὡς ὑπὲρ καθολικῆς χάριτος γινομένην* (р. 72. А), – или ещё: *καθολικά ἐστι τὰ περιεκτικώτερα... ἀπάσης ἱεραρχίας γενικωτέρα συγκεφαλαίωσις* (р. 56. D). Из сравнения этих мест видно, что в первом месте схолиаст даёт толкование вопреки своему собственному пониманию и употреблению термина, следовательно под влиянием или литургической практики его времени, когда в начале литургии верных читался символ веры, – или догматического толкования термина в значении „канонический, ортодоксальный“ и под.

В смысле „православных“ стали называться потом „кафолическими“ поместные церкви: Египетская и Александрийская (у Афанасия), Римская (папа Лев), откуда термин мог перейти и на высших представителей их – пап, патриархов и епископов. Так в посланиях Афанасия: *κατὰ Ἀλεξάνδρειαν καθολικῆς ἐκκλησίας* (1:779) и к. ε. *ἐν Αἰγύπτῳ* (797). Также Римская церковь называется *Ecclesia Romana universalis* или *catholica*. Нужно впрочем заметить, что позднейший титул „вселенского“, заменивший „кафолический“, может быть представляет развитие идеи всемирности из древнейшей „соборности“. Поэтому титул кафоликоса у восточных христиан может рассматриваться как остаток древнейшего понимания термина в смысле „всеобщности“ или „соборности“, – католикос будет означать не „вселенского“, а „всеобщего“ епископа. Так в Псевдо-Констант. грам. по греч. переводу

–180–

несколько раз папа Сильвестр называется *μέγας ἐπίσκοπος καὶ καθολικὸς πάπας τῆς πόλεως Ρώμης*, очевидно в значении „всеобщего или главного“ епископа или патриарха. О персидском патриархе Прокопии († 540) говорит: *τόν τε χριστιανῶν ἱερέα Καθολικὸν καλοῦσι ὅτι ἐφέστηκεν εἰς ὧν ἅπασι τοῖς ταύτης (Περσίας) χωρίοις* (De bello Persico M. 89. 139 сл.). Также позднейший писатель половины 12-го века. (Otto Frig. M. 189, 13 98) говорит об Армянском митрополите, что он называет себя *Catholicum, id est universalem et amplius quam mille episcopos sub se habere*. (Эти и др. мн. см. у Suicer'a Thesaurus Ecclesiasticus II. 13 sq. cp. 1, 1002 sq. и 1059).

В символах и исповеданиях веры, в члене о церкви, термин (кроме славянского „соборную“) не имеет ясно выраженного значения „соборности“, но или употребляется без всяких данных для ближайшего определения его смысла (следовательно с установившимся уже и общепринятым значением), или же с значением „православный“, и „вселенский“. Причина та, что этот термин стал вноситься в символы и исповедания веры уже в сравнительно позднее время, когда значение термина в применении к церкви (но не к апостольским посланиям, как видим из примеров Кирилла Иерусалимского и Псевдо-

Афанасия) уже строго определилось (Kattendusch, ib 917 flg. ср. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, 3-te Aufl. 1897. S. 1–19. 23. 24. 25. 27. и др. по Register'у, 394. 6. Art. Fehlen des Beiwortes „catholica“ im Symbol). К первому классу принадлежат такие сочетания: καθ' καὶ ἀποστολική ε. или только к. ε. у Hahn'a §§ 24. 26. 27. 28. др., – sancta catholica ecclesia 23. 24. 25. 28. 31. а. и 31. g. др. Более сложные формулы: μία, ἁγία, καθολική, ἀποστολική ε., где В отличие от других термин может означать только „вселенская“, каковы §§ 122. 124. 125. 129. 132. 144. 221. др. Наконец с некоторыми пояснениями: Александра Алекс.+326: μία καὶ μόνη καθ. ἡ ἀποστ. ἐκλ. ἀκαθαίρετος μὲν ἀεὶ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτὴν πολεμεῖν βουλεύεται § 15, – где термин, по связи с другими, может значить только „вселенскость“. Псевдо-Афанасия §127: ἡ κ. μήτηρ ἡμῶν καὶ ἀπ. ε. по-видимому в значении „всеобщий“ (ср. вышеприведённое употребление термина в подложных сочинениях Афанасия). Конст. собора 448 года: ἡ ἁγία σύνοδος τῶν

–181–

ἱερέων καὶ τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας: отсутствие термина и замена его дают видеть, что он имел значение „вселенской“, почему не подходил к поместной церкви (171). То же по-видимому в исповедании Ария; πᾶσα ἡ καθ. ε. καὶ αἱ γραφαί (186). В латинских – Григория Великого 22: confiteor unam, apostolicam et universalem ecclesiam, – § 24: sanctam e. catholicam, *sanctorum communionem* (последнее исключает древнее понятие „соборности“) ср. 69. 177. 231, – sanctam e. cath. и *universalem congregationem christianorum... sanctorum communio* (101 – нач. XI в.), где также исключено древнее значение и как и в предыдущих, значит „вселенский“ Ср. Копт. una, unica, catholica, apostolica, sancta, quae illius (Christi) est ecclesia 140. Синод. 649 г. contra pias *orthodoxorum* catholicae ecclesiae... praedicationes (181. XX): где „православный“ отличен от „кафолического“, как „вселенского“. Наконец исповедание неизвестного лица 9 в. (?): ecclesiam Christi electam illam solam esse, quae catholica est, id est *univresalis*, quae una fide et caritate per *universum orbem* consistit § 238. p. 351. – и Теодульфа Орл. (совр. Карла

Великого): credant ecclesiam catholicam, id est universalem; non in sanctam ecclesiam 242. p. 356.

В частности по отношению к соборным посланиям термин получил значение: „окружного“. Икумений в изложении содержания посл. Иакова говорит (Migne 119. 453): *καθολικαὶ λέγονται αὗται, οἷον εἰ ἐγκύκλιον οὐ γὰρ ἀφορισμένως ἔνθνε ἐνὶ ἡ πόλει, ἀλλὰ καθόλου τοῖς πίστοισι*. Также 1-е послание Петра он называет *ἐγκύκλιος ἐπιστολή*. Ср. Isid. Hisp. Etymol. VI. 2 Migne 82, 234: Petrus scripsit duas sui nominis epistolas, quae catholicae ideo nominantur, quia non uni tantum populo, sed universis gentibus generaliter scriptae sunt. Тоже Alcuin Disp. paer. 8 (Migne 101:1130) др. у Cornely ibid. Подобное же у Евфимия Зигабина к 1Пет. 1–2: *καὶ οὗτος ὁ ἀπόστολος... δι' ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τοῖς ἀπανταχοῦ διασπαρεῖσιν ἰουδαίοις κηρύττειν σπουδάζει* (изд. Καλογερα, Αθην. 1887. II. 520). Феофилакт сходно с Икум. (M. 125:1132), и 1-е Петра, согласно с Евфалием, называет *διδακαλική* (1189).

Впрочем следы исконного значения термина не исчезли совсем. Они оставались и остаются доселе в греческой и русской церквях в названии главных церквей в монастырях и городах „соборными церквями“ или „соборами“ *καθολικαὶ ἐκκλησίαι*. Так в 59 правиле Трулльского

–182–

собора, в новелле Алексея Комнина (Cotelerii Eccl. Gr. monumenta, II. 197. В ed Lutet. Paris. 1781) и др. мн.

Оно известно было и славянским переводчикам Нового Завета и символа веры, взявшими не общепринятое в их время значение „окружный“ или „вселенский“, но восстановившими начальное значение термина в славянском „соборный“, остающимся до днесь памятником богодухновенной проникновенности святых переводчиков.

Таким образом в христианской истории термина „καθολικός“ мы различаем три понимания, выражающиеся словами: „соборность“, „подлинность“ или „каноничность“ или „правогласность“ и „вселенскость“. Однако ж это различие относится не ко всей целокупности Церкви и её жизни в таинственном единении со Христом, а только к научно-теологической, так сказать, стороне и отвлечённой. В глубине

жизни и духа Церкви все эти стороны сокрыты и действуют в нераздельном и неслиянном единении всегда и везде. Но в истории христианства из глубин этой нераздельности всплывала наверх теологического веросознания церкви и преимуществовала в разные времена и у разных народов какая-либо одна сторона. Так в эпоху первохристианства, „когда у всего множества уверовавших было сердце и душа одна, и никто ничего из имения своего не называл своим, – но было у них всё общее, и силой великой давали Апостолы свидетельство о воскресении Господа Иисуса, и любовь (милость) великая была на всех их, ибо не было никого нуждающегося у них, так как кто были владельцами земель или домов, продавая, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов, – и раздавалось каждому, сколько (в чём) кто нужду имел“ (Деян.4:32–35), – преимуществовала идея „соборности“ – живого и действенного взаимообщения всех членов таинственного тела Христова, как видим из надписания Семи Посланий иерусалимского собора церкви, из употребления термина у Игнатия Антиохийского, Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита, в Постановлениях Апостольских, восточных литургиях и пр. Затем, начиная с Оригена и Евсевия на Востоке и Киприана – на Западе, составляет предмет преимущественного богословского сознания идея „православности“ – подлинности, кано-

–183–

ничности, заветности, общепризнанности: то была эпоха точного определения для христианства формул догматических, канонических и литургических, – как на Востоке, так и на Западе. Потом настает время раскрытия идеи „вселенскости“ – всеокружности, всемирности, – как на Востоке (особенно Фотий), так и на Западе (папизм), почему патриархи усвоили себе титулы „вселенских“ – *οἰκουμενικῶν* – *universalium*. Разница между Византией и Римом в этом отношении была не теоретическая, а практическая и историческая. По историко-политическим условиям к осуществлению идеи всемирности приблизился более Рим, чем Византия, умершая политически и

вместе с тем потерявшая внешне-церковную власть над многочисленными местными церквами.

Обращаясь к современному состоянию христианства, видим, что католицизм является преимущественным выразителем и практическим осуществителем идеи вселенскости: *propaganda fides* – его отличительная особенность. В протестантизме господствуют научно-теоретические задачи – определения первохристианства, подлинности, истинности, православности (понимаемой с протестанской точки зрения как изначальность христианская). Идея соборности, целокупного и живого между собой единения всех истинно верующих христиан, как единого и неделимого, органически-живого и стройно-сочленённого (Еф.4:15 сл. и др.), таинственно-духовного тела Главы Церкви – Христа Богочеловека (Еф.5:32 др.): есть, так сказать, душа славяно-русского христианства. Говорим это на том основании, что термин *καθολικός* в значении именно „соборности“, сколько то нам известно, впервые ясно сознан и точно выражен (формулирован теологически) Первоучителями Славянскими. И тем более это замечательно, что перевод сделан в такое время, когда и в Византии и в Риме официально-теологическим значением термина была „вселенскость“ или, „всеокружность“. Затем, в конце уже тысячелетнего бытия славяно-русского христианства, ясное раскрытие и теологическую формулировку этой идее дал приснопамятный славяно-русский учитель Хомяков, признавший в ней символ и девиз славяно-русского христианства (не говорю „церкви“, ибо есть „русская“, „серб-

–184–

ская“, „болгарская“, „черногорская“ и др. церкви, но „славяно-русской церкви“ пока нет). И если перевод Кириллом-Мефодием греческого *καθολικός* славянским „соборный“, вопреки официальному значению термина в греческой и латинской тогдашней теологии, есть истинно *богодухновенный*, то толкование Хомяковым этого термина со всей справедливостью надо назвать *вдохновенным*. И это потому именно, что и перевод, и толкование эти не были и быть не могли делом научных изысканий и искусственных силлогизмов,

но возникли, так сказать, из самой души славянского христианства. Поучительно тут одно сравнение, из позднейшего времени, когда христианство уже широкой волной разлилось среди всех славян. Нил Кавасила (ок. 1340 г.) в полемическом против Папы сочинении говорит: *τὰ κλίματα τῆς γῆς ἐκάστα τῶν καθολικῶν ἐπισκόπων διαγενεμημένα* (De principatu Papae Lib. II. у Suicer'a 2. 16), очевидно понимая термин в значении, так сказать, ограниченной вселенскости или географической отграниченности патриархатов православных церквей. Современник Нила, Варлаам (ок. 1350 г.) выражает греческую идею кафоличности яснее: *καθολικὴ ἐκκλησία ἐστὶ σύστημα τῶν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὀρθοδόξων χριστιανῶν, τῶν ἀκίνητα καὶ ἀσάλευτα τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα διατηρούντων* De Papae principatu XV. Migne 151. 1.174) и *πίστις καθολικὴ ἐστίν, ἣν ἅπαντες οἱ ὀρθόδοξοι χριστιανοὶ ὁμολογοῦσιν, ὅπουπερ ἂν τυγχάνοιεν* (ibid). Таким образом преимуществуют: система, вселенскость, непоколебимость и неподвижность догмата. Несколько иной оттенок видится у Феофилакта (12 в.), хотя и епископа той же самой Византийской патриархии, но епископствовавшего в славянском христианстве, в Болгарии. В толковании на 12-ю главу 1-го послания к Коринфянам он даёт такое определение кафолической церкви: „ *καθολικὴ ἐκκλησία ἡ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης, ἥς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐκ τῶν ἀπανταχοῦ ἐκκλησιῶν, ἔχον τὴν κεφαλὴν τὸν Χριστόν*“ (Migne 124:27). Строгая и резкая система вселенскости и неподвижности здесь, так сказать, приосенена мягким светом идеи действенного и органического взаимообщения верующих, как единого и живого тела их Главы-Христа. Очевидно, дух славянского христианства, где епископствовал блаженный Феофилакт, духовно воздействовал в нём на греческую идею кафолично-

—185—

сти в смысле славянской „соборности“, наисовершенным образом передающей смысл учения о Церкви Павла, апостола языков, и между ними (по всему думать надо) и Славян, ибо Апостол доходил с проповедью Евангелия до Македонии и Иллирика (Рим.15:9), где в то время жили и Славяне.

Но выставляя „соборность“ как главный и отличительный символ или девиз славяно-русского христианства, мы отнюдь не утверждаем этим какого-либо существенного отличия славянства от греков и других народов в действительном и практическом осуществлении общехристианского идеала богочеловечества. Говорим только о теоретическом постижении славянством и определении кафоличности христианства в идее соборности. Это – знамя, под коим шло славяно-русское христианство в течении тысячелетия, – идеал, какой оно предназначало себе при своём перворождении (Кирилл-Мефодий) и потом ясно сознало и формулировало в конце своего тысячелетнего бытия (Хомяков). Но в действительной и практической жизни соборность всегда составляла отличительную особенность всего христианства, ею всегда оно было действенно, она делает его непобедимым для всего адского зла. Эта *πᾶσα ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης* (Евс. II. Ц. V. 19) всегда сознавалась и деялась в христианстве, независимо от теоретического постижения идеи каноничности. Это *μία ψυχὴ καὶ ἡ αὐτὴ καρδίᾳ καὶ, ἐν στόματι* Церкви, хотя бы и *διεσπαρμένης ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (Ирин. Пр. ересей 1. 10. 2), есть основная черта христианского духа для Иринея, несмотря на то что он, по-видимому, избегал совсем термина „кафоличность“. Это, одним словом, всегда и везде действенная и всемогущая „любовь“ Нового Завета, не знающего однако же слова „*καθολικός*“.

Влат. литургиях: *inimici catholicae professionis ecclesiae* (Murat. 1. 321; 2:373); *u na s. cath. et ap. e.* или *fides* (1, 541. 542. 545. 720. 757; 2. 157. 377. 693. 695. 710. 718. 777. 830. 831); *ut haeretici ad s. matrem cath. et ap. revertentur* 561. 695; *omnes fideles catholici* (= *ecclesiastici*) *orthodoxi* 761 ср. 2, 224. При посвящении папы: *quem... primatum omnium, qui in orbe terrarum sunt, sacerdotum ac universae ecclesiae tuae doctorem dedisti... ad regendam ecclesiam tuam et plebem* tuae sortis inter mundi limites *universam* 1, 626 и 2. 271–272. 448: для папист. абсолютизма характерна здесь замена *кафоличности универсальностью* и этот *plebs universa* рядом с *universa ecclesia tua*. Ср. *cath. et ap. Romana e.* 2, 391; *universa christianitas, ecclesiastica universitas* и *universa e.* 2. 449. 530. 671. Но уцелели

следы и древней соборности в выражениях: in unitatem corporis ecclesiae tuae membrum restitue 1, 552. 560; 2, 410. 665. В литургиях греч. понятие соборности оттеняется сильнее: *σὺν πᾶσιν ὀρθοδόξοις ἐπισκόποις... ψάλταις, σὺν παντὶ τῷ πληρώματι τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας*, – или: *τῆς ἁ. σου κ. καὶ ἀπ. ἐ. τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης*, где соборность, по-видимому, отличается и от всеобщности, и от вселенскости, и от православности (у Swainson'a изд. литургий, р. 20. 28. 83. 120. 133. 164. 248–249.). Ср: ещё указ. Нагпасск'ом Mart. Риопии 2. 9. 13. 18. 19.¹⁷⁴⁶

* * *

Такие приёмы и основания современная теологическая наука употребляет для доказательства подлинности новозаветных писаний Ап. Петра. Те же конечно приёмы исследователь обязан и даже принуждён применять и к критике всех других, усвояемых Апостолу, литературных произведений, как греческих так и еврейских.

Обращаясь в настоящий раз к этим последним, начнём с Нишмата, как наиболее удостоверенного преданием творения Ап. Петра, с акростихом еврейского имени Апостола (Симеон) и с значительными признаками своей древности.

(Окончание следует).

М. Муретов

**Богданов В.И. Католичество в Италии: [Реформы
Пия X] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 9. С.
187–208 (3-я пагин.)**

–187–

Реформы Пия X-го: 1) введение старинного Грегорианского пения. 2) Экономия денежных средств Ватикана. 3) Заботы о поднятии нравственного уровня католического духовенства. 4) Пий X и охранители традиций Ватикана. 5) Судьба „молодых“ католиков. 6) Столкновение Ватикана с правительством Франции. 7) Св. престол и Италия.

В продолжение своего долгого служения церкви Лев XIII написал не одну сотню энциклик по различным догматическим, историческим, библейским, политическим и общественным вопросам. Энциклика была любимым способом выражения его мысли, может быть, и потому, что классически изящная форма энциклики смягчала резкость и определённую мысль и позволяла и в будущем действовать сообразно изменившимся обстоятельствам. Так его энциклика о священном Писании была написана до того осторожно, что никто не мог сказать с уверенностью, порицался или хвалился в ней Ульст (Hulst), один из первых католических экзегетов, воспользовавшихся методом новейшей библейской критики. Текст энциклик Льва XIII-го подвергался перед опубликованием самой тщательной обработке, как со стороны самого папы, так и со стороны его секретарей.

Хотя злые языки утверждали, „что Лев XIII публиковал в виде энциклик трактаты своего брата, кардинала, который был многие годы профессором богословия и „Томистической философии“, (сего 31-го января), тем не менее преемнику его было бы очень трудно найти какие-нибудь новые ещё незатронутые вопросы для трактования в энцикликах. Да и сам характер Пия X-го, предпочитающего

–188–

даже незначительное дело красивой фразе и осуществление идеи её теоретическому раскрытию и

действующего без всяких оговорок и задних мыслей, совершенно непохож на характер его предшественника, известного искусством своей политики и умевшего применяться к веяниям времени.

По-видимому папа Пий X, желающий, по выражению своей первой энциклики, *всё возвращать во Христе*, хочет быть папой-реформатором. Обычным выражением его мыслей является „*Motu proprio*“, т. е. личный по собственному побуждению папский приказ. В своих „*Motu proprio*“ настоящий руководитель Римской Церкви не заботится ни о красоте изложения своих мыслей, ни даже об их оригинальности, но просто и определённо излагает правила, с которыми должны сообразоваться верные католики и которые получают силу обязательного закона с момента их обнародования.

„*Motu proprio*“ о христианском народном действовании закончился период кажущегося бездействия Пия X-го, период его ознакомления с положением вещей в Ватикане, и с той поры папские приказы следуют один за другим, с несомненностью показывая добрые намерения их автора исправить существующие в Римской Церкви и в Ватикане недостатки и злоупотребления.

1) Одним из первых и наиболее интересным по содержанию является *Motu proprio* Пия X-го о церковной музыке от 22-го ноября 1903 года.

Католичество нередко упрекают в театральности его богослужения и в привнесении туда нецерковных элементов. По отношению к Италии этот упрёк был бы справедлив, может быть, более, чем где бы то ни было. Чтобы убедиться в этом, достаточно было послушать хоть раз торжественную мессу в одной из богатых церквей какого-нибудь большого города. Музыкальные от природы итальянцы имеют немало духовных композиций, но почти все они немногим отличаются от светских произведений их авторов, быть может, оттого, что Католическая Церковь не имеет традиционной музыки на подобие осмогласия Православной, которая могла бы служить для композиторов образцом истинно-церковного благолепия. Её тради-

—189—

ционное пение – это так называемое Грегорианское – унисонное, несколько напоминающее старинно-русское крюковое, но не имеющее размера. Вполне естественно, что в более торжественных случаях итальянцы не довольствуются этим пением и за неимением лучшего превращают Церковь в концертный зал: настраивание струнных инструментов, сидящая в позе любопытных зрителей обменивающаяся впечатлениями публика, чисто театральные музыкальные эффекты исполнителей, привлекающие к себе всё внимание слушателей, и почти забытые священнослужители, также сидящие в ожидании конца какого-нибудь слишком длинного „credo“ или „gloria“, – вот обычная картина торжественного богослужения.

В тех местах, где не имеется достаточно сил для исполнения произведений какого-нибудь известного маэстро, местные любители нередко упрощали дело, подписывая нужные латинские слова богослужебного текста под музыкой не особенно известного романса или части оперы и без стеснения исполняли их, как настоящие духовные композиции. В деревнях поступали иногда ещё проще. В праздники орган там заменяли местным оркестром музыкантов любителей, имеющимся в Италии в каждом селе, и он исполнял свой обычный светский репертуар до танцев включительно, так что в самый торжественный момент мессы случалось иногда слышать вальс Штрауса или даже тарантеллу (Rivista Cristiana январь).

Печальное состояние церковной музыки в Италии ещё более усиливало немислимая у нас в России небрежность исполнителей. Для характеристики этого достаточно привести несколько циничный, но откровенный ответ дирижёра любительского оркестра, который на замечание одного благочестивого итальянца, возмущившегося недостаточной подготовкой исполнителей именно для игры в церкви, сказал: „чего Вы хотите!.. Хозяин церкви в своё время был распят; его теперешние слуги в музыке ничего не понимают; свистать здесь публика не будет, – из-за чего же стараться?“

Понятно, ненормальное состояние церковной музыки уже давно привлекало к себе внимание лиц, для которых интересы религии и Церкви не были безразличны. Около

25 лет тому назад в городе Ареццо собирался конгресс, имевший целью разработку грегорианского пения. Хор любителей исполнил даже торжественную мессу по-грегориански, хотя и не имел никакого успеха, как говорили, за недостатком времени для подготовки. С той поры мысль о более широком употреблении грегорианского пения не умирала и, когда сочувствовавший делу Аретинского конгресса и внёсший на его устройство скромную лепту в 2 лиры тогдашний Парроко в Риэзе Иосиф Сарто сделался папой, грегорианское пение было выдвинуто, как средство к очищению церковной музыки от чуждых церкви элементов и к приданию этой музыке большей назидательности.

Своим „*Motu proprio*“ от 22-го ноября 1903 года Пий X „возвратил Римской Церкви её старинное грегорианское пение, – то пение, которое она унаследовала от отцов и ревниво сохраняла в своих богослужебных книгах и которое новейшие труды довольно счастливо привели к его первоначальной чистоте“ („*Motu proprio*“ от 25-го апреля). В этом же приказе Папа – реформатор подробно указывает и запрещает многочисленные неправильности, вкравшиеся в практику Церкви: изменение и порчу текста песнопений; нарушение их традиционно-грегорианской музыкальной формы; злоупотребление в пении сольными партиями; допущение за богослужением неудобных в церкви музыкальных инструментов – фортепиано, барабанов, колокольчиков и др.; участие в богослужении любительских оркестров и исполнение ими светских пьес; чрезмерную длину духовных композиций и сведение богослужения на второстепенное по отношению к музыке место.

Для более скорого и совершенного выполнения вводимой реформы автор её предписывает: учреждение в каждой епархии специальных комиссий для наблюдения за характером духовных композиций и приличном их исполнении; устройство духовных хоров (*scola cantorum*) в семинариях и церковных школах для примерного исполнения церковных песнопений; преподавание основ церковной! музыки при изучении некоторых

богословских предметов для развития эстетики клириков; восстановление scola cantorum при приходских церквях для назидания народа:

–191–

поддержание и основание высших школ для изучения церковной музыки¹⁷⁴⁷.

Не ограничиваясь изданием приказаний, Пий X старался содействовать скорейшему введению в практику грегорианского пения и своим личным влиянием, насколько это возможно Ватиканскому узнику. Он убеждал посещавших его епископов неотложно применять изданные им правила во всей их строгости, поощрял всякое начинание, клонившееся к осуществлению вводимой им реформы, и не смущался недовольством публики, находившей грегорианское пение недостаточно музыкальным и уменьшающим красоту богослужения, и предсказаниями враждебных Ватикану газет, что благодаря грегорианскому пению католические храмы опустеют. Так например на аудиенции Барскому Архиепископу Ваккаро Папа смело заявлял: „не будет больше народа в храмах!.. Это мне нисколько не важно; напротив, я не хочу видеть в церкви людей, профанирующих святое место. Так мне следует отвечать и так я всегда буду говорить“.

Чтобы дать образец художественного исполнения грегорианской мессы и тем также способствовать делу грегорианского пения 11-го апреля была отслужена в соборе Св. Петра необычайно торжественная папская месса. Уже за несколько месяцев вперёд репетировали в Риме пение этой мессы. Певцы главных церквей, воспитанники семинарий, более опытные в пении монахи составляли в количестве 1,000 человек церковный хор. До сорока тысяч лиц всякого звания и племени находились в соборе в этот день, воздерживаясь, согласно просьбе пригласи-

–192–

тельных билетов, от шумных приветствий преемника Св. Петра. Вот что писал корреспондент одной Флорентинской газеты по поводу этой мессы: – „Сегодня Базилика имела вид гораздо менее театральный в сравнении с другими случаями; но

даже и наиболее набожные казались не очень довольными грегорианским пением, которое не только задевает продолжительные и застаревшие привычки, но, кажется, уменьшает торжественность, не смотря на необычное количество исполнителей. Казалось, вся эта толпа в соборе Св. Петра присутствовала при обычном служении капитула Св. Петра" (Nazione 12-го апреля).

25-го апреля, в целях дать всем церквам Латинского обряда единообразие в мелодиях вновь вводимого пения, Пий X своим „*Motu proprio*“ об Ватиканском издании богослужебных книг постановил: восстановить грегорианские мелодии согласно древнейшим памятникам, но в согласии с современной практикой церкви; поручить дело издания грегорианской музыки за особые заслуги ордену Доминиканцев и в частности Конгрегации Франции и Монастыря Сомемес; учредить особую комиссию в Риме для рассмотрения и одобрения готовых к напечатанию трудов; допустить до употребления только одобренные этой комиссией издания; присвоить право литературной собственности изданий Святому Престолу.

Наконец, из Флорентийского журнала *Rassegna Nazionale* видно, что среди итальянцев образовался кружок лиц для издания церковных песнопений, только не на латинском, а на итальянском языке и с простыми, доступными для общенародного исполнения мелодиями. Но противоречие задач кружка папским приказам едва ли обещает ему блестящий успех в будущем.

В настоящее время в Италии замечается довольно сильная агитация за возвращение к старинной простоте не только в церковной музыке, но и в других областях искусства, имеющих отношение к религии. — „Состояние, в каком находится теперь искусство, печалит и унижает нас... Войдите в наши храмы и часто в самых больших церквах и величественных базиликах вы увидите, что смешное и некрасивое бросается в глаза и портит всё.... Беспокойство борьбы за церковную музыку теперь сменяет

—193—

радость победы, но мы должны начать другую трудную борьбу за всё священное искусство: архитектуру, живопись, скульптуру, орнаментировку, мебелирование, способы украшать храмы; за эстетику благочестия и за красоту богослужения“. Вот слова из речи председателя секции священного искусства на недавнем Грегорианском конгрессе, собранном в Риме по случаю 13-го столетия памяти Григория Великого. Речь эта была произнесена на торжественном заседании конгресса в присутствии самого Пия X-го и одобрена конгрессом и духовной печатью. Ожидают, что в скором времени папа издаст соответствующие обязательные постановления.

2). Одной из первых же работ Пия X-го было упорядочение финансового хозяйства Ватикана.

Лев XIII не любил отчётности. Получая значительные достойные своего высокого положения приношения и подарки от католиков всех стран, он держал при себе полученные деньги и распоряжался ими по собственному усмотрению, никого не посвящая в состояние своей кассы. Пример папы действовал по-видимому заразительно, и не раз в кассе „Обола Св. Петра“ оказывались недочёты, произвольные растраты и потери от неудачных спекуляций.

По смерти Льва XIII-го св. Престол получил значительные суммы, хотя и не превысившие ожиданий публики. Но расходы Ватикана велики. Содержание папского двора с его многочисленным штатом, содержание представительства при Европейских Дворах, охранение многочисленных памятников старины и искусства Ватиканских библиотек и музеев, сложный механизм управления всей Католической Церковью, помощь более нуждающимся церквам и деятелям католичества всего мира, пособия благоприятным Ватикану органам печати, пропаганда папства по всему свету, – всё это требовало и требует не мало средств и не могло не озаботит нового Папу.

Не смотря на мифические миллионы, будто бы найденные в библиотеке Льва XIII-го через несколько месяцев после его смерти, в Ватикане ощущается нужда в деньгах. Об этом засвидетельствовали даже такие ultra-католические органы печати, как Римский „Osservatore Romano“ – орган

Ватикана и вдохновляемая партией „непримиримых Флорентийская „Unità Cattolica“. Между тем ревность верных в доставлении Ватикану новых средств с течением времени ослабевает. Пий X, не смотря на большой прилив пилигримов в Рим, не получает уже тех приношений, что поступали в руки Льва XIII-го. Чтобы свести концы с концами, в Ватикане приходится сокращать расходы, и Пий X отнёсся к этой трудной задаче по-видимому со всей энергией свежего человека.

В видах экономии были преобразованы некоторые центральные учреждения. Так для выбора кандидатов на свободные епископские кафедры в Риме существовала особая комиссия „pro eligendis episcopis“. Эта комиссия была упразднена Пием X-м и её обязанности поручены пресловутому *sant'uffizio*, т. е. Трибуналу Римской Инквизиции, стоящему и теперь на страже чистоты Католической веры, хотя и лишённому своего прежнего могущества. Конгрегация Индульгенций и Священных Реликвий присоединена к Конгрегации Священных Обрядов.

В Риме сосредоточены многочисленные церковные учреждения и здесь же живут многие „Князья Церкви“ и другие сильные католического мира. Римское духовенство находится поэтому в особо-благоприятных сравнительно с духовенством других городов условиях, и в Вечном городе не редкость встретить лиц, состоящих в одно и тоже время каноником богатой церкви, профессором духовно-учебного заведения и членом какой-нибудь конгрегации. И нередко, как писал Ватиканский корреспондент „Gasetta di Venezia“, подобные лица, получая исправно следуемое им содержание, не приходят в церковь из-за дел конгрегации, в заседаниях конгрегации не присутствуют вследствие обязанностей профессора, а, как каноники, не бывают в школе. Нашлось не мало недовольных, когда Пий X посоветовал наиболее обременённым должностями оставить некоторые из них или по крайней мере отказаться от части содержания, и вообще показал намерение положить конец ненормальному положению.

„Чтобы добраться до Папы, нужно прежде пройти перед многочисленными войсками. За швейцарцами у бронзовых

дверей, за жандармами на лестницах и за другими швейцар-
—195—

цами в прихожей следует одетая в красный бархат стража первого вестибюля; потом во втором вестибюле находятся жандармы в белых брюках и чёрных мундирах; далее в третьем вестибюле место Палатинской гвардии; наконец четвёртый вестибюль охраняется дворянской гвардией; отсюда до ног Папы только она одна из всех войск Ватикана имеет право охраны“ (corriere della sera 12 марта). Все эти красиво одетые, но по большей части бесполезные охранители Ватиканского узника также подверглись со стороны Пия X-го сокращению в числе и принуждены довольствоваться меньшим, чем прежде, содержанием.

Сокращения в денежных средствах должны были испытать и вдохновляемые Ватиканом и поддерживаемые его субсидиями органы печати. По сообщениям независимой печати первым испытал эту печальную участь „Bessarione“, двухмесячный журнал, основанный при Льве XIII-ом с целью содействовать объединению Востока и Запада. Конечно, этот журнал понимает единение церквей согласно идеям Римского первосвященника, но сравнительно с другими богословскими изданиями Италии он являлся по отношению к восточным церквам несколько терпимее.

Стремясь к экономии средств, Пий X вводит в то же время строгую отчётность в управление Ватиканскими финансами, так чтобы каждый верующий мог знать, каким образом расходуются его пожертвования. Он не хочет спекуляций, но вместо этого требует, чтобы церковное достояние хорошо управлялось и шло исключительно на нужды Церкви. Все деньги Обола Св. Петра поступают теперь в ведение особой комиссии, и сам Папа несколько раз в неделю справляется о состоянии кассы.

3) Параллельно с финансовыми реформами Пий X заботился о поднятии нравственного уровня католического духовенства. Справедливо придавая важное значение хорошему выбору епископов, он, как было указано выше, поручил исследование достоинства кандидатов на епископские кафедры Трибуналу Римской Инквизиции, более других

учреждений способному знать правду. В деле назначения епископов он соблюдает крайнюю осторожность: только недавно был назначен преемник его по патриархату в

—196—

Венеции; давно уже пустуют пять епископских кафедр Франции.

Сам подавая добрый пример своей простой посвящённой исключительно нуждам Церкви жизнью, изгоняя из обихода папской жизни излишние церемонии и светские обычаи, как например, декольтирование дам дипломатического корпуса на папских приёмах, Пий X требует от всех членов клира серьёзного отношения к своим обязанностям. Чтобы иметь точное представление о своих помощниках в деле пастырства, Епископ Рима предпринял ревизию духовенства Вечного города. Римским викариатом были составлены полные списки живущего в столице католичества духовенства с подробным указанием занятий каждого лица и места его жительства. Вперёд никто из клириков не может жить в Риме иначе, как у родных или в указанных свыше монастырях и общежитиях; никто не должен оставаться там без особой на то нужды и унижать достоинство священнослужителя несоответствующим образом жизни.

От папских войск также требуется достойное поведение: их командиры должны между прочим давать отчёт и о нравственном состоянии своих подчинённых и требовать строгого исполнения ими всех обязанностей, включая обязанность воздерживаться от открытого посещения аристократии и дипломатии „белой партии“, т. е. сторонников Савойского дома и объединённой Италии, и от появления с членами этой партии в публичных местах.

Возбуждая против себя недовольство затронутых лиц, открыто выражавшееся в злословии по адресу папы даже на торжественных приёмах паломников, реформы Пия X-го встречают полное сочувствие независимой печати Италии. Иногда только высказываются пожелания, чтобы эти реформы не постигла общая всем римским реформам участь оставаться на бумаге. Вот что пишет, например Ватиканский корреспондент

Миланского „Corriere della Sera“ по поводу полугодовщины папствования Пия X-го: „Естественно, что Пий X, понимая папство преимущественно с его религиозной стороны, посвящает себя главным образом делу церковно-религиозных реформ, с такой смелостью начатому им. Теперь можно утверждать, что эти реформы составят глав-

–197–

ную программу его правления. Ограничение наполняющих Первосвященнический двор злоупотреблений, уменьшение окладов и синекур, восстановление дисциплины среди итальянского и римского духовенства, переустройство римских конгрегаций, – эта программа может показаться многим слишком скромной. И однако ни один папа до сих пор не имел смелости выполнить эту программу, между тем как выполнение её сделалось требованием времён. На этом поприще новый папа может выполнить полезнейшие реформы и заслужить признательность католиков. Реформатор злоупотреблений – вот самый славный титул, какой только может дать папе всякий, кто знаком с средой Ватикана. Если Пий X сочтёт достаточным быть папой реформатором и сравнительно миролюбивым в отношениях к Италии, его можно будет назвать идеальным папой и можно будет сказать, что последний конклав, возвышая к тиаре кардинала Сарто, был руководим Св. Духом“. („Corriere della Sera“ 6-го марта).

4) При рассмотрении деятельности Пия X-го нельзя упускать из внимания ту среду, в которой ему приходится жить и действовать. Ватикан, этот веками сложившийся организм, имеет свои собственные традиции, с которыми должен считаться всякий папа, кто бы он ни был.

Проведший свою жизнь вдали от Ватикана и его интриг и незнакомый с его традициями, Иосиф Сарто, сделавшись центром всей ватиканской жизни, должен был или подчиниться влиянию необычной для него обстановки, на что по-видимому рассчитывали многие из подавших за него голос на последнем конклаве, или же стать к этой жизни в оппозицию.

В Ватикане не только умеют хранить тайну, но и заставляют иногда внешний мир говорить о себе согласно своим интересам.

Курьёзный пример этого рассказывается в Миланском „Secolo“. Несколько лет тому назад корреспондент одной большой газеты узнал от одного своего знакомого иезуита, что тогдашний папа Лев XIII готовит энциклику против ростовщичества, и сообщил об этом читателям своей газеты. Впоследствии открылось, что незадолго перед этим орден Иезуитов просил папу ссудить ему миллион франков и папа был согла-

—198—

сен дать просимую сумму под условием шести процентов в год. Такие условия показались оо. Иезуитам слишком тяжёлыми и вышеприведённым сообщением они вполне по-иезуитски отмстили своему верховному пастырю („Secolo“ 12 марта). Однако можно с уверенностью сказать, что Пий X в первое время своей жизни в Ватикане вступил в борьбу с установившимся при Льве XIII-м укладом папской жизни. Об этом ясно свидетельствует открыто выражавшееся в придворных кругах Ватикана недовольство новым папой за его слишком простое обращение с окружающими, унижавшее будто бы величие папского сана, за его откровенные беседы с друзьями, которым он не изменил и сделавшись папой, за его воскресные собеседования с прихожанами римских церквей, во время которых он объяснял пришедшему народу Евангелие, „как какой-нибудь поп из деревни“. С своей стороны и Пий X в беседах с друзьями не раз выражал своё недовольство окружающей его в Ватикане обстановкой: „Здесь слушают и говорят даже стены“, Я папа, а часто не знаю, нет ли здесь других пап, больших чем я“. („Fieramosca“ 13 февраля).

Приверженцы старых Ватиканских порядков дружной толпой окружали папский престол и старались, не допуская до папы неудобных сведений, заставить его на всё смотреть их глазами. Так один из знакомых Пия X-го по Венеции, чтобы вручить папе прошение, должен был скрыть последнее под сорочкой и только в приёмной комнате извлечь его из столь необычного помещения для подачи папе. Дело доходило даже до неисполнения служащими Ватикана папских желаний. Так все итальянские газеты обошли известия, что новый папа, вопреки своему желанию кататься в Ватиканском саду в открытой

коляске, долгое время встречал у подъезда закрытую карету со свитой и только впоследствии настоял на исполнении своего желания.

По-видимому, Пий X при всём своём добродушии и мягкости в обращении с окружающими не лишён твёрдости характера и настойчивости в достижении своих целей. История недавнего назначения Венецианского патриарха хорошо иллюстрирует это положение. Несколько лет тому

–199–

назад тогдашний патриарх Венеции Иосиф Сарто предложил капитулу собора Св. Марка назначить в число каноников собора некоего Кавалляри и встретил со стороны капитулы сильную оппозицию. Патриарх не настаивал, но когда вскоре он сделался папой, Кавалляри оказался патриаршим викарием Венеции в сане епископа. Теперь Кавалляри патриарх Венеции и каноники Сан-Марко имеют начальником того, кого они отказались иметь, как товарища. Немало примеров твёрдости характера Пия X можно найти и в его жизни в Ватикане, но папа один, а папский престол окружён многочисленной толпой лиц, предпочитающих видеть в папе не реформатора, а послушное орудие, прикрываясь именем которого они могли бы распоряжаться судьбами Церкви. Сил одного человека недостаточно для борьбы с таким учреждением как Ватикан, и папа должен устать в неравной борьбе. „Темпоралистическая политика начинает пробивать брешь даже и в голове Пия X-го, который, увлекаемый советами политиканов из ордена Иисуса, забывает о своём прекрасном выражении всё возвращать во Христе. И что Пий X уже потерял свою энергию, обнаруживается из многих фактов. Один венецианец, – из лучших друзей Пия X-го; к удивлению своему, нашёл папу во время аудиенции опустившимся физически. – Это не он более: согнулся; глаза не блестят более, как в первое время его папствования; лицо утомлено, безжизненно. – Нельзя отрицать, Иосиф Сарто, запертый в Ватикане, не чувствует там себя хорошо и, если не найдёт энергии сказать, что он папа и приказывает, его правление не будет продолжительным“. (Fieramosca 30 апреля).

5) Печальные последствия перемены, произошедшей в воззрениях Пия X-го, можно наблюдать на судьбе движения „молодых“ католиков. В первые дни правления Пия X-го в среде „молодых“ пробудились самые светлые надежды. Казалось, „молодые“ получили наконец свободу действия: симпатии нового папы были на их стороне; их руководитель Дон Ромоло Мурри был принят Пием и получил одобрение своей симпатичной деятельности. Движение привлекало на себя внимание всей Италии и горячо обсуждалось на столбцах самых различных по направлению

—200—

газет. Но партия непримиримых не уступила и, побеждённая в открытой борьбе на конгрессе в Болонье, сумели свести к нулю все усилия „молодых“ и удержали за собой руководство жизнью католичества в Италии. „Можно сказать, Болонский конгресс означал окончательное заключение периода живой и плодотворной деятельности и открытие периода усталости, остановки, расстройств, беспорядочности и спутанности мысли. Мы переживаем полный и весьма тяжёлый кризис, — но немногие имеют мужество сознаться в этом и сказать это вполне откровенно. Это — прогрессивное разрушение результатов медленного и тяжёлого труда, упадок прежде процветавших обществ, распространение всеобщего чувства разочарования, безразличия и скептицизма. Мы чувствуем в окружающей нас обстановке, во вдыхаемом воздухе нечто, что утомляет силы, стесняет дыхание, вынуждает оставить вещи их естественному течению, отнимает интерес к ним и приглашает удалиться в спокойную жизнь частного дома“ (из *Avvenire d' Italia. Risveglio Cattolico* № 21).

О какой-либо деятельности „молодых“ теперь ничего не слышно; обещанные уже статьи Дона Ромоло Мурри нигде не появились; ему запрещают и конференции и по-видимому всякую общественную деятельность, и он вынужден удалиться в уединение (*Tribuna* 8-го июня). По поводу 15-го мая, — дня выхода энциклики Льва XIII-го „*Rerum novarum*“, положившей начало существования „Христианской Демократии“, можно найти даже в клерикальных подцензурных органах следующие

строки: „Бесполезно обманывать себя, 15-е мая пробуждает в нас скорбь по идеале, который бледнеет; в народную душу постепенно проникает ужасный яд; наши противники усиленно стремятся убедить народ, что успехи демократии и культуры могут быть достигнуты только вопреки Католичеству и Церкви. Христианские Демократы могут быть довольны и горды, остановив на несколько лет успехи этого напряженного стремления, с которым будет связана антиклерикальная политика ближайшего будущего, – но теперь они находятся к несчастью в периоде полного упадка энергии. Однако мы не должны отчаиваться: скрывающееся в стольких душах семя, быть может, готовит нам новую цветущую

–201–

жизнь; святая душа Льва XIII-го реет вокруг нас“... (Risveglio Cattolico). Таким образом труд двух лет борьбы и усилий более молодых и образованных лиц католической партии почти совершенно уничтожен.

б) При Пие X-м произошла глубокая перемена в отношениях Ватикана к Франции.

Ограждавшее некогда собственными войсками неприкосновенность светских владений папы, правительство Франции ведёт с некоторого времени деятельную антикатолическую политику, изгоняя из Франции монашеские ордена и запрещая им воспитание юношества. Несмотря на это Лев XIII и его Государственный Секретарь Кардинал Рамполла неизменно старались поддерживать с Францией добрые отношения. Общеизвестные симпатии Кардинала Рамполлы к двойственному союзу доставили ему даже „veto“ Австрии на последнем конклаве, в каковом обстоятельстве многие увидели руку Германского Императора Вильгельма. Находя в Германии новые льготы католичеству и его главным руководителям – отцам ордена Иисуса, и испытывая со стороны Французского Правительства всё большие огорчения, Пий X произнёс 18-го марта в ответ на именинные поздравления речь, в которой высказывал одобрение и поощрение католикам Франции за их сопротивление правительству. Эта речь ясно показала, что

верховный глава Католичества не боится открытой борьбы с Правительством Французской Республики.

Но главным поводом к открытому столкновению Ватикана с Францией послужил ответный визит итальянскому королю Президента Французской Республики Лубэ.

Ещё при жизни Льва XIII-го, когда путешествие Короля Италии в Париж стало делом решённым, Кардинал Рамполла послал Французскому Правительству ноту, в которой предупреждал его о неприятных последствиях, могущих произойти из отдачи визита в Риме и о том, что такой визит св. Престол будет рассматривать как нарушение своих неоспоримых прав. Французское Правительство сочло заявление св. Престола покушением на независимость его политики и унижением главы Франции в сравнении с государями некатолических стран и оставило это заявление без рассмотрения.

—202—

Визит Виктора Эммануила в Париж благополучно состоялся в октябре прошлого года и имел своим следствием сближение двух государств. Подобным же образом при аплодисментах всей Италии в конце апреля Президент Французской Республики Лубэ отдал в Риме визит Виктору Эммануилу. Испрашивая кредит на это путешествие, Правительство Франции устами Министра Иностранных Дел заявило об отсутствии какого бы то ни было намерения нанести этим визитом обиду Римскому Первосвященнику. Но в Ватикане не могли примириться с подобным фактом и не только не приняли участия в торжествах по поводу приезда Лубэ, но вслед за его отъездом кардинал Государственный Секретарь Мерри-дель-Валь вручил представителю Франции ноту от 28-го апреля, в которой заявлялся самый формальный протест против визита. Ознакомившись с содержанием ноты, Совет Министров Франции единогласно отверг и эту ноту, и 10-го мая Французский посланник при Ватикане заявил папскому статс-секретарю следующее: „Министр Иностранных дел поручает мне сообщить, что Правительство, само позаботившееся определить перед Парламентом характер и цель путешествия Президента в

Рим, не может не отвергнуть рассуждений ноты от 28-го апреля и формы, в какой эти рассуждения были представлены“.

Инцидент на этом мог бы и закончиться, как благополучно кончились другие протесты Ватикана, но 4-го мая в „Osservatore Romano“ было сообщено о циркуляре Ватикана, посланном по поводу визита г. Лубе правительствам всех католических стран. Текст этого любопытного документа каким-то способом был добыт и опубликован 7-го мая Парижской социалистической газетой „Humanité “. Вот он: – „Официальный приезд в Рим г-на Президента Французской Республики Лубе для отдачи визита Виктору Эммануилу III-му явился событием столь исключительной важности, что Св. Престол не может пропустить его, не обратив на него самого серьёзного внимания правительства, которое В. П. представляет. Едва ли нужно говорить, что главы католических государств, связанные, как таковые, особыми узами с Верховным Пастырем Церкви, должны иметь по отношению к нему во всём, что касается его до-

–203–

стоинства, независимости и неоспоримых прав, большее внимание, чем государи не католических стран. Такой долг, до сих пор признаваемый и выполняемый всеми, вопреки требованиям политики, союзов, родства, был ещё более обязателен для первого сановника Французской Республики, которая, не говоря уже об особых мотивах, издавна соединена с Римским Первосвященником самыми близкими отношениями, пользуется по обоюдному с Св. Престолом соглашению значительными привилегиями, имеет широкое представительство в священной коллегии кардиналов и следовательно в управлении Вселенской Церковью и обладает по особой милости покровительством над интересами католиков на востоке. Поэтому если всякий правитель католического народа нанёс бы тяжкое оскорбление Верховному Первосвященнику своим приездом в Рим, т. е. в само местонахождение Первосвященнического престола и в Апостольский дворец свидетельствовать уважение тому, кто вопреки всякому праву захватил его гражданскую власть и

стесняет его необходимую свободу и независимость, – то такое оскорбление было ещё тяжелее со стороны г-на Лубе. И если не смотря на всё Первосвященнический Нунций остался в Париже, это обязано только самым важным мотивам особого порядка. Объяснение г-на Делькассе во Французском Парламенте не может изменить характера и тяжести оскорбления (по этому объяснению отдача визита никак не подразумевает враждебного намерения по отношению к Св. Престолу), так как оскорбление заключается в самом акте, тем более что Св. Престол не преминул предупредить об этом Французское Правительство. Общественное мнение Франции и Италии не замедлило указать обидный характер этого намеренно вызванного Итальянским правительством для ослабления прав Св. Престола визита и нанесённую достоинству последнего обиду, – каковые права и достоинства поддерживать и защищать Св. Престол считает своим главным долгом в интересах католиков всего мира. Чтобы столь печальный факт не мог создать какого-либо прецедента, Св. Престол увидел себя вынужденным издать против него самый формальный и открытый протест, и нижеподписавшийся Кардинал Государственный Секре-

–204–

тарь по приказанию Его Святейшества сим уведомляет об этом В. П. с просьбой довести содержание этой ноты до сведения правительства №№“.

Общественное мнение Франции, уже возбуждённое проникавшими в печать сведениями о столкновении правительства с Ватиканом, было сильно возмущено. Поднялся страшный шум. Французские газеты не стеснялись называть опубликованную ноту „анахронизмом, бесполезным и даже вредным документом, ребяческой манифестацией“ (Temps), видели в ней „двойной оскорбительный вызов Франции и Италии“ и считали „полное освобождение Франции от всякого вмешательства Церкви в политику необходимым последствием неуместного вызова, брошенного Пием X-м двум великим народам по случаю их сближения“ (Humanité).

Правительство Франции обратило серьёзное внимание на „обращение Ватикана к иностранным правительствам по чисто-

французскому делу“. По словам Министра Иностранных Дел, „такое обращение к иностранным правительствам и язык Св. Престола, принявший по отношению к главе Французского государства, недопустимый тон выговора, – вот что составляет оскорбление“. Но было необходимо убедиться в подлинности опубликованной ноты, и представитель Франции при Ватикане получил приказание „немедленно узнать у Кардинала Статс-Секретаря о подлинности циркуляра и в случае утвердительного или уклончивого ответа немедленно же оставить Рим“. Кардинал Мерри-дель-Валь выразил готовность дать ответ, но только на бумаге. Французский посланник настаивал на немедленном устном ответе, но защитник папских интересов повторил, что он не может отвечать иначе, как письменно и готов сейчас же дать ответ на письменное сообщение Французского посланника. Последний обратился в Париж за новыми инструкциями. Между тем г. Делькассе уверился другими путями в существовании Ватиканского циркуляра и, не найдя удовлетворения своему праву на немедленный ответ со стороны Ватикана, приказал представителю Франции покинуть Рим.

27-го мая инцидент с Ватиканом обсуждался во французском парламенте. В ответ на желания крайних ли-

–205–

бералов вызвать немедленный разрыв конкордата с Св. Престолом и на попытки клерикальных депутатов оправдать поведение Ватикана и показать необходимость папской ноты Министр Иностранных Дел Делькассе изложил историю столкновения с Ватиканом и заявил: „путешествием г. Президента Республики в Рим правительство дало доказательство полной независимости Франции и показало, что политика Франции может вдохновляться только её собственными интересами. Отзывая нашего посла, мы быстро и в должных границах сделали то, что требовало достоинство страны. На нашей стороне истинное право и общественное мнение всего мира“.

Министр Президент Комб прибавил к этому: „Ватикан осудил за границей, как личную обиду, визит Президента Лубе

Королю Италии в его неоспоримой столице. Мы ответили отозванием посланника Низара, означавшим, что мы не допускаем, чтобы присутствие посланника Франции при Св. Престоле было истолковано в пользу домогательств, нами вполне отвергаемых. Мы не допускаем вмешательства Ватикана в нашу внешнюю политику и хотим покончить с лишённой значения претензией на светскую власть. Мы не отозвали всего личного состава посольства, так как в силу конкордата мы обязаны иметь представителей для решения текущих дел. Вопрос относительно отмены конкордата и уничтожения посольства зависят от Парламента: отделение церкви от государства не может быть решено в один день, но проект парламентской инициативы уже находится перед Палатой, и правительство примет его обсуждение в будущем январе, так как мы не можем оставаться долее при настоящем положении вещей, имея в виду образ соблюдения Конкордата“.

Палата громадным большинством 427-ми голосов против 95-ти приняла заявления правительства и, отклонив немедленное обсуждение вопроса об отделении Церкви от Государства, одобрила отозвание Ватиканского посланника.

Таким образом папскому престижу нанесён во Франции чувствительный удар, и в будущем верховному главе Ватикана готовятся там новые заботы и огорчения.

7) История с визитом Президента Франции Лубэ не
—206—

могла пройти незамеченной и в Италии и вызвала оживлённый обмен мнений. Клерикальные органы стремились оправдать поведение руководителей Ватиканской политики. Так „Civiltà Cattolica“ напечатал очень длинную статью в доказательство того, что „визит Президента Лубэ является тяжким оскорблением для Папы“. „Osservatore Romano“ разъяснил между прочим, что Св. Престол оставил бы без протеста визит г. Лубэ в каком-либо другом городе, а не в Риме, а в настоящем случае должен был оградить протестом свои права и достоинство и тем успокоить католическую совесть. „Unità Cattolica“ с видимым удовлетворением констатировала верность Св. Престола своим традициям во всей истории с

визитом главы Франции итальянскому народу. Большинство клерикальных газет приписало визит г. Лубе козням врагов Католической Церкви (поскольку последняя руководится идеями и моралью оо. Иезуитов) – масонов Франции и Италии, и все они утешали себя и своих читателей тем, что, несмотря на козни врагов, католичество представляет из себя великую моральную силу, доказательством чего служит всеобщий шум по поводу действий Ватиканского узника.

По свидетельству либеральных газет „подобные документы, которые иностранные правительства вынуждены складывать в архивы вот уже около 35-ти лет и которые, не смотря на различие подписывающихся под ними лиц, все похожи друг на друга, – не возбуждают в нашем отечестве ни удивления, ни огорчения“ (Nazione. 20 мая). „Св. Престол в продолжение пяти или шести веков боролся за сохранение своего права инвеституры в Неаполитанском Королевстве и только в начале 19-го века, после неслыханных усилий сохранить его, отказался от пресловутых притязаний. Десять лет тому назад, или точнее до 93-го года новые кардиналы, присягая в день своего посвящения, обещали папе заботиться о возвращении ему обладания Авиньоном. Кого же может удивить то обстоятельство, что Ватикан едва через 34 года ещё держится за свои притязания на Рим“! (Corriere della Sera. 13 мая).

Выходка Ватикана против Италии, будучи вполне естественна со стороны папы, подобного Льву XIII-му, казалась

–207–

общественному мнению Италии несогласной с характером папы – патриота, каким являлся до сих пор Пий X. Поэтому ответственность за ноту либеральные газеты возлагали на ближайших советников Пия X-го, из которых двое – кардиналы Вивес и Мерри-дель-Валь – имеют к тому же несчастье быть не итальянского происхождения. Вместе с этим итальянская печать подчёркивала, что „Ватикан, занятый протестами по чисто политическим вопросам, забыл о защите религии, т. е. о единственной миссии, данной Христом своему Викарию на земле“ (Fieramosca. 31 апреля). По мнению многих, если Пий X должен был протестовать против действий Французского

правительства, то это , по поводу решения последнего удалить из зал судебных заседаний знаки католического культа, ожидать же для протеста визита г. Лубе значило показать, что жестокая борьба г. Комба против католической церкви была бы оставлена без протеста, если бы не случилось столь неприятного Ватикану визита. Следовательно, заключали они, как всегда, политические страсти пересиливают в Ватикане интересы религии.

Быстрому успокоению общественного мнения Италии в значительной степени содействовало лично одобренное Пием X-м свидание кардинала Архиепископа Болоний с Виктором Эммануилом, приветствовавшего официально своего короля *в пределах бывших папских владений*. Ещё небывалое в летописях Италии и совершившееся вскоре после опубликования пресловутой ноты, это свидание показало, что добрые стремления Папы к сближению с Италией нисколько не нарушаются его протестами.

Министр-президент Италии Джолитти, отвечая на запросы по поводу „вновь обнаружившихся протестов главы Церкви против территориальной целостности государства“, ограничился простым заявлением, что последняя нота Ватикана повторяет протесты последних 34-х лет и Италия не имеет поэтому оснований менять своей обычной политики в отношении к католической церкви.

По-видимому очень близко к истине следующее объяснение внутреннего смысла последнего Ватиканского протеста: „Ватикан не может принять *sic et simpliciter* созданного ему в Риме положения... Он всегда будет стремиться

–268–

к гарантированию папской независимости в отношении к нашему государству в устойчивой форме, чтобы католики всего мира могли знать, что никакое внешнее давление политической власти не нарушает провиденциальной деятельности папства, направленной к руководству и управлению совести католиков всего мира... Нота кардинала Мерри-дель-Валь есть естественный протест против настоящей системы, которая, в случае отмены каким-либо большинством парламента „закона о

гарантиях“, может заставить папу являться по вызову за-тибрского мирового судьи“. (Risveglio Cattolico 4 июня). Но при этом как-то невольно, вспоминаются слова А. Сабатье, хорошо понимавшего дух католичества: „Папа остаётся в Риме и его положение таково, что он больше не король и не может быть подданным. Поразительный образ положения его власти повсюду, католическая церковь во всех современных государствах находится перед лицом гражданских и политических законов и не может ни открыто нападать на них, ни искренно их принять. Она фатально находится между содействием и отрицанием и, не будучи в состоянии решиться ни на то, ни на другое, вынуждена примиряться протестуя“. (An. Sabatier. Les Religions d' autorité et la Religion d' Esprit. стр. 247). Таковым вероятно и останется положение католической Церкви, пока Ватикан не очистится от веками усвоенных им политических стремлений.

В. Богданов

Флоренция.

30-го мая.

Тареев М.М. Что некоторые считают победой: Ответ проф. [Л. И.] Богдашевскому [об Ин.8:44] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 9. С. 209–212 (3-я пагин.)

–211–

В июне (04 г. Тр. К. Д. А. стр. 320) проф. Богдашевский пишет: „данное место ев. Иоанна (Ин.8:44) есть единственное в Н. З. место, где один предикат (*φευστης*) употреблён без члена, другой (*ὁ πατηρ*) с членом, а потому требование, чтобы мы указали другие подобные примеры, является безусловно невыполнимым. Ведь могут же быть исключения в новозаветном языке“!..

Если бы г. Богдашевский с этого начал свою полемику, он не имел бы для неё материала. Ведь я с самого начала и утверждаю, что признать *φευστης* и *ὁ πατηρ* за предикаты одного предложения было бы вопреки правилу. В полемике я и добиваюсь от г. Богдашевского этого признания, и раз оно дано, я считаю полемику поконченной. Правда г. Богдашевский видит здесь исключение. Но ведь легко понять, что если признать принятый перевод за единственно верный, то нужно признать и грамматическое исключение; напротив, если подвергается сомнению этот перевод, если предлагается новый перевод, в котором по правилу *φευστης* принимается за предикат, а *ὁ πατηρ* за подлежащее, то какое же основание создавать исключение? Если можно объяснить по правилу, то не должно прибегать к исключению. Иначе какую угодно несообразность в переводе можно было бы оправдать придуманным *ad hoc* исключением.

На стр. 324 проф. Богдашевский пишет: „возможны два грамматически правильные перевода данного места: 1) „ибо он лжец и = даже (он) отец лжи“; и 2) „ибо он лжец

–210–

и (лжец) отец его (или как и отец *sicut et pater*), т. е. демиург. Но последний перевод явно невозможен вследствие получаемой при нём мысли“.

Итак, вопреки всей своей полемике г. Богдашевский признаёт правильным принимать *φευστης* за предикат и *ὁ πατηρ* за подлежащее. Это почти всё, что я желаю от г. Богдашевского, хотя он облакает своё признание в туман, скрывающий его отступление. Во-1-х он продолжает признавать правильным и принятый перевод, о котором сам же пред тем сознался, что он противоречит правилу. Итак, нужно признать правильным только тот перевод, в котором принимается *φευστης* за предикат, а *ὁ πατηρ* за подлежащее. Во-2-х – хотя г. Богдашевский соглашается принять „лжец“ за сказуемое и „отец его“ за подлежащее, но подставляет к этому сказуемому новое подлежащее (он), а к этому подлежащему новое сказуемое (лжец), т. е. то же сказуемое, но лишь ещё раз повторенное. Лишь бы не казаться уступающим!.. Нет, *лжец* сказуемое при подлежащем *отец его*. В-3-х – г. Богдашевский признаёт правильным второй перевод в связи с толкованием, которого я не предлагаю и ради которого он отвергает перевод. Но ведь я предлагаю иное толкование: я разумею под *ὁ πατηρ αὐτου* не демиурга, а Бога. Конечно, в этом случае необходимо *ὅτι* переводить не „ибо“, а „что“, против чего нельзя сделать ни одного грамматического возражения.

Итак, грамматика новозаветного языка за меня. Также и древнеславянский перевод за меня. Это очевидно. Я предлагаю перевод: лжец (сказ. = лжив) и Отец (подл.) его (диавола, а не лжи, или её). Древнеславянский перевод гласит: яко ложь (прилаг.) есть и отец (или даже господь) его (а не её, не лжи).

Но вот приём, которым г. Богдашевский скрывает пред читателями своего журнала значение славянского перевода. Нужно заметить, что перевод союза *ὅτι* не может иметь исходного и самостоятельного значения, потому что *ὅτι* может означать и „что“ и „ибо“. Как перевести союз, зависит от понимания всей фразы: если переводить „он лжец и отец лжи“, то конечно „ибо“; также, если переводить „лжив истец его“, но разуместь демиурга, то также

–211–

требуется „ибо“; но если переводить „лжив и отец его“, т. е. Бог, т. е. в этих словах видеть клевету диавола, тогда союз

нужно перевести „что“. Вот почему в своей первой статье (Б. В. 1903 окт.) я рассуждаю только о словах „лжец и отец его“, и ни слова не говорю о союзе *ὅτι*, лишь переводя его через „что“. Вот почему оценивая в первом ответе г. Богдашевскому (1904, май стр. 147–148) славянский перевод, я рассуждаю исключительно о тех же словах, и только в конце рассуждения добавляю: „также непосредственно очевидно, что древние переводчики Ин.8:44 не придавали союзу *ὅτι* кавзального значения“. Т. е. если в славянском переводе „ложь“ – прилаг., „отец его“, а не её, не лжи – подлежащее и притом относится, конечно, не к демиургу, а к Богу (даже „господь его“), то „яко“ = что. Я считаю это неотразимым.... Что же делает г. Богдашевский? Он *показывает вид*, что рассуждение идёт прежде всего и главным образом о переводе союза, – он пишет: „ни откуда не видно, что яко не имеет здесь кавзального значения.... Вся аргументация проф. Тареева разрывается, как паутина“... Нет, г. Богдашевский. Центр наших рассуждений, т. е. основание, – грамматическое изъяснение слов *φευστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, во-вторых, я предлагаю своё богословское объяснение слов „отец его“, относя их к Богу; отсюда, в-третьих, сам собой следует перевод союза...

Помимо славянского перевода, на моей стороне древнегреческие чтения (см. Б. В. 1904 июль-август): *καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ φευστης ἐστὶν*. И в этом случае г. Богдашевский с своими приёмами может затемнить вопрос. Он говорит так: „в приведённых (у меня) примерах греческие писатели называют или диавола отцом еретиков, или демиурга отцом диавола и союз *ὅτι* у них имеет кавзальное значение; след. эти чтения не подтверждают предлагаемого (мною) перевода“. Но, г. Богдашевский, и в этом случае, как всегда и везде, единственным основанием перевода я принимаю грамматическое соотношение слов *φευστης* (сказ.) и *ὁ πατὴρ* (подл.) и только об этом одном говорю. Я писал (Б. В. июль–авг. стр. 592): „что для греческого слуха в сочетании *φευστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* первое существительное неотразимо звучало как сказуемое, а вто-

–212–

рое как подлежащее, это легко подтвердить. Так у Игн. Бог.“ и т. д. Таким образом и здесь моя аргументация останется в полной силе.

Итак, г. Богдашевский уступил мне, признав, что правила греческого языка на моей стороне; на моей же стороне древнеславянские переводы и древнегреческие чтения. И при всём том проф. Богдашевский являет себя читателям Тр. К. Д. А. в виде победителя. Но разве так трудно отличить победу от полного поражения?

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1880] // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 9. С. 193–240 (4-я пагин.).
(Продолжение.)

–193–

1880 г.

ступников, заключённых в центральных тюрьмах Харьковской губернии (стр. 78) ... 9 февраля 1879 г. Гольденберг решился привести в исполнение задуманное преступление.

С этим намерением, пользуясь выездом князя Крапоткина вечером, 9 февраля, он вместе с Кобылянским стал ожидать возвращения губернатора, вблизи дома последнего. Когда, около полуночи, карета князя Крапоткина стала приближаться к дому, Гольденберг подбежал к ней и, схватившись за ручку двери с левой стороны, произвёл выстрел внутрь кареты. В ту же ночь Гольденберг отправился в Киев, где сообщил об убийстве Самарской, Орлову, Дическулло и Игнату Ивичеву. Всё дело по убийству князя Крапоткина обошлось в 520 р., которые даны были Зубковским (стр. 79:80).

... По словам Гольденберга, он первый вызвался совершить преступление 2-го апреля 1879 г., а за ним – Кобылянский, но их предложения не были приняты на том основании, что Гольденберг – еврей, а Кобылянский – поляк, тогда как признавалось безусловно необходимым, чтобы злоумышленник был непременно русский. Поэтому, когда после того предложил свои услуги Соловьев, его признали совершенно пригодным для задуманного дела (стр. 104).

В июле 1879 г. назначен был в г. Липецке, Тамб. губ., съезд социально-революционных деятелей из партии террористов... На этом съезде впервые заговорили о применении к делу динамита, а также высказывалась необходимость направить

убийство на Одесского, Киевского и С.-Петербургского генерал-губернаторов... В тоже время предположено было устроить мину и на Одесской железной дороге (стр. 105 и сл.).

Всех лиц, упоминаемых в записке, около 670-ти.

Из них:

3 профессора – Киевского университета: Антонович, Драгоманов и Казанского – Щапов.

2 священника, в том числе Николаевский, в Харькове.

Лизогуб Д. – богатый дворянин Черниговской губернии. Несколько семинаристов и 1 студент Киевской Духовной Академии – Павел Подолка”.

В то же время я прочитал в Московских Ведомостях (№ 183, от 4 июля) замечательный разговор быв-

–194–

1880 г.

шего Президента Соединённых Штатов, генерала Гранта с Германским Имперским Канцлером, князем Бисмарком, в Берлине (в 1878 г.) по поводу покушения на жизнь Германского Императора Вильгельма I.

Вот сущность этого разговора:

„Я не вижу, – говорил генерал, – почему человек совершающий такое дело, преступление, не только угрожающее жизни старца, государя, но и возбуждающее отвращение во всём мире, не должен быть наказан самым строгим образом”.

– „Да, – заметил князь Бисмарк, – это совершенно и моё мнение; моё убеждение в этом вопросе так непоколебимо, что я отказался от правительственной власти в Эльзасе, лишь бы не изрекать помилований при смертных приговорах. Мне было невозможно насиловать свою совесть.

... Я чувствую, как говорят французы, что мы в долгу пред справедливостью, и что, если существуют преступления подобные этому, их надо строго наказывать.

Против таких людей есть лишь одно средство, – выразил генерал Грант спокойно, – их надо уничтожать.

Совершенно верно! отвечал Бисмарк”.

Здесь кстати указать на мнение покойного митрополита Филарета, выраженное им в 1861 году, в статье, под заглавием:

„О телесных наказаниях с христианской точки зрения”, – напечатанной в журнале: „Чтения в Общ. Истории и Древностей Российских” за 1867 г., кн. IV, стр. 11–15. Записка перепечатана в V т. Собр. мн. и отз. М. Филарета, стр. 130 и сл.

5-го ч. совершенно неожиданно посетил меня мой старый и добрый знакомый по Москве, Тайный Советник Николай Васильевич Калачов.

Не выдавшись с ним более 20 лет, я встретил его как близкого родного и пригласил его к себе обедать. Мы провели с ним несколько часов в самой приятной беседе. Прежде всего с удовольствием вспомнили мы о первоначальном нашем знакомстве в Москве, когда я был Синодальным ризничим. Затем он вёл со мной речь, между прочим, о своём путешествии за границу для лечения глаз, об устройстве в Москве здания для хранения дел архива Министерства Юстиции, о раскопках

–195–

1880 г.

курганов в Новгородской губернии, о бывшем министре народного просвещения графе Д. А. Толстом и его отношениях к предшественнику своему А. В. Головину¹⁷⁴⁸.

Если посещение достопочтенного Николая Васильевича доставило истинное удовольствие мне, то и он, в свою очередь, остался доволен свиданием со мной, как он заявил об этом даже в печати. Вот как он начинает свой „Отчёт о раскопках и занятиях в архивах членов, сотрудников и слушателей Археологического Института в 1880 г.” (СПб. 1881 г.):

„Пред началом наших экскурсий по раскопкам, которые, на основании сделанных нам предложений, решено было не только продолжить в местности, где мы уже отчасти занимались ими в прошедшем году, именно в Новгородской губ., но вместе с тем приступить и к новым в губерниях Тверской и Ярославской, я признал необходимым съездить в Тверь для получения надлежащих сведений и пособий для предположенных исследований. Эту поездку я предпринял тем охотнее, что почти с самого учреждения Археологич. Института меня влекло в Тверь желание повидаться здесь с моим сверстником, по первым моим архивным трудам, с

переведённым сюда в то время из Харькова учёным святителем, снискавшим себе уже самыми ранними своими изданиями честь трудолюбивого и сведущего палеографа – архиепископом Саввой, а частью посмотреть музей, заведённый здесь неусыпными заботами управляющего Тверской Казённой Палатой А.К. Жизневского. После тёплого, радушного приёма, сделанного мне архиепископом, – приёма и беседы, которые навсегда останутся в моей памяти, я, к сожалению, не застал г. Жизневского в городе”... и проч. (стр. 1).

Обер-Прокурор Св. Синода, К.П. Победоносцев отношением от 24 мая за № 5079 просил меня составить, для освидетельствования всех произведённых до сего времени работ как по постройке нового семинарского корпуса, так и по капитальному исправлению старых семинарских зданий, особую комиссию из лиц местного духовно-учеб-

–196–

1880 г.

ного ведомства и епархиального духовенства, не участвовавших в деле об означенных постройках, с приглашением в состав сей комиссии техников из местного Строительного отделения.

Отношение это, полученное в Консistorии, переслано было мне в г. Ржев, где я находился для ревизии церквей, – при следующем письме члена Консistorии, протоиерея В. Владиславлева от 31 мая:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Сейчас был я приглашён г. Губернатором А.Н. Сомовым по делу об освидетельствовании нового и старого исправленного зданий Семинарии. Аф. Николаевич получил от г. Обер-Прокурора Св. Синода не только официальную бумагу, сходную по содержанию с той, которая при сём отправляется к Вашему Высокопреосвященству, но и собственноручное письмо его, Г. Прокурора, с просьбой о том, чтобы Аф. Николаевич обратил лично особое своё внимание на эту постройку, столь ценную по сумме, и столь важную для Хозяйственного Управления. С своей стороны Аф. Николаевич желает послужить этому делу со

всем усердием и добросовестностью, которые всегда ему свойственны в делах, касающихся интересов духовенства. Желая, чтобы приняты были все надлежащие меры и при том без всякого промедления времени, дабы не дать возможности многое замарать, он поручил мне уведомить Вас, не найдёте ли Вы возможным ускорить Ваше возвращение в Тверь для личных переговоров с ним по этому предмету”.

Получив это письмо 2 июля, я на другой же день, 3-го ч., писал в ответ о. протоиерею:

„Передайте Его Превосходительству Афанасию Николаевичу, что я надеюсь возвратиться в Тверь не позднее 7-го июня, и по возвращении не замедлю повидаться с ним”.

Между тем, в тот же день я получил от К.П. Победоносцева особое письмо от 29 мая за № 5149, в котором он писал мне:

„Преосвященнейший Владыко!

В прошедшую субботу я имел честь адресовать к Вашему Преосвященству официальную бумагу по делу об

–197–

1880 г.

освидетельствовании работ по постройке здания для Тверской семинарии.

Дело это, встретившее меня, так сказать, на пороге, по вступлении моём в новую должность, весьма озабочивает меня и тревожит, в особенности потому ещё, что до меня доходили и прежде слухи об нём, конечно преувеличенные, но тем не менее прискорбные; слухи эти передавались мне и некоторыми высокопоставленными лицами, вовсе не принадлежащими к духовному ведомству. Всё это побуждает меня отнестись к этому делу с особым вниманием, и я желал бы обратить на него особое внимание Вашего Преосвященства.

Позвольте усерднейше просить Вас ускорить, сколь возможно, учреждением комиссии, о коей я имел честь писать Вам, из лиц совершенно благонадёжных и непричастных к прежним распоряжениям, и принять зависящие меры, дабы акт освидетельствования мог быть получен здесь в скорейшем времени. Это существенно необходимо для устранения

нареканий, которые всем нам угрожают, в случае дальнейшего продолжения дела.

Поручая себя святым Вашим молитвам, прошу принять уверение в совершенном почтении и преданности, с которыми имею честь быть“...

Возвратившись из поездки по епархии 5 июня, я немедленно сделал распоряжение об образовании требуемой г. Обер-Прокурором Комиссии. В состав этой комиссии, под председательством помянутого члена Консистории, о. протоиерея Владиславлева, назначены были мной следующие лица: священники Кафедрального собора Афанасий Рагузин и Покровской церкви Феодор Образцов; преподаватели семинарии священник Иоанн Орлов и Иван Александровский и смотритель Тверского духовного училища Пётр Данаев. Сверх сего в эту комиссию, по назначению начальника губернии, вошли Губернский Инженер, Статский Советник Корсак и Губернский архитектор, Действ. Ст. Сов. Бадер.

16-го июня Комиссия эта приступила к исполнению возложенного на неё поручения и с полным усердием продолжала своё дело, хотя и не с быстрым успехом вследствие независящих от неё обстоятельств. По мере осмотра

—198—

1880 г

разных частей зданий, Комиссия составляла каждый раз акты и представляла мне с них копии. В таком порядке шло дело до 8-го ч. июля.

В этот день я писал в Петербург Обер-Прокурору Св. Синода, К.П. Победоносцеву, в ответ на его письмо от 29 мая:

„Ваше Превосходительство,

Милостивый Государь, Константин Петрович!

Прежде всего позвольте принести Вашему Превосходительству всеусерднейшее поздравление с вступлением на новое многотрудное поприще служения церкви и отечеству. Глава церкви и Царь царей да благословит Ваше начинающееся служение благим успехом! В залог моего искреннего благожелания, имею честь препроводить при сём к

Вашему Превосходительству священное изображение св. Благоверного В. князя Михаила Тверского – небесного покровителя града Твери, нетленно почивающего в нашем первопрестольном храме.

Затем долгом поставляю сказать Вашему Превосходительству предварительно официального уведомления несколько слов по делу об освидетельствовании работ по постройке здания для Тверской семинарии.

Официальную бумагу Вашу по этому делу и вслед затем почтеннейшее письмо Ваше от 29 мая (№ 1549) я получил 3-го июня в г. Ржеве, где я был для обозрения церквей. По возвращении в Тверь, я немедленно распорядился составлением Комиссии из шести благонадёжных лиц – троих от Епархиального ведомства и столько же от духовно-учебного. К ним присоединены два техника, по назначению начальника губернии.

Составленная таким образом Комиссия приступила к своим действиям с 16 июня и ведёт дело основательно, хотя и не весьма поспешно. Причина медленности заключается в Семинарском Правлении, неисполняющем своевременно законных требований Комиссии, не смотря на побуждения с моей стороны.

Из доставленных мне до сего времени Комиссией сведений, к прискорбию, усматривается, что при сооружении

–199–

1880 г.

нового семинарского здания допущено строителями немало отступлений от проекта и сметы.

Скоро ли будут окончены занятия назначенной мной Комиссии, теперь определить ещё нельзя.

Между тем, я завтра снова отправляюсь в поездку по епархии с целью обозрения церквей. По возвращении из путешествия, не замедлю уведомить Ваше Превосходительство о дальнейшем ходе занятий Комиссии, если к тому времени не будут окончены эти занятия.

Призывая на Вас и на семейство Ваше Божие благословение, с истинным почтением и совершенной

преданностью имею честь быть“...

На следующий день, т. е. 9-го числа, я снова отправился в путь для обозрения церквей в уездах Корчевском, Калязинском, Кашинском, Бежецком и пр.

Путь мой сначала лежал по левому берегу р. Волги.

Потом я переправился на пароме на правый берег Волги и прибыл в г. Корчеву.

На месте нынешнего города стояло старинное экономическое село Корчева, которое в 1781 году переименовано в уездный город Тверского наместничества; при учреждении в 1796 году Тверской губернии, город оставлен за штатом, но в 1803 году опять восстановлен. В настоящее время народонаселение в г. Корчеве простирается до 2274 душ обоего пола; церквей, кроме собора, 2: одна приходская, а другая кладбищенская приписная к собору.

Собор Воскресенский, где мне сделана была обычная встреча, не обширен, но благолепен.

Из собора отправился я в дом соборного старосты купца Мих. Иуст. Субботина, где мне приготовлена была квартира. Субботин – старик набожный, усердный к храму, словоохотливый и гостеприимный.

Выслушавши с вечера в своей квартире всенощную, я на другой день, 10-го числа, совершил в соборе Божественную литургию с градским духовенством. Настоятель собора, протоиерей А. Хохлов¹⁷⁴⁹ – старец почтенный и очень скромный. При литургии собор наполнен был молящимися.

–200–

1880 г.

После литургии, напившись чаю, я обозрел прочие городские церкви: Преображенскую и Казанскую – кладбищенскую.

Настоятель Преображенской церкви и благочинный, священник Вас. Болотов¹⁷⁵⁰ из студентов семинарии, – человек умный и деятельный, но характера строптивного.

Ещё пред литургией представился мне, в моей квартире, настоятель Ярославского Кафедрального собора, протоиерей И. Ив. Сперанский, приехавший в Корчеву для свидания с сыном –

судебным следователем. Я пригласил его к обеденному столу, и за столом мы вели с ним беседу о Ярославских Архипастырях: Ниле, Леониде и Ионафане.

Об архиепископе Ниле он, между прочим, сообщил мне, что, при погребении его (в июне 1874 г.), положены были с ним в гроб, по примеру Св. Димитрия, митрополита Ростовского, черновые тетради его Дневника (Путевые записки), изданного им незадолго до своей кончины (Ярославль, 1874 г.).

Имя преосвященного Леонида († 15 дек. 1876 г.), по словам о. Сперанского, сохраняется в живой и признательной памяти Ярославских граждан.

Пользуется добрым расположением и уважением со стороны духовенства и граждан и преосвященный Ионафан¹⁷⁵¹.

После обеда я оставил Корчеву и, переправившись опять на левый берег Волги, направился к большому селу Кимры.

Село Кимры, расположенное на крутом и возвышенном берегу р. Волги, при впадении в неё речки Кимерки, есть одно из самых населённых и промышленных сел в целой губернии. Население в нём простирается до 3000 душ (обоёго пола). Главное занятие жителей – кожевенное производство, а именно: шитьё сапог, чемоданов и пр...

В Кимрах три церкви: соборная Покровская, Вознесенская приходская и недавно построенная Кладбищенская.

Собор очень высокий и обширный, но иконостас и стенная живопись значительно потемнели. При соборе есть дру-

–201–

1880 г.

гая тёплая церковь – просторная и благолепная. При соборе положено быть: настоятелю, двум его помощникам, диакону и 3-м псаломщикам.

Настоятель собора и благочинный, протоиерей Н. Лебедев – из студентов семинарии, умный и честный, но, к сожалению, страдает глухотой, так что с ним очень трудно объясняться.

11-го ч. В 6½ ч. утра я велел начать в своей квартире вечернее и утреннее богослужение, а в 8 часов благовест к литургии, которую я совершал, при многочисленном стечении богомольцев, в соборной церкви.

После литургии, напившись чаю, осмотрел приходскую Вознесенскую и Кладбищенскую церкви.

В Вознесенской церкви, на западной стене, в рамке, висит жалованная грамота Царей и Великих Князей Иоанна и Петра Алексеевичей, от 1-го июня 7196 (1688) года, Боярину Феодору Петровичу Салтыкову¹⁷⁵², с дочерью коего Параскевой Феодоровной вступил в брак Иоанн Алексеевич. Этой грамотой отдавалось Боярину Салтыкову в потомственное владение Дворцовое село Кимры с принадлежащими к нему 71-й деревней и с разными угодьями.

Кладбищенская церковь очень благолепна и содержится в большом порядке.

По пути от этой церкви я посетил сельскую богадельню.

В доме соборного старосты Шокина, где я имел квартиру, приготовлен был очень приличный обед, к которому приглашены были сопровождавшие меня полицейские чиновники и Некоторые лица из духовенства.

Вечер провёл я в кругу доброго и благочестивого семейства Шокиных, состоящего из вдовы – матери и двух братьев женатых. Особенною набожностью отличается мать Шокиных; она ежедневно, при всех богослужениях, бывает в церкви; и вместо сына – соборного старосты, занятого в будни торговыми делами, исполняет по церкви его обязанности.

12-го ч., выслушавши раннюю литургию и напившись чаю, я отправился далее в путь.

По пути обозрены были мной церкви в сёлах:

–202–

1880 г.

1) Абрамове. – Церковь каменная, не весьма благолепная внутри, по местоположению своему на высоком и крутом берегу Волги очень красива издали. В царских вратах, вместо евангелистов, вставлены цветные стёкла. Настоятель церкви священник Плетнев вдов, стар и глух. Село Абрамово принадлежало некогда Тверскому Архиерейскому дому, но в царствование Алексея Михайловича променено было на другое поместье Думному дьяку Герасиму Дохтурову. Нынешний владелец его генерал-лейтенант Михаил Николаевич Дохтуров.

2) Когорове. Церковь убогая.

За Когоровым переезжал на пароме чрез реку Усть-Медведицу, впадающую тут же в Волгу.

3) Медведицком. Церковь каменная, приятно поражающая не только благолепием, но и изяществом. Причт этой церкви пользуется значительными выгодами от лугов, отдаваемых в аренду. Настоятель церкви и благочинный свящ. Ник. Александровский¹⁷⁵³, коего дом я посетил, живёт очень прилично.

4) Белеутове. Иконостас в церкви новый очень хорошей резьбы; местные иконы, для защищения их от пыли, ограждены большими стёклами.

За Белеутовым я переехал на пароме на правый берег Волги и в 4½ часа пополудни прибыл в г. Калязин.

В соборе, при многочисленном стечении народа, я встречен, по обыкновенному чину, всем градским духовенством. При сём настоятель собора протоиерей Илья Морошкин обратился ко мне с следующей речью:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Отец наш и Архипастырь!

Весть о предположенном Вашим Высокопреосвященством обозрении некоторых градских и сельских церквей, а в том числе и нашего града, принята была всеми нами с особенно-религиозным удовольствием и душевной радостью; а сердца наши горели нетерпеливым желанием, как можно скорее иметь возможность удостоиться лицезрения ожидаемого Архипастыря, который есть главный учитель и высший правитель своей церкви, и сле-

—203—

1880 г.

довательно, можно сказать словами православных патриархов: „он для паствы столько же необходим, сколько необходимо дыхание для человека, а солнце для видимой природы”. Но благодарение Богу! Ныне исполнилось желание наше, и мы имеем счастье предстать лицом к лицу своему Архипастырю в смиренном уповании от Его святительской десницы получить благословение, а с оным и благодать Божию.

Посему, припадая к стопам Вашего Высокопреосвященства, просим всех, в храме сём предстоящих, благословить, и, если, сверх нашего чаяния, могут встретиться какие-либо ненамеренные опущения, покрыть оные отеческим благоснисхождением.

Сам же Верховный Пастыреначальник, Господь наш И. Христос, по молитвам Святителя и Чудотворца Николая, коему посвящён храм сей, и предстательству преподобного отца нашего Макария, Игумена Калязинского, да дарует Вашему Высокопреосвященству силу и крепость к долговременному Архипастырскому служению к счастью и радости вручённой Вам паствы и да продлит общепользную жизнь Вашу на многие и многие лета! Это искреннее желание всех нас предстоящих!

Что же касается меня, низайшего послушника, приношу сыновнюю благодарность за Высочайше пожалованный мне, по представлению Вашего Высокопреосвященства знак отличия, по случаю совершившегося пятидесятилетнего служения моего в священном сане”.

Из собора я опять переправился на левый берег Волги и поместился в Троицком Калязине монастыре.

Изложу здесь предварительно краткую историю монастыря и города Калязина.

Основателем Троицкого Калязина монастыря был преп. Макарий (в мире Матфий Кожин), постриженник Кашинского Николаевского Клобукова монастыря. Получив священный сан, он удалился с 7 иноками в пустыню за 18 вёрст от Кашина, и здесь на земле, принадлежащей некоему Иоанну Коляге (откуда и название Калязин), положил основание обители. Это было около 1450 года.

В 1483 г. марта 17 дня, преп. Макарий почил от трудов своих. 1521 г. марта 26 дня обретены были его нетлен-

—204—

1880 г.

ные мощи, а в 1547 г., на Московском соборе, установлено ему повсеместное празднование. С 1861 г., по разрешению Св. Синода, мощи преп. Макария, 26-го мая, ежегодно обносятся,

по примеру мощей Нила Столобенского, вокруг монастыря, при многочисленном, каждый раз, стечении богомольцев.

В 1619 г. Калязин монастырь посетил Царь Михаил Феодорович.

В 1654 г., во время свирепствовавшего в Москве морового поветрия, Царица Мария Ильинична, супруга царя Алексия Михайловича, со всем своим двором, и Патриарх Никон со своей свитой, имели пребывание в Калязине монастыре. Посему братский корпус, в котором пребывала царица, доньше называется „царским”, а настоятельские кельи, в память пребывания в них Никона, называются патриаршими.

В монастыре четыре храма. В главном из них, основанном в 1654 г., открыто почивают в серебро-позлащённой раке нетленные мощи преп. Макария.

Город Калязин был прежде подмонастырской слободой Троицкого монастыря; но с 1775 г. эта слобода переименована в уездный город Тверского наместничества. В 1796 г. город был упразднён, но в 1803 г. восстановлен. В настоящее время жителей в Калязине более 7,000 душ обоего пола; церквей в нём три: соборная и две приходских.

В день приезда моего в Троицкий монастырь, в 6 часов вечера началась всенощная, на которой я выходил на литию и величание.

В тот же день получено было мной из Твери, между официальными бумагами, частное письмо священника Кашинского Сретенского девичьего монастыря Павла Колтыпина. Вот что он писал мне от 7-го числа:

„Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь!

Преклоняясь к Святительским стопам Вашим, осмеливаюсь представить Вашему Высокопреосвященству брошюру мою о благоверной великой княгине Анне Кашинской, в пяти экземплярах. Две небольших статьи этой брошюры были напечатаны в дух. журнале „Странник”, в

—205—
1880 г.

прошедшем 1872 г., за месяцы: май и ноябрь, а также и особыми брошюрами, по желанию покойной настоятельницы нашей обители игуменьи Антонии.

Крайне прискорбно каждому православному христианину, особенно жителям Кашина, читать статью Н. И. Костомарова, в „Вестнике Европы“, за месяц апрель 1870 г., под заглавием: „Церковно-историческая критика XVII века“. Статья эта во многих поколебала чувство благоговения к великой княгине Анне, так как, по суду г. Костомарова, она вовсе не существовала.

К утешению почитающих память вел. княгини Анны, в следующем 1871 г., явилась статья Александра Димитриева, напечатанная в „Чтениях Императорского Московского Общества Истории и Древностей Российских“, в 4-й книге за октябрь, ноябрь и декабрь, под заглавием: „По поводу статьи г. Костомарова: Церковно-историческая критика XVII века“. В этой статье г. Димитриев очень основательно отвергнул суждения г. Костомарова, и в заключение высказал, что причиной закрытия мощей великой княгини Анны было только разноречие рукописного жития с летописью о месте рождения и годе смерти её, да ещё употребление не монашеского имени ею, при явлении пономарю Герасиму и исцелении его.

Имея сведения о страдальческой и подвижнической жизни великой княгини Анны, равно и об обретении её мощей, вслед за А. Димитриевым, и я почёл священным долгом написать всё, что мог, в защиту памяти великой княгини Анны, что благоговейно и представляю в моей брошюре, по сегодняшней почте, отеческому благорассмотрению Вашего Высокопреосвященства.

К написанному доселе обязанностью считаю присовокупить устные предания о великой княгине Анне.

1) Говорят, что в последних годах прошедшего столетия, бывший в Кашине, деревянный Воскресенский собор сгорел, причём огонь коснулся и мощей вел. княгини Анны, но это не ослабило благоговения к ней, так как, по изволению Божию, сожигались и св. мощи мучеников.

2) При Высокопр. Григории, Архиеписк. Тверском (1831–1848 г.), впоследствии Митрополите С.-Петербургском, гражд-
–206–
1880 г.

дане г. Кашина просили Св. Правит. Синод о разрешении молебных пений и празднеств вел. кн. Анне, но как в прошении не были обозначены противоречия летописей с рукописным житием вел. кн. Анны, потому прошение граждан не было исполнено. Вот предания, относящиеся к мощам вел. кн. Анны.

Приими, Владыко Святой, усердное, хотя и скудное, мой приношение, и возри милостиво на слабое моё защищение памяти вел. кн. Анны, а также и святыни, икон, церквей, монастырей, против коих вооружился в упомянутой статье своей г. Костомаров.

Вашего Высокопреосвященства
Милостивейшего Архипастыря
нижайший послушник Кашинского Сретенского девичьего монастыря священник

Павел Колтыпин. 1880 г. июля 7 дня”.

Брошюра, о которой упоминается в письме, озаглавлена так:

„Сведения о жизни Благоверной Княгини Анны Кашинской, супруги св. Великого Князя Михаила Тверского, с присовокуплением библиографии, по поводу статьи г. Костомарова: „Церковно-историческая критика XVII века”, соч. П. Колтыпина. СПб. 1872 г.

Приложенная при письме статья Александра Димитриева по поводу статьи Костомарова напечатана в 4 книге журнала: „Чтения в Общ. Истории и Древностей Российских”, 1871 г., стр. 39–44. – Здесь же далее, на стр. 45–62, напечатан „Московский собор о житии Благоверной Княгини Анны Кашинской”.

13-го ч., воскресенье, служил я в монастыре литургию и после оной молебен преп. Макарию. Ни в литургии, ни накануне во всюнощную, не участвовал со мной в служении, по болезненному состоянию, настоятель монастыря, архимандрит Макарий¹⁷⁵⁴, которому от роду 73 года.

Архимандрит Макарий – личность в своём роде замечательная. Из дворян Черниговской губернии, образование получил в тамошней губернской гимназии. По пострижении в монашество и посвящении в сан иеромонаха,

–207–

1880 г.

он в 1840 г. назначен был, по Высочайшему повелению, на Черноморскую береговую линию для совершения богослужения, и там находился в разных походах и делах против горцев, – за что, кроме других наград, удостоен был в 1847 г. сана архимандрита и пожизненной пенсии.

В 1849 г., по распоряжению Св. Синода, определён был настоятелем Троицкого Селижарова монастыря, Тверской епархии, а оттуда, также по распоряжению Синода, в июне 1865 г. переведён в первоклассный Троицкий Калязин монастырь. В настоящее время, по преклонности лет и по слабости как физических, так и душевных сил, с трудом может управлять вверенной ему обителью. От того немало происходит между братией всякого рода беспорядков, хотя и приняты против сего Епархиальным начальством должные меры.

После литургии, в занимаемых мной покоях, приготовлен был обеденный стол, к которому, кроме старшей братии, приглашены были и некоторые из граждан и должностных лиц.

В 4 часа пополудни слушал я в монастыре вечерню; стихиры пели с канонархом довольно стройно.

После обедни осмотрел две ближайших к монастырю церкви: Христо-рождественскую и приписную к ней кладбищенскую. Затем, возвратившись в монастырь, обозрел здешние церкви, ризницу и библиотеку.

В монастырской ризнице хранится немало древних достопримечательных предметов. Таковы например:

1) Напрестольное евангелие в лист, писанное, по благословию игумена Евфимия (1530–1535), иподиаконом Афанасием Белозерцем в 1533 году.

2) Крест напрестольный, кипарисный, резной; по преданию, он находился в кельи преп. Макария.

3) Священные деревянные сосуды, в которых священнодействовал преп. Макарий.

4) Две холщовых фелони, по преданию, также преп. Макария.

5) Панагия артосная серебряная золочёная, принесённая в 1624 г. в дар Чудотворцу Макарию стольником Иваном Ив. Гавреневым.

6) Панагия, вырезанная из кости; с лицевой стороны
–208–
1880 г.

обложена золотом, а с другой – серебром; обнизана жемчугом. На ней изображены 12 праздников. Панагия эта пожертвована в 1639 г. митрополитом Новгородским Аффонием († 1652 г.), для возложения на икону Спасителя.

В библиотеке до 1000 томов книг и рукописей разного содержания; немало между ними сочинений и на иностранных языках. Между печатными книгами много книг старопечатных XVII в., и одна, именно Триодь постная, XVI в. – 1588 г.

Между рукописями достойны примечания:

1) Пролог, писанный на пергаменте; по преданию, он был настольной книгой преп. Макария.

2) Слова Григория Богослова, писанные преподобным Паисием († 1504), племянником преп. Макария, впоследствии основатель Покровского близ т. Углича монастыря.

14-го ч., в 7 часов утра, слушал я в своих покоях утреню, а в 9 часов отправился в собор для совершения литургии. В служении участвовал и бывший под запрещением, а потом, по указу Св. Синода, разрешённый в священнослужении, соборный священник И. Беллюстин. Собор был наполнен молящимися до тесноты.

После литургии обозрены были мной церкви: приходская Богоявленская и кладбищенская, приписная к собору.

Затем, в доме градского головы, купца Д. В. Шишкина, предложен был обед, к которому немало приглашено было гостей.

После обеда, возвратившись в монастырь, я тотчас отправился в путь, по направлению к г. Кашину.

На пути встретил церковь в селе Постельникове. Между священными предметами оказалось евангелие апракос, изд. в СПб. в 1850 г. (для Болгарских церквей) – приношение помещика М. П. Тучкова. Священником Садиковым заведена с 1869 г. церковная летопись, но ведётся не довольно искусно. В ней, между прочим, описано посещение церкви моим предшественником, преосвящ. архиеп. Евсевием, причём сделана курьёзная характеристика последнего.

В церкви встретил я владельца села Постельникова, полковника Новицкого и супругу помянутого помещика

–209–

1880 г.

М.П. Тучкова. С ними вместе посетил я дом священника, где предложен был чай.

Около 7 часов вечера, при ясной и тихой погоде, приехал я в свой второй престольный град Кашин.

В соборе, при многолюдном стечении граждан, встречен я был всем градским духовенством. Настоятель собора, протоиерей Александр Петрашень¹⁷⁵⁵ приветствовал меня речью.

Из собора проехал я в Николаевский Клобуков монастырь, где в новоустроенных настоятельских покоях мне приготовлено было помещение.

Город Кашин принадлежит к числу древнейших городов России. Он составлял некогда особое княжение. Впоследствии присоединён был к Тверскому княжеству. При Петре 1, в 1718 г., при разделе России на губернии, Кашин причислен был Московской губернии к Угличской провинции, а в 1776, при открытии наместничеств, он наименован уездным городом и причислен к Тверскому наместничеству.

По обширности занимаемого им пространства и по местоположению своему, Кашин один из лучших городов Тверской губернии. Река Кашинка, протекая разными изгибами, омывает город со всех сторон.

Население Кашина весьма незначительно – не свыше 8000 душ обоего пола; но при таком сравнительно малом населении города, с преизбытком изобилует он храмами Божиими: в нём,

кроме собора, более 20 приходских церквей и три монастыря – два мужских и один женский.

Мужские монастыри – Клобуков Николаевский и Дмитровский, существующие тот и другой с конца XV или начала XVI в., – оба в настоящее время заштатные, и один из них, именно Николаевский – общежительный. В том и другом монастыре, по указу Св. Синода 1869 г. учреждены, по вниманию к значительным денежным вкладам, сделанным благочестивою купеческой вдовой Вончаковой, архимандрии.

В Николаевском Клобукове монастыре историческую до-
–210–
1880 г.

стопримечательность составляет деревянная келья, в которой подвизался преп. Макарий, впоследствии игумен Калязинский.

Женский Сретенский монастырь существует с XV века; построен Великим князем Георгием Александровичем Тверским.

15-го ч. – всё утро употреблено было мной на осмотр многочисленных городских церквей. Упомяну здесь только о тех из них, кои чем-либо особенно замечательны.

Прежде всего обращает на себя внимание, как по своей величественной архитектуре, так и по внутреннему благолепию, городской Воскресенский собор. Наружность стен собора покрыта вся масляной краской; купола, фронтоны, колонны и карнизы кругом всего собора украшены резными изображениями и фигурами лепной работы. Внутренние стены собора украшены живописью с позолотой; все карнизы и каймы для картин лепные с позолотой; богато вызолоченные иконостасы отличаются искусной резьбой; иконы в иконостасах покрыты серебряными-вызолоченными ризами; на главном престоле одежда серебряная с разными, чеканными по ней, священными изображениями; над престолом массивная деревянная, резная с позолотой, сень. Соборная ризница богата священными, дорогими и изящными по работе утварями. Украшению храма много содействовал кашинский купец Н.В. Терликов.

Особенную святыню соборного храма составляют мощи Благоверной великой княгини Анны Кашинской.

Благодарная княгиня Анна, дочь Ростовского князя Димитрия Борисовича, супруга Великого Князя Михаила Ярославича Тверского. После мученической кончины в Орде (1318 г.) супруга своего, княгиня, приняв иночество с именем Евфросинии, недолго оставалась в Твери. По просьбе сына своего, Василия Михайловича Кашинского, она перешла к нему в Кашин и водворилась в основанном им, близ Успенской церкви, монастыре. Здесь она приняла схиму с прежним именем Анны. После многих и тяжких испытаний в жизни, схимонахиня-княгиня Анна скончалась 2 октября 1338 года, на 63 году от рождения. Труденическое тело её было погребено в соборе помянутого Успенского девичьего монастыря.

–211–

1880 г.

Около 1650 г. открыты были нетленные мощи Благодарной княгини, схимонахини Анны, и ей составлена была учёным иеромонахом Епифанием Славинецким служба, и определено было праздновать память её 2-го октября.

Так продолжалось до 1678 г. В это время, на Московском соборе¹⁷⁵⁶, при патриархе Иоакиме, возбуждено было сомнение относительно мощей княгини Анны Кашинской, и назначено было о них следствие. По этому следственному делу, хранящемуся в Московской Синодальной библиотеке, мощи были закрыты в следующем 1679 г. и в таком положении они остаются, к великому прискорбию кашинцев, до настоящего времени.

Соборный причт немногочисленный: протоиерей, его помощник, диакон и два псаломщика.

Настоятель собора, протоиерей Александр Петрашень, хотя получил высшее духовное образование (он кандидат XVI курса (1848 г.) Моск. Д. Академии), но своим нравственным поведением не возвышается над подчинённой ему братией. Тогда как его помощник и диакон отмечены Благочинным в клировой ведомости поведения очень хорошего, он аттестован только хорошего наравне с псаломщиками. Главный его недостаток – нетрезвость, хотя и временная, но иногда совершенно неблагоприятная. Так, в день Пасхи этого года он

замечен был, во время утрени, нетрезвым, к великому соблазну народа, за что и получил строгий выговор и предостережение. К несчастью, и жена Петрашенья не отличается благоповедением; она аттестована Благочинным поведения не худого!..

Рядом с Воскресенским Собором, в 20-ти саженьях от него, находится другой собор Успенский. Первоначально он построен был царём Алексеем Михайловичем, вследствие обета при открытии мощей Благоверной Княгини Анны Кашинской; но впоследствии не раз был возобновляем. В алтаре соборном находится, между прочим, древний запрестольный крест, а в ризнице хранится древнее кадило.

Из приходских церквей заслуживают внимание:

—212—

1880 г.

Введенская, по своему благолепию, коим она обязана купцу Жданову.

Петропавловская. В ней замечательна по древности храмовая икона.

Вознесенская отличается красивой архитектурой; в ней три иконостаса очень искусной работы, но ещё не вызолочены. Настоятель священник М. Малиновский¹⁷⁵⁷ вдовый, одобряется в поведении и любим прихожанами.

Корсунская церковь, построенная в 1768 г. В ней у царских врат резные фигуры святых и два таких же ангела с рипидами.

Кресто-Знаменская — одна из самых скудных по внутреннему украшению церквей. — К ней приписана —

Кресто-Воздвиженская, построенная в 1646 году, деревянная. Это одна из древнейших церквей г. Кашина. Из ризничных вещей сохраняется здесь выбойчатая с кумачным оплечьем риза.

Флоровская очень благолепная и снабжена, по усердию старосты купца Струнникова, весьма богатой ризницей.

Преображенская. В ней я видел старинное, резное на дереве, изображение Положения во гроб Спасителя (униатская плащаница) и служебник 1655 года.

По обзору церквей, посещено было мной духовное училище и Богадельня, устроенная купчихой Вончаковой.

В 6 часов вечера началась в Соборе Воскресенском всенощная, за которой я выходил на литию и величание.

16-го ч. в том же соборе совершена была мною соборне литургия, при многолюдном стечении молящихся. Затем в доме соборного старосты был предложен обед с роскошным после него десертом.

Вечером в тот же день получил я из Петербурга от помянутого выше помещика, свиты Его Величества Генерал-Майора Мих. Павл. Тучкова, телеграмму следующего содержания:

„Душевно сожалеем, что лишены с женой счастья Вас принять в Троицком. Непредвиденные дела служебные задержали меня здесь. Надеемся в будущем быть сча-

–213–

1880 г.

стливее; благодарим за желание нас почтить посещением. Желаю благополучного путешествия.

Прошу благословения”.

17-го ч., в 7 часов утра слушал в своих покоях вечерню и утреню; затем в 9½ часов отправился в Сретенский женский монастырь для совершения литургии. Литургия совершена была в храме во имя Казанской Божией Матери, сооружённом в 1872 г. усердием Выборгской купчихи Анны Вас. Вончаковой. Храм обширный и весьма благолепный.

Кроме сего храма в монастыре существуют ещё два: 1) во имя Сретения Господня, воздвигнутый в 1691 г. тщанием окольного Феодора Тихоновича Зыкова, и 2) над св. вратами двухэтажный храм – *верхний* во имя Живоначальной Троицы, и *нижний* – во имя Святителя Митрофана, Еп. Воронежского, устроенные в 1844 г. игуменьей Назаретой.

После литургии осмотрены были мною прочие монастырские храмы, и посещены кельи двух схимниц и некоторых монахинь.

Затем предложена была трапеза в кельях игуменьи Иннокентии. К столу были приглашены некоторые из граждан, благотворителей обители.

Иннокентия, урождённая Ошанина, родная племянница покойного Витебского Вице-Губернатора Николая Павловича

Мезенцова¹⁷⁵⁸, моего доброго и почтенного друга. Особа умная, честная и благородная.

После обеда я посетил купцов Ярославцева, Манухина и градского голову Доманина; последнего, впрочем, не застал дома.

В 4 часа слушал вечерню в Дмитровском монастыре. В Богослужении замечены мной некоторые беспорядки и отступления от церковного устава, которого, как оказалось, не знает и сам настоятель, архимандрит Виктор. Виктор вообще человек необстоятельный, хотя и из окончивших курс в Тульской семинарии, и притом болезненный.

Вечер употреблён был мной на осмотр Николаевского

—214—

1880 г.

Клобукова монастыря, в котором я имел пребывание. Настоятель этого монастыря, архимандрит Феодосий, из вдовых священников; 65-ти лет от роду; обладает здравым смыслом и практической опытностью.

Под 18-е число, во всю ночь, слышна была, в моей квартире, раздававшаяся в городском саду музыка, которой, как сказывали мне, потешал городскую публику молодой помещик Лихачев, обладающий будто бы миллионным состоянием.

После проведённой под таким впечатлением ночи, я в 7½ часов утра отправился в дальнейший путь. По пути к Бежецку осмотрел церкви в следующих сёлах:

Стражкове (название от военной стражи, некогда здесь находившейся). Церковь деревянная, тесная и убогая.

Воробьёве (приписном к селу Архангельскому, что на Черном ручье). Церковь каменная довольно благовидная. У священника М. Ромодановского, встречавшего меня, на лице и на руках видны были следы тяжких сельских работ, т. е. лицо загорелое и руки с мозолями; между тем о. Ромодановский показался мне довольно развитым.

Суходоле. Церковь благолепна. Пред престолом, вместо ковра, постлана шерстяная полость с вытканными на ней именем и фамилией священника И. Судницина; видно, что это домашнее изделие.

Рассудове (присёлке к селу: Кесова гора). Иконостас в церкви очень высокий, сплошь золочёный, украшенный множеством резных изображений херувимов. Священник И. Аниханов¹⁷⁵⁹ вял и неразвязен.

Кесовой горе (название от Кеса – разбойника). Церковь на возвышенном холме очень благолепная. На престоле антиминс 1780 г., освящённый епископом Арсением III (Верещагиным), с приложением внизу именной его печати (это нечто необычное). При моём вступлении в церковь, пели крестьяне хором довольно стройно. Священник А. Некрасов¹⁷⁶⁰ пользуется любовью и расположением при-

–215–

1880 г.

хожан. Из церкви я зашёл в его дом, где был мне предложен чай и завтрак.

Байкове. О благоустройстве церкви немало заботится церковный староста, местный помещик Владимир Васильевич Штюрмер.

Болдееве. Церковь тесная, но довольно благовидная.

Троицком-Юркине. – Церковь изрядная. Священник П. Морошкин, студент, вдовый; хотел сказать мне речь, но не успел, так как я, не ожидая этого сюрприза, поспешил войти в алтарь.

Сукромнах. При значительном количестве приходских душ (около 1400 д. муж. пола), церковь поддерживается в благоприличном виде.

В 5 часов пополудни прибыл в г. Бежецк и при входе в собор встречен был, по обычаю, всем градским духовенством, при многочисленном стечении граждан. Настоятель собора, протоиерей И. Успенский приветствовал меня речью, которую не без запинок читал по тетрадке.

Квартира мне указана была в доме вдовой купчихи Праск. Ив. Сергеевой, доброй и благочестивой христианки. Здесь граждане и соборяне встретили меня с хлебом-солью.

Город Бежецк, расположенный на правом берегу р. Мологи, при впадении в неё р. Астречины, принадлежит к числу древних русских городов. Название Бежецка, под именем Бежецкого

ряда, встречается в летописях с 1137 года. Он был главным местом Бежецкой Пятины Великого Новгорода и в древности находился на 15 вёрст ниже нынешнего города на месте села Бежицы. С падением Новгорода присоединён к великому княжеству Московскому. В 1776 г., в качестве уездного города, причислен к Тверскому Наместничеству.

В настоящее время в Бежецке до 7000 душ обоего пола. Церквей 12, в том числе одна кладбищенская и одна при тюремном замке, и сверх сего монастырь женский. Из приходских церквей две, а именно Введенская и Богородице-Рождественская, обращены из монастырей мужских, а третья – Крестовоздвиженская – из женского.

19-го ч., в 7 часов утра, я слушал в своей квартире

–216–

1880 г.

вечерню и утреню, а в 9 часов отправился в собор для совершения литургии. Собор во имя Воскресения Христова не обширен, но благолепен. Причт соборный не совсем удовлетворителен. Настоятель, помянутый протоиерей Успенский нераспорядителен; священник Е. Томилов стар и болезнен.

После литургии, напившись чаю, я обзирал, в сопровождении Благочинного, протоиерея В. Тяжелова¹⁷⁶¹, некоторые приходские церкви, как-то:

Николаевскую. В ней антиминс в приделе 1733 г. освящён Феофаном (Прокоповичем), архиепископом Новгородским († 1736).

Пятницкую. Церковь очень тесная; престол ограждён стеклянным покровом.

Богородице-Рождественскую. – Здесь в старину существовал монастырь, называемый Макариевой пустынью. Основателем этой пустыни, по всей вероятности, Макарий, упоминаемый под 16-м числом июня 1538 года¹⁷⁶². – В 1615 г. пустынь эта, по грамоте царя Михаила Феодоровича, отписана к монастырю Троицкому (Сергиеву), для пребывания в ней монашествующим, посылаемым от монастыря для надзора за принадлежащими ему вотчинами и земельными владениями,

находящимися около г. Бежецка. В 1764 г. пустынь Макариева упразднена и обращена в приходскую церковь. О существовании здесь иноческой обители свидетельствуют: 1) надпись, высеченная на белом камне, которая гласит: „лета 7153 (1645) августа 8 дня преставился раб Божий инок священник Леванит (Леонид) Феодорович“. 2) Книга служб на избранные дни, в которой по листам сделана следующая надпись: „Лета 7184 (1675) декабря 9 дал сию книгу праздников – службу в дом Пресвятой Богородицы в Макарьеву пустынь Сергиева монастыря соборный старец Филарет Казанец...., а подписал сию книгу, по приказу соборного старца Филарета Казанца Троицкой же вотчины села Присек Земский дьячок Тимошка Трофимов”.

Введенскую. Здесь существовал Введенский или Некта-

–217–

1880 г.

риев монастырь, по преданию, основанный благочестивым иноком Нектарием, скончавшимся 3 апр. 1492 года¹⁷⁶³. В 1764 г. монастырь этот, так же, как и Макарьева пустынь, обращён в приходскую церковь. Сущестующая донине Введенская церковь с шатровой при ней колокольной построена в 1680 г. тщанием и иждивением бояр Заборовских. В этой церкви сохраняется особенно чтимая народом древняя икона св. мученика Уара, пожертвованная в прежнюю обитель, как гласит предание, Великой старицей Марфой Иоанновной. В церковной библиотеке хранится старинный монастырский Синодик.

Крестовоздвиженскую. Здесь до 1780 г. существовал женский монастырь, основанный в 1683 г. Первой игуменьей была Ксанфиппа. Крестовоздвиженская церковь, ныне приходская, построена в 1670 г., как видно из следующей надписи, сохранившейся на южной стене алтаря: „создан храм сей Воздвижения честного и Животворящего Креста Господня 1670 г. при державе Великого Государя царя Алексея Михайловича, и при преосвященнейшем Новгородском Митрополите Корнилии”¹⁷⁶⁴.

Иоанно-Богословскую. Церковь двухэтажная очень благолепная. Между новыми священными утварями хранятся в

ризнице два деревянных потира и пять таких же блюдец. Археологи относят эти утвари к XV столетию.

При обозрении церквей посещено было мной и духовное училище, находящееся вблизи Преображенской церкви.

Около 2 часов пополудни в доме Градского головы, купца И. И. Ревякина, приготовлен был обед, к которому, кроме старшего духовенства, были приглашены городские чиновники и почётнейшие граждане.

В 6 часов прибыл я в Благовещенский женский монастырь и здесь слушал всенощную службу. Служба продолжалась около 2½ часов и совершалась чинно. После всенощной заходил в кельи игуменьи Софии, где был предложен чай.

Вот краткая история новоустроенной Благовещенской обители.

—218—

1880 г.

Высочайше утверждённая января 18 дня 1869 года Бежецкая женская Благовещенская община при начале устройства её и в течение десятилетнего существования видела над собой особенное благословение Божие и чудную помощь Царицы Небесной. По устройению всеблагото Промысла Божия, бывшая в Софийском Рыбинском женском монастыре пять лет настоятельницей, монахиня София положила основание для женской обители на своей родине близ г. Бежецка. Несколько сестёр, искренно преданных своей духовной матери, прибыли с ней из Рыбинска в Бежецк без всяких средств к жизни, сначала гостили у своих знакомых и родных в разных домах, потом некоторые из них перешли к матери Софии на наёмную её квартиру, весьма тесную, и в это время все они имели себе духовное пристанище в приходском храме Рождества Христова.

В этом храме первоначально для сестёр отправляемо было Богослужение, и они здесь в первый раз торжественно стали прославлять Бога стройным пением и благоговейным чтением, к великому утешению православных христиан. Вскоре неожиданно послал Господь тайных благодетелей, и при помощи их куплен для сестёр деревянный двухэтажный дом, исправлен, к нему пристроена деревянная домовая церковь и освящена во

имя Св. Митрофана Воронежского. В это время одной благодетельницей пожертвован капитал к обеспечению самостоятельного причта для общины, и община могла уже окончательно отделиться от приходской Христорождественской церкви. И вот малое, без всяких средств к жизни, общество сестёр (не более 30) послужило рассадником всё более и более быстро процветающей обители. Подобно упоминаемому в Евангелии зерну горчичному, брошенному в землю, обитель возросла в великое дерево, дерево благосеннолиственное, под которым находят теперь покров и пристанище более ста семидесяти сестёр, среди коих много круглых сирот, престарелых и убогих, получающих пищу, одежду, жилище, услуги и содействие к христианскому напутствованию в жизнь вечную. При общине с первого года её учреждения открыто женское училище, в котором обучалось до 50 и более учениц и до 10 бед-

–219–

1880 г.

ных сирот-учениц жили при училище на полном иждивении общины; а в последнее время, по недостаточности средств, в судьбе этого училища приняло участие Бежецкое Земство. Января 13 дня 1879 года Община Высочайше переименована в женский Благовещенский монастырь.

Когда я возвратился из монастыря в свою квартиру, меня встретил здесь молодой князь Путятин с одним из слушателей Археологического Института. Они возвращались с курганных раскопок, которые производили под предводительством Директора археологического института Н.В. Калачова в пределах Ярославской губернии.

20-го ч., воскресенье и праздник св. пророка Илии. Литургию совершал в приходской Христорождественской церкви по случаю придельного праздника в честь прор. Илии. Пред литургией встречен был мной крестный ход, ежегодно совершаемый сюда в этот день из городского собора. Стечение молящихся было очень многочисленно.

После литургии обед в доме церковного старосты.

Возвратившись после обеда в квартиру, я нашёл большой тюк с бумагами, присланными из Консистории по почте.

Между официальными бумагами оказалось письмо из Петербурга от К.П. Победоносцева.

Константин Петрович конфиденциально от 15-го числа писал мне:

„Высокопреосвященнейший Владыко!

Примите прежде всего искреннейшую мою признательность за почтеннейшее письмо Ваше от 8 июля и за драгоценный для меня дар, который приемлю в благословение от кафедры Тверской на трудный подвиг моего служения.

По крайне прискорбному делу Тверской Семинарии получены, вслед за письмом Вашего Высокопреосвященства, и сведения от Губернатора о первых результатах производимого Комиссией, но ещё неоконченного, исследования.

Между тем и Ваше Высокопреосвященство главной причиной медленности исследования изволите полагать уклончивость семинарского Правления, неисполняющего законных требований комиссии.

—220—

1880 г.

Нельзя не опасаться, что эта уклончивость, продолжающаяся не смотря на побуждение архипастырской власти, послужит к затяжке исследования на неопределённое время.

Между тем, по всему видно, что в самом правлении главнейшей причиной уклончивости служит о. Ректор, ибо от него, конечно, зависит энергическое поправление дела, как от него зависело и допущение беспорядков.

Но независимо от беспорядка хозяйственного, который сам по себе грозит немалым соблазном, в Тверской Семинарии допущены и усиливаются, как видно из имеющихся в Св. Синоде сведений, ещё более важные и соблазнительные педагогические беспорядки, которые приписываются главнейше тому же о. Ректору. Сведения, полученные об них, столь важны, что могут послужить поводом к назначению строгой ревизии; а последствием её может быть весьма суровая ответственность о.

Ректора, – особенно теперь, когда вопрос о состоянии семинарий получил особое значение и Высшей властью предписано действовать в искоренении беспорядков без малейшего послабления.

Устав семинарий представляет самим Епархиальным Преосвященным власть устранять, в случае нужды, начальственных лиц семинарий. Благоволите, Высокопреосвященнейший Владыко, судя по состоянию семинарии, которое должно быть близко Вам известно, войти в соображение о мерах, которые могли бы быть приняты благовременно и послужить к предотвращению как дальнейшего зла, так и более тяжкой ответственности лиц, доселе допускаявших оное. Я почёл бы себя счастливым, когда бы в Тверской Семинарии мог быть водворён порядок домашними, так сказать, средствами и при посредстве Епархиальной власти, и в семинарском Правлении водворился бы мир, которого давно уже нет в нём; ибо, как видно, авторитет нравственный о. Ректора совсем уже рушился среди корпорации.

Примите, Высокопреосвященнейший Владыко, уверение в совершенном моем почтении и преданности, с коими имею честь быть”...

21-го ч. – Всё утро употреблено было мной на чтение и

–221–

1880 г.

рассмотрение бумаг и консисторских дел, которые в тот же день и отправлены были по почте в Тверь.

После обеда у игумены Благовещенского монастыря, в 6 часов вечера отправился я по Рыбинско-Бологовской железной дороге, один без свиты, в Николаевскую Теребенскую пустынь.

Дорогой, в одном вагоне со мной, сидел чиновник особых поручений при Министре Государственных имуществ князе Ливене – князь Куракин, молодой образованный человек. Он возвращался из своей поездки с Министром в Оренбург и Уфу, куда отправлялись для осмотра тамошних вековых и непроходимых лесов, и ехал в Москву для свидания с своей матерью – старушкой. Из разговора с ним я узнал, что перевод с французского на русский язык первых двух томов Истории

церкви свящ. Вл. Гетто¹⁷⁶⁵ сделан был его тестем, князем Волконским, а третий, за смертью тестя, им самим.

В 8 ч. прибыли мы на полустанцию „Малышево“, и здесь распростились. На станции ожидал меня монастырский экипаж; меня встретил тут казначей иеромонах Аркадий. От станции до пустыни 18 вёрст. Дорога просёлочная, болотистая, в другую пору неудобная; но на этот раз, благодаря сухой погоде, оказалась довольно сносной. В конце 11-го часа ночи мы приехали в пустынь, где, в святых вратах, настоятель с братией сделал мне подобающую встречу. При этом было несколько десятков крестьян из подмонастырской слободки.

Пришедши из церкви в настоятельские покои, где мне было приготовлено помещение, я, утомлённый от дороги, поспешил лечь в постель.

Прежде чем описывать своё пребывание в Теребенской пустыни, я изложу в кратких чертах историю этой обители.

В конце XV столетия на том месте, где ныне стоит

–222–

1880 г.

Пустынь, было село Теребени, принадлежавшее помещику Обудкову. В 1492 г. благочестивый владелец села возымел намерение построить в нём деревянную церковь во имя Свят. и чудотворца Николая, и, положив основание оной на избранном месте, поставил тут как бы в духовное основание храма имевшийся у него образ сего Святителя. Но образ сей невидимой силой неоднократно был переносим с места основания храма и являлся на другом месте, в некотором от него расстоянии, ближе к озеру и реке Мологе, где стояли пять берёз и где был кладезь. Это необычайное явление побудило помещика Обудкова перенести сюда начатое строение храма. Построенный храм был сначала приходской церковью, а потом мало по малу образовалась здесь мужская обитель, получившая название Теребенской пустыни.

Во время Литовского нашествия пустынь эта была разорена, и деревянная церковь сожжена; но, в развалинах сей церкви, под пеплом сохранился помянутый выше образ Свят. Николая. Прибывший в 1641 г. из-за Онежья инок Авраамий,

вместе с другим иноком, по имени Артемием, из рода бояр Мозовских, вознамерился на развалинах прежней церкви поставить часовню, и, когда начали разрывать пепел, обрели образ Святителя целым и невредимым. Тогда, обрадованные столь драгоценной находкой, благочестивые иноки, вместо часовни, построили небольшую деревянную церковь и в ней поставили чудотворный образ. Распространившаяся в окрестностях молва об обретении чудной иконы стала привлекать к ней на поклонение множество богомольцев. Между тем мало по малу восстановлена была опустошённая обитель.

В 1654 г., когда посетила Москву и окрестные города смертоносная язва, икона Свят. Николая ознаменована была обильными чудесными исцелениями. В это бедственное время жители ближайшего к пустыни города Бежецка испросили у настоятеля чудотворную икону и с торжеством принесли её 30 июня в свой город, где начали совершать пред ней молебствия, и вслед затем свирепствовавшая в городе язва прекратилась. В память сего благодеяния признательные жители г. Бежецка установили, с разрешения высшего духовного правительства, каждый год к 30 числу

–223–

1880 г.

месяца июня принимать в г. Бежецк чудотворный образ Николая Чудотворца.

В 1831 г., во время губительной холеры, Теребенский образ Св. Николая просиял новой славой чудес¹⁷⁶⁶.

Как прежде, так особенно с этого времени, начали приглашать, по примеру Бежецка, многие селения не только Бежецкого, но и Вышневолоцкого и Весьегонского уездов, монашествующих Теребенской пустыни с чудотворной иконой Святителя, для совершения пред ней молебных пений, так что ежегодно сия икона бывает в крестных ходах в продолжение 190 дней, т. е. более 6 месяцев.

Само собой разумеется, что эти хождения с иконой доставляют обители и братии обильные средства к содержанию.

Благодаря этим средствам, Теребенская пустынь постепенно приводилась в более и более благоустроенный вид.

В настоящее время в ней три каменных храма: главный во имя Св. Николая с двумя в трапезе приделами; другой тёплый в честь Благовещения Пресв. Богородицы и третий над воротами во имя Сретения Господня.

Монастырская ризница очень богата священными утварями и облачениями. Есть в ней несколько и древних вещей, каковы, например: 1., серебряное кадило, весом 2 ф., с вязной на нём надписью, вклад по боярине Сим. Ст. Заборовском, и 2., две митры архимандричьих: одна бархатная, украшенная жемчугом и драгоценными камнями, а другая с писанными по клеёной бумаге образами, – та и другая опушены мехом.

Довольно значительная при обители и библиотека, состоящая почти исключительно из книг духовно-нравственного содержания.

На колокольне колокол с следующей надписью: „Лета 7175 (1667) Николаю Чудотворцу в Теребенскую пустынь казённый, весу в нём 30 пудов”. –

При моём посещении, братии на лицо состояло только: Настоятель, казначей, 4 иеромонаха, 1 иеродиакон и 5 послушников – всего 12 человек. Между тем братских дохо-

–224–

1880 г.

дов поступило в 1879 году 7, 366 р. Из них настоятелю третья часть – 2478 р., казначею 779 р., четырём иеромонахам по 580 р. каждому, иеродиакону (за полгода) 245 р. и пяти послушникам по 246 р. каждому.

Столь обильные средства не служат на пользу братии. Многие, если не большая часть из них, злоупотребляют этими средствами. С давнего времени между монашествующими Теребенской пустыни развит был порок нетрезвости с его известными последствиями. К несчастью, иные и настоятели подавали собой недобрый пример братии. Отсюда происходили разные бесчиния, буйства и даже, к великому ужасу, убийства...¹⁷⁶⁷.

Не был утешен и я, при своём посещении, благоповедением Теребенской братии. Не далее как за две недели до моего приезда в пустынь, именно 6-го июля, иеромонах Арсений в запальчивости толкнул настоятеля, архимандрита Нила, с лестницы, на что архимандрит принёс мне письменную жалобу. Иеромонах Макарий, при самом моём приезде, оказался нетрезвым, и на другой день подана была мне на него крестьянкой жалоба на причинение ей обиды, в нетрезвом виде. И сам настоятель, не смотря на преклонность лет (ему 75 лет), не чужд порока нетрезвости. Посему ему, как за это, так и за слабый надзор за братией, внушено подать прошение об увольнении от настоятельства, и он вскоре был уволен.

22-го ч., – день тезоименитства Государыни Наследницы Марии Феодоровны¹⁷⁶⁸. В 8 часов началась литургия, которую совершал соборне настоятель, архим. Нил; после литургии отправлен был по надлежащему царский молебен. Я присутствовал в храме; посторонних богомольцев было немного, так как это рабочая пора. Между молящимися оказались два соседних помещика генерал Игельштром¹⁷⁶⁹ и полковник Соколов. Первый был с семейством. По окон-

–225–

1880 г.

чании службы, все они зашли ко мне в покои, и им предложен был чай. В беседе со мной г. Игельштром жаловался, между прочим, на нетрезвость своего приходского, села Топальского, священника Вас. Преображенского и просил сделать ему пастырское внушение.

Отпустивши гостей, я занялся обозрением монастыря; осмотрел все церкви; был в братской кухне, присутствовал при их трапезе, посетил все монашеские кельи, рассмотрел описи церковного и монастырского имущества, а также и приходорасходные книги, по коим оказалось сумм, принадлежащих пустыни, более 70,000 рублей. В заключение, я собрал всю, немногочисленную, правда, братию и преподал им должное архиерейское наставление.

После обеда, в 6 часов вечера, отправился я, в сопровождении казначея, в село Топальское, где помянутый

выше священник Преображенский, хотя и был предупреждён о моём приезде, встретил меня с большим смущением. Осмотревши церковь, которая оказалась очень благовидной, я сделал Преображенскому наедине, в алтаре, строгое внушение относительно его поведения. Сознавая себя виновным, он дал обещание исправиться, но исправился ли, это сомнительно.

Из церкви зашёл я в дом помещика Игельштрома, где предложен был мне чай и десерт. Часов в 10-ть возвратились мы в пустынь.

23-го ч. в 5-м часу утра оставил я Теребенскую пустынь с грустным настроением души и с тяжёлой заботой в сердце о приведении в порядок этой, обильной материальными средствами, но скудной благочестием, обители.

В 7 часов я был уже на станции Малышево, а в 9½ часов возвратился в Бежецк.

Пробывши здесь до 12-ти часов, я отправился затем в обратный путь к Твери.

На этом пути я посетил церковь в с. Моркины Горы.

При входе в церковь, священник Глеб Ефремовский, почтенный старец, обратился ко мне с речью.

Из церкви зашёл я в дом о. Ефремовского, где с восторгом встретила меня его болящая супруга и с радушием угощала меня чаем. Из разговора с ней я

—226—

1880 г.

узнал, что она родная сестра преосвященного Софонии¹⁷⁷⁰, епископа Туркестанского, и родная тётка преосвященного Хрисанфа¹⁷⁷¹, бывшего епископа Нижегородского.

Местоположение Моркиных Гор очень живописное. Вид на окрестности обширный и приятный на глаз.

Далее, через село Заклинье, прибыл я в село Алексеевское. Село это, равно как и некоторые другие смежные селения Бежецкого уезда, с давнего времени, именно со времён царя Грозного, заселены Карелами¹⁷⁷². У них до сих пор сохраняется свой карельский язык, хотя большая часть из них, в особенности мужчины, очень хорошо говорят и по-русски. Священник Алексеевской церкви Вас. Михайловский¹⁷⁷³, как

уроженец этой местности, не только понимает карельский язык, но и свободно объясняется на нём: он и поучения нередко говорит на карельском языке. Притом он считает себя настолько сведущим в карельском языке, что позволяет себе критически относиться к переводу с славянского языка на карельский Евангелия от Матфея, изданному в 1820 году, и предпринял даже исправление недостатков этого перевода.

Я поручил о. Михайловскому составить историко-этнографическую записку о Карелах, живущих в Бежецком уезде, и он с усердием исполнил данное ему поручение. Составленную им и представленную мне записку я передал в редакцию Тверских Епархиальных Ведомостей для напечатания.

Из Алексеевского поспешил я на ночлег в село Рамешки. Здесь приготовлено было мне помещение в доме старшего священника Иовлева¹⁷⁷⁴. После длинного (до 135 вёрст) и утомительного, при сильной солнечной жаре, путешествия, я крайне нуждался в отдохновении; но, к сожалению, не нашёл его здесь. Духота в комнате, стук ночного сторожа, удары колокола, наконец свет восходящего солнца не дали мне уснуть во всю ночь.

–227–

1880 г.

В Рамешках три священника: два штатных и один сверхштатный. И при таком числе священников, к удивлению моему, оказалось, что у них не ежедневно совершается богослужение. Я приказал распорядиться, чтобы на другой день была непременно служба.

24-го ч. – В 8 часов утра, после проведённой без сна ночи, пошёл я в церковь к литургии, которую совершал сверхштатный священник В. Воскресенский¹⁷⁷⁵ с диаконом Кузовым. Служба шла нестройно и бестолково. По окончании оной, я сделал как служащим, так и настоятелю церкви, немало замечаний и наставлений. К обедне собралось довольно много простого народу, не смотря на будний день (четверг) и рабочую пору. Выходя из церкви я с любовью побеседовал с народом, в котором и, на пути из дому в церковь, заметил одну добрую

черту. Один крестьянин, пред входом в церковь, положил на моих глазах на церковную ограду свою шапку и там её оставил. Подозвавши его к себе, я заметил ему, что его шапку может кто-нибудь похитить. „Нет, батюшка, – ответил он мне, – у нас нет обычая брать чужую вещь“. Такой ответ весьма утешил меня.

После сего, тем прискорбнее было для меня видеть распрю между настоятелем, священником Иовлевым, и его помощником, священником Вознесенским¹⁷⁷⁶. Последний сильно негодовал на первого за настоятельство, которое впрочем принадлежало ему (т. е. Иовлеву) по праву и по распоряжению епархиального начальства. При этой распре священника Вознесенского мучило сколько честолюбие, столько же и корыстолюбие. Вот один из горьких плодов современной церковной реформы, произведённой графом Толстым. Не получивши успеха в примирении враждующих, я предложил Вознесенскому искать настоятельское место в другом приходе, но он вскоре затем помер, и таким образом священник Иовлев, человек кроткий и миролюбивый, остался в покое.

После завтрака в своей квартире, я отправился в дальнейший путь, и первая церковь, встретившаяся на сём

–228–

1880 г.

пути, была в погосте Михайловском – Прудово тож. Здесь также население Карельское. Собравшихся в церковь прихожан я спросил: „любят ли они своего священника?“ – „Как свою душу любим мы своего батюшку“, – громко за всех отвечала пожилая карелка.

При осмотре церкви я обратил особенное внимание на образ, находящийся за правым клиросом, в резной вызолоченной киоте. Образ мерой в вышину 13½, а в ширину 11½ вершков. В середине образа вставлен серебро-позлащённый ковчежец с резным на нём изображением Нерукотворенного образа Спасова, а вокруг него, в отдельных серебряных вместилищах, под общей серебряной же крышкой, части мощей 12-ти разных святых; по сторонам ковчежца вставлены разные священные изображения небольших размеров.

На образе, в разных местах, начертаны следующие достопримечательные надписи:

1) На задней стороне ковчежца: „в 1765 году построен сей ковчег в приход Живоначальные Троицы, что в Серебрениках, в новостроящийся храм Великого пророка Предтечи, Крестителя Господня Иоанна, вкладом благочестивых Христолюбцев, образ Спасителей и разных святых. Оных угодников мощи приложила вкладу госпожа Полуполковница Анисья Иванова, жена Вескова”.

2) Под изображением Смоленской иконы Б. Матери: „сей святой образ найден в Чудском озере 1781 году младенцем Гавриилом Григорьевым Тишиным”.

3) Под изображением четырёх святых преподобных Памвы и Иоанна многострадального и мучеников – Иоакимфа и Емелиана: „сей образ 4-х святых сооружён артиллерии полковником Гаврилой Григорьевым Тишиным в память избавления от плена при нашествии двенадцати языков на Россию и вторжения их в город Велиж Витебской губернии 1812 г. (июня) 18 дня”.

4) Внизу под означенным ковчежцем: „Выше сего святые мощи во время нашествия двенадцати языков в 1812 году, сентября во 2-й день, на столичный град Москву, похищены из храма Живоначальные Троицы, что в Серебрениках, и проданы в 1813 году герцогства Варшавского в местечке Киргове еврею Гершелю за прусский талер,

–229–

1880 г.

а от одного искуплены Российской службы, артиллерии подполковником Яковом Яковлевичем Переным и подписаны в дар, по благословению Всевышнего, в том же 1813 году, августа в 14-й день, артиллерии полковнику Гавриле Григорьеву Тишину”.

В Михайловскую же церковь образ этот поступил, как значится в церковной описи, из дома Голенищевых-Кутузовых, и вот по какому случаю, как объяснил мне священник А. Гроздов¹⁷⁷⁷.

В 1844 г. преосвященный Григорий, бывший архиепископ Тверский (впоследствии митрополит новгородский), освящал в погосте Михайловском придельный храм во имя Св. Архистратига Михаила. Пребывание своё он имел на этот раз в доме помещицы Прасковьи Гавриловны Кутузовой-Голенищевой, рождённой Тишиной, и здесь увидел означенный образ, полученный Прасковьей Гавриловной в благословение, при вступлении в замужество, от родителя её, помянутого полковника артиллерии, Г.Г. Тишина. Преосвященный убедил владельницу этой святыни передать оную в приходскую церковь, и святыня эта в том же году, с крестным ходом, при многочисленном стечении народа, перенесена была из дома Кутузовых в приходскую Троицкую Церковь.

Погост Михайловский – Прудово, в последнее время, принадлежал Авдотье Павловне Глинке¹⁷⁷⁸ (супруге Ф.Н. Глинки), рождённой Голенищевой-Кутузовой.

Из пог. Михайловского прибыл я в большое и знатное село Кушалино, находящееся в Тверском уже уезде.

В Кушалине две каменных церкви. Одна новая трёх-престольная, построенная в 1842 году, весьма обширная и благоуукрашенная; другая древняя, сооружённая в 1594 г.

Вот краткое описание этой последней церкви.

Церковь во имя Смоленской иконы Пресв. Богородицы Одигитрии, каменная, весьма малая, особой оригинальной архитектуры. Длина её и с алтарём 6 сажень, ширина 4 сажени с полуаршином. Свод конический, восьмигран-

–230–

1880 г.

ный с 4-мя окнами; глава на церкви в византийском стиле, увенчанная железным сквозным восьмиконечным крестом с короной. В этой, столь малой церкви, было три престола в ряд, и в этом первоначальном виде она оставалась до 1741 г., когда придельные престолы были упразднены.

Храм этот в первобытном своём виде сооружён был Симеоном Бек-Булатовичем¹⁷⁷⁹.

В Смоленской церкви напрестольное евангелие 1627 г.

Кушалинский приход состоит из 2000 душ муж. пола. При нём два причта.

Настоятель, священник А. Кустов, студент, честного и трезвого поведения, усердный проповедник слова Божия.

Не таков его помощник, священник С. Садиков. Вследствие ли вдовства, или по другим причинам, часто предаётся нетрезвости и потому неисправен по своей должности. Пред моим посещением дошёл до такой степени нетрезвости, что впал в умопомешательство и был отвезён в градскую больницу, где вскоре и умер, оставив после себя 8 бесприютных детей. Между тем, до моего прибытия в село Кушалино я не имел официальных сведений от Благочинного ни о нетрезвости священника Садикова, ни о его тяжкой болезни. Такова добросовестность *выборных* Благочинных.

Из Кушалина через сёла Рождественское и Славное, где церковь деревянная, старинная 1698 года, я возвратился, наконец, в 5 часу пополудни в Тверь, крайне утомлённый от продолжительного путешествия и при том в весьма жаркую и душную погоду.

Меня ожидало здесь множество писем с разных сторон.

Из-за границы от 15–27 ч. писал мне Профессор Московского Университета Ф. И. Буслаев:

„Ваше Высокопреосвященство!

Радуюсь, что наш общий друг¹⁷⁸⁰ продолжает давать

–231–

1880 г.

мне счастливый случай писать к Вам из-за границы. Он уведомил меня, что Ваше Преосвященство намеревались отвечать мне на первое моё письмо. Это Ваше желание с благодарностью принимаю я в смысле его исполнения, потому позволяю себе опять писать к Вам.

Из Дрездена через Бамберг, Нюрнберг, Регенсбург и Мюнхен переселились мы в Тирольские Альпы, поместившись в одном замке, расположенном высоко над Инсбруком.

Особенный интерес возбудили во мне Регенсбург и Бамберг¹⁷⁸¹, занимающие такое первенствующее место в

истории Христианской Церкви в Германии с VIII по XII в., а вместе с тем и в истории письменности и искусства.

Ещё со времён Св. Бонифация Регенсбург (Ratisbona) стал епископской столицей. Древний собор, во имя архидиакона Стефана, сохранившийся и доселе в задней ограде собора нового (XIII в.), восходит к первым временам христианского просвещения в Германии, в раннем византийско-романском стиле, с маленькими и узенькими окошечками, расположенными на недостижимой высоте под куполом, так что собор освещался только лампадами и свечами. Теперь он совсем пустой; но в нём остался на память векам один драгоценный останок маститой христианской древности, вполне напоминающий катакомбы времён первомученичества. Это жертвенник в виде древнехристианского саркофага, но так что соединяет в себе и св. трапезу и гробницу св. мучеников. Он из камня; верхняя доска ровная, как стол, а передняя стена его состоит из ряда вырезанных в камне окошечек с проделанными насквозь отверстиями внутрь самой трапезы, где, как в саркофаге, покоились св. мощи. Это заменяло наш антиминс.

С благоговением православного помолились мы с женой пред этой святыней.

Затем много сохранилось специально-немецкой старины в Бенедиктинском монастыре Св. Эммерама, основанном в 652 г. и потом распространённом и украшенном от самого Карла Великого.

—232—

1880 г.

Что касается Бамберга, эта первенствующая столица епископская, уступая Регенсбургу в памятниках ранних времён христианской церкви, на каждом шагу сохраняет следы своего процветания от X и XI вв., т. е. от времени Императора Генриха II († 1024) и супруги его Кунигунды († 1038), причисленной западной церковью к лику святых и доселе чествуемой в Бамберге в качестве заступницы и покровительницы города, так что изваянные изображения её встречаются по улицам на домах, а также на древнем мосту, где у её ног постоянно в виде приношения полагается неувядаемый венок из зелени и цветов.

Могу ли и я не чтить её память, когда именно эта царица заказала написать и украсить 50-ю миниатюрами для одного монастыря тот самый лицевой Апокалипсис, для которого мы с женой и предприняли наше паломничество в Бамберг, и который теперь стал краеугольным камнем моей работы о редакциях славяно-русского лицевого Апокалипсиса!..

Теперь после моих работ над рукописями в разных библиотеках, мы засели высоко над городской и всякой суетой, чтобы отдохнуть и от непрестанных переездов, и от утомительной духоты в городах, чтобы успокоиться телесно и душевно и собраться с духом на новые подвиги.

А где же это возможно лучше, чем на Альпийских высотах, так близко к небесным облакам, которые по ту сторону долины насупротив нашего замка низёхонько спускаются к горам, так что иной раз кажется, будто само небо сходит на середину горы, оставляя на виду её утёсистую вершину, и где земная кора, будто ещё продолжая повиноваться творческой деснице, вызывающей её из небытия, стремится выпрыгнуть гигантскими побегами к небесным высотам? В этой выпренности горных подъёмов, в минуты раздумья, чудится мне величавый образ возвышающей душу человеческой молитвы; за этими облаками, застилающими вершину горы от низменного города, лучше чем во всякой картине рук человеческих – иной раз думается мне духовными очами узреть таинства Синайской и Фаворской горы.

Испрашивая Вашего Архипастырского благословения себе

–233–

1880 г.

и жене, остаюсь глубоко Вас почитающий и искренно преданный”...

Из Ржева от 18 ч. писал мне Товарищ Государственного Контролёра, Тайный Сов. Т.И. Филиппов:

„Как страждущий болезнью глаз, по естественному состраданию к слепым, решаюсь беспокоить Ваше Высокопреосвященство почтительнейшей просьбой о двух Ржевских иереях, лишившихся зрения. Один из них, о. Маркиан, бывший священник Рождественской церкви, будет ходатайствовать пред Вашим Высокопреосвященством о

назначении ему увеличенной пенсии. Поддерживая его просьбу, считаю долгом объяснить, что если бы дело это зависело от Св. Синода, то я мог бы, по моим добрым отношениям к Константину Петровичу¹⁷⁸², надеяться на благополучный его исход, лишь бы Вам было угодно дать ему движение.

Второй слепец – весьма недавний – мой сосед, о. Василий, священник кладбищенской Смоленской церкви. У него катаракт, который, не смотря на его возраст, может быть снят. Для сего ему нужно снарядиться в Москву, с своей стороны я постараюсь собрать что-либо для покрытия расходов на путь и лечение; но всей нужной на это суммы мне, вероятно, не набрать. Нельзя ли что-нибудь отпустить ему из источников, в Вашем распоряжении находящихся? – Об этом моё к Вам моление, а также и о том, чтобы до времени не назначать на его место иного священника; о временном же его замещении забота будет наша. В виду есть один заштатный благоговейный иерей. Более не пишу, щадя глаза, которые успели уже утомиться.

Простите и благословите!”

На письмо это я отвечал от 27-го числа:

„Спешу ответствовать Вашему Превосходительству на Ваше ходатайство о слепцах.

Входить в Св. Синод с представлением об увеличенной пенсии для священника Маркиана Сретенского Епархиальное начальство не имеет законного основания. Иное дело, если бы Св. Синод спросил меня, вследствие, разу-

–234–

1880 г.

меется, просьбы самого о. Маркиана, нет ли препятствий к назначению ему пенсии в увеличенном размере, я дал бы ответ, без сомнения, утвердительный.

Что касается другого слепца, о. Василия, то ему, в случае поступления его в больницу, может быть оказана помощь из епархиальных средств, т. е. внесена будет за его лечение в больницу потребная сумма.

Как жаль, что, при двукратном посещении Ржева, я не имел удовольствия встретить Вас там. Не найдёте ли возможным посетить Тверь? Я душевно был бы рад Вашему посещению.

Возвратившись 24-го числа из вторичного путешествия по епархии, я безвыездно уже буду сидеть дома.

Призывая на Вас и на семейство Ваше Божие благословение, с истинным уважением и преданностью имею честь быть”...

Из Киева от 20-го числа писал мне профессор Духовной академии А. Д. Воронов:

„Примите глубокую благодарность за любезное письмо Ваше от 12 июня. Приятно мне было слышать о Ваших путешествиях по епархии и о добрых впечатлениях, вынесенных из обзора Ниловой пустыни и епархиальных церквей. В Ниловой пустыни мне не привелось быть; но я с ней несколько знаком ещё с детства. Не знаю есть ли этот обычай теперь, но прежние архимандриты этой пустыни имели обычай совершать по временам путешествия к особенно-важным благодетелям пустыни, и путешествия эти они совершали со всей торжественностью, с большой свитой, с хором певчих и пр. Несколько таких приездов я и помню из того времени, когда моя родина, село Грузины Новоторжского уезда, была вотчиной генерала Полторацкого, женатого на Софье Борисовне, урождённой княжне Голицыной, сестре некогда известной Татьяны Борисовны Потемкиной.¹⁷⁸³ Архимандрит обыкновенно гостил у Полторацких два–три дня и непременно служил в Грузинской церкви; бывал и в доме моего отца. Такие приезды в деревенском мире были важными

–235–

1880 г.

событиями, и торжественное соборное Богослужение, прекрасное пение хора и пр. надолго оставляли сильное впечатление.

Неудивительно, если после Полоцкой и Харьковской епархии, Вы с удовольствием останавливали внимание на благолепии и благоустройстве церквей Тверской епархии. Думаю, что и нравственные силы духовенства Тверского значительно выше сравнительно с многими южными и западными епархиями. Достойно сожаления, что деятельность этих сил более и более суживается и их намеренно оттирают

даже от преподавания закона Божия в народных школах – в пользу каких-нибудь даже полуграмотных солдат...

Недавно я прочитал, что брат мой, священник села Грузин, награждён скуфьёй. Видя в этом Ваше милостивое внимание, приношу Вашему Высокопреосвященству усерднейшую признательность. Если бы Вы извинили мне заботу о своих присных, то я позволил бы себе обратиться к Вашему Высокопреосвященству с серьёзной и самой усердной просьбой относительно лучшего устройства благосостояния брата. Недавно я слышал, что, согласно с новым уставом духовных училищ, смотритель Новоторжского духовного училища, священник Новоторжской Благовещенской церкви, Михайловский оставляет свой приход. Ваше Высокопреосвященство оказали бы мне и моему брату великое благодеяние, если бы представили этот приход ему. Осмеливаясь просить Вас об этом, я стеснял Ваше чувство справедливости. Брат мой – из первых студентов, священствует безупречно в продолжении уже 16 слишком лет и по моему, думаю, беспристрастному убеждению, и на городском приходе не был бы ниже своего места. Возможно, что в случае вакансии этого прихода, изъявят желание поступить на него и более послужившие священники; но я надеюсь, что Ваше Высокопреосвященство соизволите принять во внимание и многосемейность моего брата, много лет притом потрудившегося в воспитании и устройстве сирот, оставшихся после его тестя, приход коего он первоначально занял (при Пустынской Кладбищенской церкви в Торжке). Исполнив эту мою усерднейшую просьбу Ваше Высокопреосвященство обязали

–236–

1880 г.

бы меня всегдашней глубокой благодарностью и этой существенной услугой оставили бы навсегда признательную память Вашего управления Тверской епархией.

В нашей академической жизни каникулярное затишье. Преосв. Михаил уехал в Москву и на родину в Нижний-Новгород; о. Инспектор также в отпуске; Василий Феодорович

Певницкий исправляет должность ректора, я – инспектора. По газетным слухам, Обер-Прокурор во второй половине августа предпринимает путешествие для обозрения академий и семинарий; так как в Москве и ближайших к ней поволжских семинариях он уже был, то думаем, что он направится на юг и быть может посетит и нашу академию. Говорят, во время своего пребывания в Москве, Обер-Прокурор высказывался против некоторых сторон семинарского и академического устава (особенно против четвёртого курса в Академии, как совершенно бесполезного, – что вполне справедливо), за строгое богословское образование в духе свято-отеческом, а не в немецко-научном, говорил о предстоящей отмене стеснений для воспитанников семинарий при поступлении в университет и пр. Быть может, увидим некоторые реформы.

В настоящее время Ваше Высокопреосвященство обзрываете остальные, ещё незнакомые Вам, части Тверской епархии. Душевно желаю Вам приятных впечатлений и пользы для здоровья от этого путешествия.

Р. С. Недавно был в Киеве Высокопр. Димитрий¹⁷⁸⁴. Жаловался, говорят, на здоровье и подведомое духовенство¹⁷⁸⁵ и просил будто бы у Высокопр. митрополита¹⁷⁸⁶ нашего – совета об увольнении на покой”.

25-го числа, на другой день по возвращении моём из поездки по епархии, получено было мной два письма: одно из Петербурга, другое из Сергиева Посада.

Из Петербурга писал мне конфиденциально от 17 числа Обер-Прокурор Св. Синода, К.П. Победоносцев:

–237–

1880 г.

„Не могу скрыть от Вас, что прискорбный случай в Отроче монастыре, при посещении Великих Князей и Королевы Греческой, произвёл здесь тяжёлое впечатление, о чём я имею официальное извещение и из III отделения Собств. Е. В. Канцелярии. Осуждают беспорядок монастырского управления, при коем возможно было настоятелю отлучиться в тот день, когда следовало ожидать вероятного посещения Высочайших Особ, находившихся в городе, а иеромонаху – ведомому

пьянице, страдавшему запоем и в хмелю беспокойном, проникнуть в церковь и следовать за посетителями безвозбранно. Настоятелю и грешно и стыдно такое небрежение. Вот какие слышатся речи, и против них возразить нечего. Монастырь Отроч, сколько помню, всегда был не в порядке; замечено было это и при посещении его в 1866 году Великими Князьями Цесаревичем и Владимиром, когда и я при них находился. А место историческое и, конечно, посещается многими.

Примите, Высокопреосвященнейший Владыко, уверение в совершенном уважении и преданности, с коими имею честь быть“...

В ответ на это писал я от 31-го числа:

„Прискорбный случай 3-го июля в Тверском Отроче монастыре, о котором Вы изволите писать, ни для кого, м. б., не был столь прискорбен как для меня, главного начальника епархии. Подробности этого случая конечно известны Вашему Превосходительству из рапорта секретаря Консistorии и из моего донесения Св. Синоду. Посещения Отроча монастыря Высочайшими Особами, без сомнения, надлежало ожидать, и об этом был предупреждён Настоятель; но что бы могла быть допущена, при этом посещении, такая неслыханная дерзость со стороны нетрезвого иеромонаха, этого и вообразить было нельзя.

Но огорчённые этой дерзостью Высочайшие Особы, по своему христианскому великодушию, снисходительнее воззрели на безрассудный поступок иеромонаха, нежели как можно было ожидать. По крайней мере, так могу заключать из милостивого обращения со мной Её Высочества, Великой Княгини Александры Иосифовны, когда я, приглашённый во дворец, имел честь представляться Её Высо-

—238—

1880 г.

честву и прочим Августейшим Особам; причём, конечно, почёл я долгом просить извинения и прощения за встретившийся в Отроче монастыре прискорбный случай. Как бы в вознаграждение за причинённое Её Высочеству и

августейшим Её детям огорчение, она пожелала, чтобы я лично показал Ей свой кафедральный собор, хотя она изволила уже быть там 2-го числа, накануне Отроческого происшествия. Воля Великой Княгини, без сомнения, была исполнена. Но я, с своей стороны, ещё 2-го числа, в самый день прибытия в Тверь Высочайших Особ, предлагал В. Кн. Константину Константиновичу, почтившему меня в этот же день, в 4 ч. пополудни, своим посещением, и высказавшему намерение быть в подгороднем Успенском Желтикове монастыре, сопутствовать Его Высочеству в этот монастырь, но он отклонил моё предложение. Между тем, в тот же день, в 6-м часу вечера, Её Высочество В. Кн. Александра Иосифовна с Королевой Эллинов и В. Кн. Константином Константиновичем, изволили посетить Желтиков монастырь инкогнито, во время вечернего Богослужения, и пробыли в храме около получаса, как донёс мне настоятель монастыря. Если бы я заранее знал о времени посещения Их Высочествами Отроча монастыря, я, без сомнения, поспешил бы туда, для встречи Высоких посетителей, и в таком случае, вероятно, ничего неприятного не, произошло бы там. 4-го ч. вечером, Их Высочества неожиданно также посетили Тверский женский монастырь и удостоили своим посещением кельи Игуменьи, милостиво приняв от неё угощение десертом.

О состоянии монастырей и монашества вообще я желал бы войти в более подробное рассуждение с Вашим Превосходительством, но отлагаю это до другого времени и всего бы лучше до личного с Вашим Превосходительством свидания.“

Из Сергиева Посада от 18-го ч. писал Ректор Московской д. академии, протоиерей С.К. Смирнов:

„Пользуюсь случаем, чтобы приветствовать Вас посланием и испросить прощение за мою косность в корреспонденции.

Учебный год мы кончили благополучно. В Троицын

—239—

1880 г.

день был у нас вместе с Митрополитом¹⁷⁸⁷ новый Обер-Прокурор¹⁷⁸⁸, который на всех нас произвёл самое приятное

впечатление. В академии он пробыл полтора часа; в актовой зале ему представлялись студенты, которых оставалось 50 человек, а в моих кельях все наставники кушали у меня чай – это было в пятом часу вечера. Константин Петрович обещал осенью быть у нас на лекциях, о чём тогда же сказал мне, а недавно и написал, благодаря меня за посланные ему от меня книги. Между прочим он говорил мне и о Тверской Семинарии, будто ревизор нашёл, что один ученик, исключённый три года тому назад, числился в списках до последнего времени.

Что Господь дарует впредь, неизвестно, но теперь наш начальник представляется именно явлением милости Божией к нашей многострадальной церкви. Говорил он между прочим о скудном числе учёного монашества и выражал желание, чтоб это число пополнялось. Из наук академических и семинарских не сочувствует педагогике и, кажется, она будет исключена из числа преподаваемых предметов.

Открытие Братства Преп. Сергия предназначено у нас 26 сентября. Ожидаем из Хозяйственного Управления решения об устройстве купола над Академической церковью, на что изъявил согласие Обер-Прокурор.

Прилагаю при сём мою фигуру“. –

На письмо это я отвечал от 2-го августа:

„Усердно благодарю Вас за братское послание и за доставление Вашей весьма почтенной и благообразной „фигуры“. Да украшается более и более сия почтенная фигура и седидами мудрости, и знаменами Монаршей милости!

О новом Обер-Прокуроре со всех сторон слышатся самые одобрительные отзывы. Дай Бог, чтобы он хотя часть исправил ошибок в поспешных и радикальных реформах своего предшественника. Константина Петровича я знал по Москве, но, к сожалению, не был с ним в близких отношениях. Теперь идёт у меня с ним

–240–

1880 г.

деятельная и официальная и конфиденциальная переписка по делам семинарским. Тверская Семинария, благодаря болезненному состоянию Ректора и его властолюбивому и

самомнительному характеру, приведена, во всех отношениях, в самое расстроенное состояние. К этому ещё присоединилось дело о постройке нового семинарского корпуса и о ремонте старого. По этому делу назначена мной, вследствие требования Обер-Прокурора, особенная Комиссия под председательством протоиерея Владиславлева. Ректору после сего едва ли усидеть на своём месте.

Нынешним летом совершил я двукратное путешествие по епархии и посетил почти все уездные города, за исключением Весьегонска, до которого впрочем немногие и из моих предшественников достигали; в такой он глуши! Много вынес я из обозрения своей епархии отрадных впечатлений, но немало встречал и прискорбного, что впрочем неизбежно в такой обширной епархии, какова Тверская. В Калязине видел и даже принимал к участию в Божественной трапезе пресловутого Белюстина. Вследствие раскаяния, разумеется, неискренного, он прощён и разрешён Св. Синодом; но исправления ожидать от него конечно нельзя; так он закоренел в своём превратном умственно-нравственном направлении. Он всем и каждому твердит одно: несмы якоже прочий человецы... В Калязинском обществе, и духовном, и светском, он стоит как древний Измаил, коего руке на всех и руке всех на него. Он всех презирает, и от него все отвращаются, как от опасного человека.

Прочитал я ваш устав предполагаемого к открытию Братства и порадовался, что между средствами оного не упоминается в § 9 ни о спектаклях, ни о маскарадах и т. п. увеселениях, что обыкновенно встречаешь в уставах современных благотворительных обществ и братств. Когда прикажете мне присылать свою лепту для Вашего Братства; теперь, или уже после 26 сентября?..“

26-го ч. был у меня, мимоездом из СПб., преподаватель Казанской дух. семинарии, но уроженец Тверский, Александр Феод. Гусев¹⁷⁸⁹, магистр Петербургской дух.

**Отчёт Братства Преподобного Сергия для
вспомоществования нуждающимся студентам и
бывшим воспитанникам Московской Духовной
Академии за 1903 г. // Богословский вестник 1904. Т.
3. № 9. С. 1–50 (5-я пагин.)**

–1–

В 1903 году Братство Преподобного Сергия, кроме покровителя и пожизненного члена Братства, Высокопреосвященнейшего Владимира, Митрополита Московского и Коломенского, имело в своём составе 396 лиц, из коих 12 были почётными членами, 91 пожизненными, 290 действительными и 3 членами соребнователями.

В число пожизненных членов в отчётном году вступили: Преосвященный Епископ Нафанаил, Управляющий Московским Спасо-Андрониевым монастырём; Преосвященный Евлогий, Епископ Люблинский; Архимандрит Евгений (Мерцалов), Ректор Тверской Духовной Семинарии; заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии, – Иерофей Алексеевич Татарский; Статский Советник Сергей Николаевич Богородский и преподаватель Рязанской Духовной Семинарии Александр Николаевич Сабчаков.

С другой стороны, Братство в отчётном году потерпело тяжёлую утрату, в лице почётного члена своего, заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии, Дмитрия Феодоровича Голубинского, с 22-го декабря 1891 года по 2 мая отчётного года занимавшего должность Председателя Совета Братства, и всегда принимавшего самое близкое и деятельное и в высшей степени

–2–

многополезное участие в делах Братства. Кроме сего Братство со скорбью должно занести в список скончавшихся, на сколько известно Совету Братства, действительных членов Братства: Преподавателя Московской Духовной Семинарии Сергия Дмитриевича Рождественского, Московского купца Тихона Ивановича Павлова, священника Московского

Даниловского кладбища о. Александра Васильевича Модестова, – Николаевской, в Кузнецкой, церкви священника о. Евлампия Васильевича Кременского и Московского купца Михаила Ильича Колчина.

Почившие члены Братства, по обычаю лет предшествовавших, внесены в Братский синодик для поминовения в академической церкви.

На основании § 16-го Устава Братства в общем годичном собрании членов 2 мая произведены были выборы на должности Председателя Совета Братства, Члена Совета, Казначая Братства и членов Ревизионной Комиссии, причём оказались избранными: Председателем – заслуженный ординарный профессор Академии Пётр Иванович Цветков, Членом Совета – экстраординарный профессор Академии Иван Васильевич Попов, казначеем – экстраординарный профессор Академии Иван Дмитриевич Андреев и членами Ревизионной Комиссии: заслуженный ординарный профессор Академии Василий Александрович Соколов, заслуженный профессор Академии Пётр Иванович Казанский и протоиерей Христорождественской церкви Сергиевского Посада о. Михаил Петрович Багрецов.

За отъездом за границу казначая Братства профессора И. Д. Андреева должность его в течение летних месяцев исполнял профессор И. В. Попов, которому Совет Братства долгом считает выразить свою искреннюю и глубокую благодарность.

Комиссия, ревизовавшая приходо-расходные книги Братства с относящимися к ним документами за 1902 год, представила в общее майское Собрание отчётного года свой доклад, в котором донесла Собранию следующее:

- 1) Приходо-расходные книги Братства найдены в полном порядке и исправности; все листы, шнуры и печати в целости, –
- 2) Записи прихода и расхода ведены чисто; поправки в
–3–

тексте или цифрах, весьма впрочем немногие, засвидетельствованы надлежащими оговорками; страничные итоги и транспорты показаны правильно и система записей доведена до возможно большей простоты и ясности, –

3) Расходование сумм производилось в полном соответствии с состоявшимися на этот счёт постановлениями Совета Братства и с требованиями его устава, –

4) На все произведённые Братством расходы имеются надлежащие расписки и оправдательные документы, –

5) По произведённой 30 апреля поверке принадлежащих Братству сохранных расписок Государственного Банка, процентных бумаг и наличных денег и по соображении прихода и расхода сумм за отчётное время по день поверки оказалось, что в кассе Братства имеется та самая сумма, которая и быть должна.

В течение отчётного года Совет Братства имел 5 заседаний: четыре очередных и одно общее – годовое.

Предметом занятий в этих заседаниях служили: рассмотрение отчётов казначея Братства о положении и движении Братских сумм; обсуждение прошений студентов Академии о вспомоществовании; обсуждение и принятие мер к увеличению денежных средств Братства и исполнение других обязанностей, налагаемых на Совет Уставом Братства.

В заботе о способах к увеличению денежных средств Совет Братства обращался к мере давно испытанной и всегда приносившей благие последствия, именно: к рассылке подписных листов о.о. настоятелям Московских церквей и начальствующим в средних и низших духовно-учебных заведениях, как и епархиальных женских училищах. Наибольшее количество пожертвований, как и прежде, поступило через о.о. благочинных и настоятелей г. Москвы, которым Совет Братства приносит глубокую благодарность за тёплое и деятельное участие в благотворительной деятельности Братства.

Все суммы Братства к началу отчётного года состояли: а) из 67,100 рублей процентными бумагами и 5,231 руб. 57 копеек наличными деньгами.

В течение 1903 года количество пожертвований исчислялось в 6,944 рубля 4 копейки. Сумма эта образовалась

—4—

от взносов пожизненных и действительных членов, единовременных пожертвований от разных лиц и учреждений и от продажи сочинений В.Д. Кудрявцева и других, пожертвованных в пользу Братства, изданий.

Капитал на учреждение стипендии имени XXXVII курса Московской Духовной Академии, составившийся из сумм, полученных в разное время от Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Сергия, Архиепископа Ярославского и Ростовского, достиг 1100 рублей, а с процентами 1158 рублей 3 копеек.

Кроме сего, в отчётном году, со дня кончины бывшего Председателя Совета Братства, заслуженного ординарного профессора Академии, Д.Ф. Голубинского, на учреждение при Академии стипендии его имени и устройство памятника на его могиле, от разных лиц поступили пожертвования, сумма которых ко дню составления настоящего отчёта равнялась 449 руб. 50 коп.

В отчётном году, по примеру лет предшествующих и в исполнение требований Устава, Братство главным образом помогало недостаточным своекоштным студентам Академии и более всего уплатой денег за их содержание в академических зданиях. Кроме того, значительные суммы были выданы больным студентам, как своекоштным, так и казённокоштным и стипендиатам на лечение, равно только что окончившим курс, преимущественно своекоштным, на проезд до места родины или на содержание до приискания места, на основании постановления общего Собрания 10 мая 1887 года.

Таким образом в течение 1903 года Братством израсходовано: на уплату за содержание 4 студентов IV курса, 7 студентов III курса, 5 студентов II курса и 11 студентов I курса со взносом за каждого из них суммы пособия в размерах от 5 до 110 рублей в полугодие (безвозвратно и заимообразно) – 2.433 р. 50 к., на руки выдано пособий 200 рублей, больным на лечение (безвозвратно и заимообразно) – 978 рублей и окончившим курс воспитанникам Академии выдано в виде единовременных пособий 500 рублей. Всего же израсходовано на студентов и воспитанников Академии 4.111 р. 50 к. На

типографские, канцелярские, почтовые и другие потребности – 484 р. 1 коп., из ко-

–5–

их 22 р. 46 коп. уплачено за напечатание 300 экземпляров Отчёта Братства за 1902 год и 127 руб. 78 коп. за напечатание шестым изданием 1500 экземпляров „Введения в философию“ В. Д. Кудрявцева. Кроме того, в отчётном году Братством выдано пособие исправляющему должность доцента Академии С. И. Смирнову 300 рублей – и записана на расход сумма, оставшаяся на руках у бывшего Председателя Совета Братства, профессора Академии, Д. Ф. Голубинского, в количестве 100 рублей.

Совет Братства долгом считает выразить глубокую благодарность Редакции Богословского Вестника за бесплатное напечатание: отчёта Братства за 1902-ой год и объявления о положении капитала, образуемого Братством на учреждение стипендии имени XXXVII курса Московской Духовной Академии.

Всего в 1903 году поступило на приход:

1)	Взносы пожизненных и действительных членов	3359 р.
	и единовременные пожертвования	42 к.
2)	От продажи пожертвованных в пользу Братства изданий	274 р. 65 к.
3)	По купонам от процентных бумаг	3024 р. 97 к.
4)	Возвращённые долги	285 р. – к.
5)	Остаток от 1902 года:	
	а) процентными бумагами	67100 р. – к.
	б) наличными деньгами	5231 р. 57 к.
Итого:	¹⁷⁹⁰ а) процентными бумагами	67100 р. – к
	б) наличными деньгами	12175 р. – к
А всего:		79275 р. 61 к.

Израсходовано:

- 1) За содержание студентов внесено в экономию Академии 2433 р. 50 к.
- 2) Выдано пособия больным студентам 978 р. – к.
- 3) Выдано студентам в качестве мелких пособий 200 р. – к.

–6–

- 4) Окончившим курс воспитанникам выдано 500 р. – к.
На канцелярские, почтовые и другие расходы (как-то: хранение процентных, принадлежащих Братству, бумаг в Московской Конторе Государственного Банка, печатание отчёта, объявлений и пожертвованных в пользу Братства изданий)
- 5) 484 р. 1 к.
- 6) Выдано пособие исправляющему должность доцента Академии С. И. Смирнову 300 р. – к.
- 7) Записана на расход сумма, оставшаяся на руках у бывшего Председателя Совета Братства, профессора Академии, Д. Ф. Голубинского 100 р. – к.

4995

Итого: наличными р. 51 к.

Осталось

к 1904-а) процентными бумагами
му году:

67100

р. – к.

7180

б) наличными деньгами

р. 10

к.

74280

А всего:

р. 10

к.

В запасном капитале к 1904 году состоит 66648 р. 22 коп., из коих 62600 рублей процентными бумагами и 4048 рублей 22 копейки наличными; в расходном же капитале состоит 7631 р. 88 копеек, из них 4500 рублей процентными бумагами и 3131 руб. 88 коп. наличными деньгами.

Отчёт по Кассе Московской Сергиево-Братской Комиссии

Всего в 1903 году поступило на приход:

А. Наличными:

1)От Совета Братства	515 р. 75 к.
2)По купонам от разных принадлежащих Комиссии процентных бумаг и —7- остаток от замены одной, вышедшей в тираж, бумаги другой подобной же	486 р. 48 к.
3)По подписным листам	750 р. 25 к.

Б. Процентными бумагами:

- Взамен вышедшей в тираж одной 4% облигации
Московской Казанской ж. д. за № 160. 815 в 1000 рублей
- | | |
|---|-----------------|
| 1) куплена такая же облигация за № 813 (с июльским купоном) | 1000 р. —
к. |
|---|-----------------|
- Куплен вновь один закладной 43½ % лист Бессарабско-1000
- | | |
|--|----|
| 2)Таврического земельного Банка в 1000 рублей за №р. —
49.973 (с январским купоном) | к. |
|--|----|

Остаток от 1902 года:

а) процентными бумагами	404 р. 27 к.
б) наличными деньгами	24300 р. — к. 2156 р. 75 к.

Итого: а) процентными бумагами 25300¹⁷⁹¹ р. — к.
А всего б) наличными деньгами 27456 р. 75 к.

Израсходовано:

А. Наличными:

На выдачу постоянных пособий шестнадцати лицам обоего пола из семейств бывших воспитанников Академии (О. П. Салмановой, Е. З. Плаксиной, М. В. Хвалебновой, М. Соколовой, В. С. Крастелевой, К. И. Труневой, А. К.892 а.Берсеневой, Л. Побединской, О. Воскресенской,р. священнику С. С. Виноградову, Н. И. Саганову, С. А.— к. Снеткову, вдове Исикамэ (родом японца), М. К. Леонардовой, А. А. Лавровой, М. Н. Любимовой, в размерах от 36 до 60 рублей в год

—8—

б. На выдачу единовременных пособий: Преподавателю 175
 Суздальского духовного училища Евгению Воскресенскому, р.
 вдове преподавателя Арзамасского духовного училища – к.
 Елизавете Нарциссовой с тремя детьми, Преподавателю
 Симбирской духовной семинарии Ивану Добролюбову –
 (по пятидесяти рублей) – и вдове Московского священника
 Надежде Сабуровой (двадцать пять рублей).

На выдачу заимообразного пособия вдове помощника 100
 в. смотрителя Рославльского духовного училища Екатерине
 Павловой. – к.

1) На уплату конторе Юнкера за один 4½ % закладной 936
 г. лист Бессарабско-Таврического Земельного Банка в тысячу р.
 рублей за № 49973-м с январским купоном – 4 р. 92 к. 17

2) На уплату в Контору Государственного Банка зар. 10
 хранение процентных бумаг. 84
 к.

Б. Процентными бумагами:

Вышла в тираж одна 4% облигация 1000
 Московско-Казанской ж. д. за № 160815 в р. – к.

Итого: наличными р. 2114

и к. 1000
 процентными р. – к.
 бумагами

А всего 3114
 р. 1 к.

Осталось к 1904 году:

наличными деньгами 42 р. 74 к.

процентными бумагами, находящимися на 25300 р. –
 хранении в Конторе Гос. Банка к.

А 25342 р.
 всего 74 к. 1792

–9–

Список Членов Братства Преподобного Сергия за 1903 год
 В пользу – В пользу

	студентов академии (руб. коп.).	бывших воспитанников (руб. коп.).	
Покровитель и пожизненный член в пользу Братства			
Высокопреосвященнейший Владимир, Митрополит Московский и Коломейский, пожертвовал	300	—	—
<i>I. Почётные члены.</i>			
Иоанникий, Епископ Архангельский, сделавший пожизненный членский взнос 100 р. и пожертвование на стипендию имени Е. В. Амфитеатрова 1700 р., итого	1800	—	—
Евдоким, Епископ Волоколамский, Ректор Московской Духовной Академии	100	—	—
Настоятель Андреевского Кронштадтского Собора, протоиерей Иоанн Ильич Сергиев	1.900	—150	—
Настоятель Московского Верхоспасского придворного собора, протоиерей Николай Васильевич Благоразумов	—	—	—
Тихон, Архимандрит, Настоятель Московского Данилова монастыря	2000	—	—
Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной-Академии Павел Иванович Горский-Платонов	100	—	—
Профессор той же Академии Пётр Иванович Цветков	—	—	—
Профессор той же Академии Григорий Александрович Воскресенский	—	—	—
Базанова, Юлия Ивановна	—	—5100	—
Кельх, Варвара Петровна (урождённая Базанова)	—	—3100	—
Орлов-Давыдов, Сергей Владимирович, граф, ежегодно отпускающий на содержание одного студента 220 руб. и	100	—300	—
Быстрицкий, Василий Андреевич, священник Московский	100	—100	—

—10—

II. Пожизненные члены.

а) Высокопреосвященные:

Антоний, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский	100—	—
Агафангел, Архиепископ Рижский и Митавский	50	—50—
Анастасий, Архиепископ Воронежский и Задонский	100—	—
Гурий, Архиепископ Новгородский и Старорусский	100—	—
Димитрий, Архиепископ Тверской и Кашинский	100—	—
Высокопреосвященный Архиепископ Иоанафан	800—	—
Никандр, Архиепископ Литовский и Виленский	100—	—
Сергий, Архиепископ Владимирский и Суздальский	100—	—
Сергий, Архиепископ Ярославский и Ростовский	100—	—

б) Преосвященные:

Агафодор, Епископ Ставропольский и Екатеринодарский	и 100—	—
Антоний, Епископ Волынский и Житомирский	100—	—
Арсений, Епископ Псковский и Порховский	100—	—
Виссарион, Епископ Костромской и Галичский	700—100—	—
Евлогий, Епископ Люблинский	100—	—
Иаков, Епископ Кишиневский и Хотинский	100—	—
Иоанн, Епископ, Управляющий Московским Симоновым монастырём	100—	—
Лаврентий, Епископ Тульский и Белевский	100—	—
Мисаил, Епископ, бывший Могилевский и Мстиславский	и 100—	—
Нафанаил, Епископ, Управляющий Мо- —11— сковским Спасо-Андрониевым монастырём	50 —50	—
Нестор, Епископ, бывший Смоленский	100—	—
Никанор, Епископ Якутский и Вилуйский	100—	—
Николай, Епископ Таврический и Симферопольский	300—	—
Сергий, Епископ Ямбургский, Ректор С.-П.-Б. Дух. Академии	300—	—
Тихон, Епископ Пензенский и Саранский	100—	—
Трифон, Епископ Дмитровский	300—	—
Алипий, архимандрит	100—	—
Андреев, Василий Алексеевич, потомственный почётный гражданин	100—	—

Андроник, архимандрит	150—	—
Астрова, Юлия Михайловна, вдова доктора	100—	—
Березкин, Иоанн Яковл., прот. Моск.	100—	—
Богородский, Сергей Николаевич, Статский Советник	100—	—
Бухарев, Иоан. Ник., протоиерей Московский	100—	—
Быстрицкая, Анастасия Александровна, жена Московского священника	100—100—	—
Владимирский, Павел Сергеевич, Действит. Статский Советник	—	—100—
Воздвиженский, Димитрий Михайлович, священник Московский	—	—100—
Воронец, Евстафий Николаевич потомственный дворянин	100—	—
Глаголев, Сергей Сергеевич, э.-ордин. профессор Московск. Духовной Академии	100—	—
Голубинский, Евгений Евсигн., заслужен. проф. Моск. Дух. Академии и ординарный Академик Императорской Академии Наук	100—	—
Грузов, Сергей Федорович	100—	—
—12—		
Дружнин, Николай Николаевич, Московский купец	500—	—
Евгений (Мерцалов) Архим., ректор Тверской духовной семинарии	100—	—
Знаменский, Пётр Васильевич, профессор Казанской Духовной Академии	200—	—
Исаев, Иван Петрович, секретарь Университета св. Владимира	100—	—
Кабанов, Димитрий Иванович, Московский купец	100—100—	—
Карякин, Михаил Иванович, Московский купец	100—	—
Клириков, Ал-др Васильевич, священник Московский	100—	—
Копьев, Ник. Ал-дрович, протоиерей Московский	100—	—
Кротков, Феофилакт Иванович, протоиерей Московский	100—	—
Лебедев, Ал-ей Петрович, профессор Московского Университета	100—	—
Лебедев, Димитрий Александрович, преподаватель Единецкого Дух. Училища	100—	—

Лепешкина, Агриппина Ник., вдова Статского Советника	100—	—
Мальцев, Алексей Петрович, протоиерей, настоятель посольской, в Берлине, церкви	100—	—
Машкина, Екатерина Михайловна, вдова Коллежского Советника	500—	—
Металлов, Василий Михайлович, священник Московский	100—	—
Модестов, Михаил Васильевич, Московский протоиерей	100—100—	—
Монина, Анна Александровна, вдова потомственного почётного гражданина	270—	—
Морковин, Иоанн Мих-ич, священник, инсп. классов Ржевского Епарх. Училища	100—	—
—13—		
Мошкин, Афанасий Андреевич, Московский купец	100—	—
Некрасова, Александра Николаевна, вдова Моск. протоиерея	100—	—
Нечаев, Димитрий Степанович, Коллежский Ассессор	100—	—
Никольская, Екатерина Гавриловна, вдова протоиерея г. Симбирска	200—200—	—
Орлов, Николай Алексеевич, священник Московский	100—	—
Орлов, Сергей Николаевич, священник Московский	100—	—
Павлов, Иван Иванович, преподаватель Архангельского Епарх. женск. училища	100—	—
Пашкевич, Михаил Павлович, инспектор Тверск. дух. сем.	100—	—
Растеряева, Варвара Гавриловна, жена Московского купца	100—	—
Ржаницын, Алексей Руфович, Статский Советник	600—	—
Репин, Иоанн Иоакимович, потомственный почётный гражданин	—	—100—
Сабчаков, Александр Николаевич преподаватель Рязанской духовной семинарии	100—	—
Сахаров, Пётр Николаевич, протоиерей Московский	100—	—
Световидов, Сергей Николаевич, преподаватель Московской Духовной Семинарии	200—	—

Смирнов, Иоанн Алексеевич, протоиерей Московский	100	—	—
Смирнов, Пётр Алексеевич, протоиерей, Председ. Учебного Комитета при Св. Синоде	100	—	—
Смирнов, Пётр Алексеевич, протоиерей Московский	100	—	—
Соловьев, Павел Антонович, священник Московской епархии	100	—	—

—14—

Субботин, Николай Иванович, заслуженный орд. профессор Моск. Дух. Академии	100	—	—
Сыров, Григорий Алексеевич, Московский купец	100	—	—
Татарский, Иерофей Алексеевич, заслуженный профессор М. Д. Академии	100	—	—
Толстая, Надежда Викторовна, графиня	1000	—	—
Троицкий, Алексей Иванович, смотритель Единецкого духовного училища	100	—	—
Туркестанова, Варвара Александровна, княгиня	200	—	—
Федюкин, Николай Михайлович, почётный гражданин	300	—	—
Фортинский, Николай Яковлевич, протоиерей Московский	100	—	—
Холмогоров, Димитрий Космич, священник Московский	100	—	—
Хлудов, Василий Алексеевич, потомственный почётный гражданин	300	—	—
Чанцев, Иоанн Иоаннович, священник Московский	100	—	—
Шахов, Василий Васильевич, священ. г. Одессы	100	—	—
Щеклеева, Пелагея Косминична, вдова Московского купца	220	—	—
Эггёрс, Николай Борисович, Московский купец	100	—	—
Якубов, Николай Евграфович, кафедральный протоиерей г. Вологды	100	—	—

III. Действительные члены.

Абрамова, Софья Абрамовна	5	—	—
Александренко, Пелагея Сергеевна, жена Моск. купца	—	—5	—
Александренко, Ив. Афан., Моск. купец	5	—	—
Амвросий, иером., Инсп. Благов. д. сем.	10—5	—	—
Анастасий, архим., Ректор Моск. дух. сем.	10—10	—	—
Андреев, Викентий Петр., свящ., инспект. Оренбургск. Епарх. женск. училища	5	—	—

–15–

Андреев, Иван. Дим., профессор Московской Дух. Акад.	5	—
Антушев, Ник. Петрович, священ. Московский	3	–3–
Арбеков, Иоанн Дим., прот. Московский	—	–5–
Аристарх, Архим., Настоят. Московского Покровского монастыря	25	—
Архангельский, Иоан. Иоан., свящ. Моск.	5	—
Афанасьев, Егор Афанасьевич, Моск. цеховой	5	—
Баженов	3	–3–
Барбарин, Василий Филипп., священник Московский	5	—
Берг, Ольга Леопольдовна, дворянка	20	—
Березкин, Иоанн Яковлевич, протоиерей Москов.	—	–5–
Бландовы В. и Н. братья, торгово-промышленное товарищество	3	–3–
Боборыко, Иосиф Владим., препод. Елизаветград. дух. учил.	5	—
Боголюбский, Никол. Иванович, протоиерей Москов.	5	—
Богоявленский, Григ. Конст., препод. Ростовского училища	5	—
Богоявленский, Конст. Иоанн., прот. Московский	3	–3–
Борис, иером., Инсп. Курской духовной семинарии	3	–2–
Боткин, Пётр Петр., Коммерции Совет.	10	—
Быков, Василий Николаевич	—	–5–
Беликов, Василий Евламп., прот. Московский	5	—
Белкин, Ив. Ильич, Моск. куп.	3	–3–
Белявский, Стефан Лукич, пом. смотрителя Лубенского дух. учил.	5	—
Беляев, Александр Дим., проф. Моск. Дух. Акад.	3	–2–
Батурин, Ал-др Иванович	5	–5–
Васильев, Никита Вас., пот. поч. гражд.	5	—
Васильев, Феодор Никитич	—	–5–

–16–

Вербицкая, Софья Хрисанфовна, жена Члена Одесск. окр. Суда	—	— 5–
Вешнякова, Марья Васильевна	—	— 5–
Введенский, Ал-ей Ив., проф. М. Д. Акад.	2	50250
Викторсон, Анна Димитриевна	5	— 5–

Виндряевский, Пётр Ал-дров., Свящ. г. Тамбова	5	—	5—
Виноградов, Генн. Феод., свящ. Моск.	5	—	—
Виноградов, Ник. Ал-др., управл. Витебск. казён. палатой	—	—	5—
Виноградов, Николай Ив., маг. богосл.	5	—	—
Виноградов, Ник. Серг., свящ. Моск.	5	—	—
Вишняков, Васил. Павл., свящ.	—	—	5—
Воздвиженский, Мих. Мих., прот., законо-уч. 2 Моск. кадет. корпуса	5	—	5—
Воздвиженский, Пётр Дим., свящ. Моск.	5	—	—
Волков, Иван Григ., староста Василие-Кесарийской Моск. церкви	5	—	—
Воронцов, Влад. Вас., свящ. Моск.	—	—	5—
Воронцов, Евгений Ал-др., доц. М. Д. А.	5	—	—
Воропанова, Елизавета Мих., дворянка	5	—	—
Востряков, Дим. Родион., потом. почётн. гражданин	10	—	—
Всехсвятский, Ник. Дим., секретарь М. Д. А.	2	—	3—
Высоцкий, Никол. Гавр., пом. инспектора М. Д. А.	3	—	2—
Второва К.	3	—	3—
Гаврилова, Варвара Николаевна	5	—	5—
Геликопский, Митр. Яковл., прот. Моск.	5	—	—
Глаголев, Иос. Ив., учит. Липецк. ц. уч.	—	—	5—
Годнев, Генн. Вас., протоиер., ректор Нижегород. дух. семин.	5	—	—
Голубцов, Ал-др Петр., проф. М. Д. А.	2	—	3—
Городенский, Мих. Гавр., свящ. Моск.	5	—	2—
Городенский, Ник. Гавр., доцент М. Д. А.	2	—	3—
Горбова, София Николаевна	5	—	—
Горшанов, Викентий Ив., потом. почётн. гражд.	5	—	—
Грановский, Афанасий Андреевич	5	—	—
Греченинов, Александр Тихонович	—	—	6—
—17—			
Грачева, Елиз. Матв., вдова Инженер-механика	—	—	13—
Григорий, Епископ, Управляющий Московским Донским монастырём	—	—	10—
Грингмут, Владимир Андреев., Действ. Ст. Советн.	5	—	— —
Громогласов, Илья Мих., доцент Моск. Дух. Академии	5	—	— —

Громковский, Иав. Конд., священник, учитель—	5	—	—	—
Липецкого дух. училища				
Гюбнер, Т-ство	5	—	—	—
Дедюхина, Глафира Иосифовна	5	—	5	—
Димитрий, архимандрит, Настоятель Сретенского	2	—	3	—
Московского монастыря				
Дионисий, архим., Ректор Благовещ. дух. семин.	10	—	—	—
Дмитревский, Ник. Владим., пом. смотр. Липецкого	5	—	—	—
дух. училища				
Доброгаев, Мих. Адриан., Смотр. Черниг. Дух. уч.	5	—	—	—
Добролюбов, Ал-др Феод., свящ. Моск.	—	—	5	—
Добронравов, Ник. Павл., свящ. Моск.	—	—	5	—
Драгомирецкий, Вл. Стеф., старший цензор Варшав.	—	—	5	—
Ценз. Ком.				
Дружинин, А. Н., пот. почёт. граждан.	5	—	—	—
Дядьков, Мих., Смотрит. Новочеркасск. дух. училища	6	—	—	—
Евгений (Зернов), иеромонах, преподав. Черниговск.	5	—	—	—
дух. семинарии				
Елеонский, Никол. Александр., прот. проф. Моск.	5	—	5	—
Университета				
Еремеева, Александра Ивановна	3	—	2	—
Еремеев, Александр Петрович	3	—	2	—
Забавин, Бор. Ив., Моск. свящ.	2	502	50	
Заозерский, Ник. Ал-др., проф. М. Д. А.	3	—	2	—
Зеведеев, Ал-др Яков., Инсп. Оренбург. дух. семин.	5	—	—	—
Зезевитова	3	—	2	—
Зимин, Николай Гавриилович	3	—	3	—
Зыков, Павел Герасимович	5	—	—	—
—18—				
Ивановский, Никол. Александр., священ. Московск.	5	—	—	
Иванцов, Ник. Мих., прот., Сакелларий придворн.	250	250		
Москов. Благовещенского собора				
Извеков, Пав. Григ., прот., Наст. При-дворн. Москов.	250	250		
Архангельского собора.				
Иринарх, иером., эконоом М. Д. А.	250	250		
Иосиф, архим., инспектор М. Д. А.	3	—	2	—
Кавганкин, Симеон Афанасьев., свящ. Москов.	250	250		

Казаков Л. П.	3— 3—
Казанский, Пётр Ив., бывш. проф. М. Д. Академии	2— 3—
Калашников, Пётр Мих., пот. поч. гр.	5— —
Калужский, Неофит Васильевич	250250
Каменский, Вас. Иванович	5— 5—
Каптерев, Николай Феод., проф. М. Д. А.	5— —
Капцова, Анна Михайловна, вдова потомственного поч. гражданина	5— —
Карпова, А. Т., вдова Действ. Ст. Совет.	250250
Касимов, Ал-др Дим., Моск. свящ.	5— —
Кедров, Виктор Иванов., свящ. Моск.	5— —
Керенский, Алексей С., учит. Краснослоб. дух. училища	5— —
Кириллов, Ал-др Вас., городск. голова г. Благовещенска	5— —
Киятский, Мих. Яковл., кандид. М. Д. А.	5— —
Климент, архимандрит, Настоятель Новоспасского Московского монастыря	— 5—
Ключарев, Иоанн Петр., свящ. Моск.	5— —
Ключевский, Вас. Осип., проф. М. Д. А.	5— —
Князев, Ник. Як., свящ., Смотрит. Ефремовск. дух. учил.	5— —
Коновалов, Дм. Гр., доцент М. Д. А.	3— 2—
Колосов, Ник. Ал-др., свящ. Моск.	2— 3—
Косминков, Серг. Павл., свящ. Смотр. Холмск. д. учил.	5— —
Коссин, Гавр. Яков., Моск. свящ.	— 5—
Костылев, И. М.	3— 3—
—19—	
Красновский, Витал. Аникит., Моск. свящ.	— — 5—
Красновский, Ник. Аникит., свящ. Моск.	5 — —
Крестианполь, Никанор Игнатьев., свящ. г. Каменца-Подольска	2 50250
Коротков, Сергей Николаевич	— — 5—
Крашенинников, Сергей Семенович	5 — —
Крестовникова, Екатерина Иванов., вдова Мануф. Советника	5 — —
Кривошеин А.	5 — —
Королев, Иван Иванович	5 — —
Крылов, Сер. Васил., пом. биб. М. Д. А.	3 — 2—
Крылов, Ник. Еф.	5 — —

Кукин, Константин Кириллович, пот. почётн. гражд.	5	—	—
Кунин, Алексей Алексеевич	10	—	—
Кутецов, Ив. Павлов., пот. поч. гражд.	—	—	5—
Лабзов, Иосиф Глебович	—	—	5—
Лавров, Дмитр. Васильев., Смотр. Починк. дух. учил.	2	50250	
Лебедев, Ал-ий Ал-др., свящ. Моск.	5	—	—
Лебедев	5	—	—
Лебедев, Вас. Ив., Инспек. Олонецк. д. семинарии	5	—	—
Лебедев, Ник. Констант., свящ. Моск.	3	—	3—
Липеровский, Николай Димитриев., свящ. Московск.	5	—	—
Логинов, Андрей Семен., Моск. купец.	—	—	5—
Ливанский, Илия Васил., прот. г. Орла	5	—	—
Лучинин, Вас. Петр., лектор М. Д. А.	5	—	—
Любимов, Николай Александров., свящ. Моск.	—	—	5—
Ленивов, Николай Андреевич	5	—	—
Лямин, Сергей Ив., пот. поч. гражд.	—	—	5—
Мазурин, Конст. Митрофанович, пот. почётн. гражд.	5	—	—
Малиновский, Н. II., прот., ректор Подольской семинарии дух.	2	50250	
Малютина, II. с-вей Т-во	50	—	—
Марков, Вас. Мих., свящ. Моск.	5	—	—
Марков, Конст. Мих., свящ. Моск.	—	—	5—
—20—			
Марков, П. М., свящ. Московск.	3	—	2 —
Марков, Сергей Мих., свящ. Моск.	—	—	5 —
Масленников, Н. Ф.	—	—	5 —
Модестов, Ник. Ал-дров., свящ. Моск.	2	502	50
Модестов, Серг. Серг., прот. Моск.	5	—	— —
Молчанов, Ал-др Илар., свящ. Моск.	5	—	— —
Молчанов, Димитрий Тимофеевич	5	—	— —
Московское Городское Кредитное Общество	—	—	10—
Муретов, Митроф. Дим., проф. М. Д. А.	2	502	50
Мышцын, Вас. Никанор., проф. М. Д. А.	2	502	50
Мячин, Ник. Иоанн., свящ. Моск.	5	—	— —
Найденов, Пав. Степ., Моск. куп.	5	—	5 —
Невский, Мих. Георг., прот. г. Москвы	3	—	3 —
Недумов, Ник. Семен., свящ. Моск.	2	502	50

Некрасов, Дим. Петр., прот. Моск.	3	—	3	—
Низовцев, Пав. Ив., учитель Томск. д. училища	5	—	—	—
Никитин, Ив. Сем., СПб. купец.	10	—	—	—
Никольский, Ал-др Вас., прот. Моск.	5	—	—	—
Орлов, Григорий Андр., свящ. Моск.	5	—	—	—
Орлов, Ник. Дим., священ., законоучит. Холмск. Мариинск. епарх. учил.	5	—	—	—
Орлов, Пётр Кирилл., свящ. Моск.	9	502	50	
Островский, Дм. Вас., свящ, Олонецкий епархиальн. миссионер	5	—	—	—
Остроумова, Мария Александровна, вдова Действ. Стат. Сов.	12	12	11	—
Остроухов, Илья Семен., пот. поч. гр.	5	—	—	—
Остроглазов, Константин Трофимов., прот. Москов.	3	—	3	—
Павлов, Ив. Ив., Смотр. Витебск. дух. училища	10	—	—	—
Павлова, Анна Ивановна, вдова Моск. купца	—	—	5	—
Палладий, Епископ Вольский	5	—	—	—
Паройков, Александр Павлов., свящ. Московск.	5	—	—	—
Парусников, Ал-ий Серг., свящ. Моск.	2	—	3	—
Петров, Иван Петрович, Моск. куп.	6	—	6	—
—21—				
Петропавловский, Иоанн Димитриевич, протоиерей Московский	—	5	—	
Поляков, Ал-др. Яковлев., потом. поч. гражд.	—	5	—	
Полотебнов, Андрей Григорьевич, прот. Моск.	—	5	—	
Поманский Н. С.	5	—	—	
Пономарев, Ив. Антон., Ком. Сов.	5	—	3	—
Попов, Ив. Вас., проф. М. Д. А.	3	—	2	—
Попов, Конст. Мих., библиотекарь Московской Духовной Академии	2	—	3	—
Попов, Серг. Григ., Моск. свящ.	—	5	—	
Портнов, Валентин Петрович	5	—	—	
Потапов, Ал-др. Николаев., свящ. Моск.	—	5	—	
Постников, Вас. Иоанн., Москов. свящ.	5	—	—	
Преображенский, Феод. Петрович, свящ. Моск.	3	—	2	—
Приклонский, Пётр Васильев., прот. Моск.	5	—	—	
Причт Моск. Преображенской, в Спасской, церкви	5	—	—	

Причт Моск. Троицкой, на Пятницком кладбище, церкви	—	5—
Приходское попечительство Воскресенской, на	—	5—
Остоженке, церкви		
Пронин, Никол. Петров., потом. поч. гражд.	5—	—
Прозоровский, Ник. Ал-вич, пом. смотр. Пенз. дух.	5—	—
училища		
Пешков, Пет. Ал-дров., преп. Благовещ. д. семинарии	3—	2—
Пушкин, Михаил, староста Казанской, у Калужских ворот,	5—	—
церкви		
Разумихин, Арсений Иоанн., свящ. Моск.	5—	5—
Ремов, Феод. Георг., свящ. Моск.	5—	—
Рождественский, Дм. Петр., учит. Починковск. дух. учил.	250	250
Рождественский, Иоанн Васильевич, свящ. Моск.	250	250
Романовский, Герасим, Алексеев., Московский диакон	5—	—

—22—

Романов, Вик. Петр., учит. Починков дух. учил.	2	50250
Рубин, Пётр Васил., прот. Моск.	—	— 5—
Рудакова, Наталья Владимировна	2	50250
Руднев, Мих. Ник., преп. Тульск. Дух. семинарии	5	— —
Руднев, Мих. Иван., прот. Москов.	5	— —
Румянцев, Феод. Иоанн., прот. Моск.	5	— —
Самарин, Пётр Дмитр., потом. дворян	—	— 5—
Самонов, Гавриил Сергеевич, моск. цеховой	5	— —
Сатарин, Карп Андреевич	—	— 5—
Садковский, Серг. Максим., свящ. Моск.	2	50250
Сапожников, Влад. Григ., Мануф. Сов.	10—	—
Световидов, С. Ник., преп. Моск. дух. сем.	—	— 5—
Серафим, архимандр., Настоятель	Моск.	10— —
Высокопетровского монастыря		
Сергиевский, Вас. Филар., свящ. Моск.	5	— 5—
Сергеев, Пётр Сергиев., свящ. Моск.	—	— 5—
Семенов	—	— 5—
Серебряков, Пётр Филипп., пот. поч. гр.	5	— —
Сильвестр, архим., Ректор Кутаисск дух. семин.	2	50250
Скворцов, Никол. Ал-ев., свящ. Моск.	5	— —
Славский, Вас. Мих., протоиерей Москов.	5	— —
Смирнов, Сергей Вас., Москов. свящ.	5	— 1—

Смирнов, Серг. Иван., доц. М. Д. А.	2	—	3—
Смирнов, Серг. Сергеев., свящ. Моск.	5	—	—
Соболев А.	5	—	—
Соболев, Мих. Иоанн., прот. Моск.	2	50250	
Соколов, Ал-др. Иоанн., Моск. свящ.	2	—	5—
Соколов, Ал-ей Петров., свящ. Моск.	3	—	3—
Соколов, Вас. Ал-др., проф. М. Д. А.	2	—	3—
Соколов, Владим. Ал-др., свящ. Моск.	5	—	—
Соколов, Григ. Стефан., прот. г. Пензы	5	—	—
Соколов, Иван Никифорович, Моск купец	5	—	—
Соколов, Ник. Григорьевич, свящ. г. Москвы	3	—	3—
Соколов, Пав. Петр., доц. М. Д. А.	5	—	—
—23—			
Соловьев, Иоанн Ильич, прот. Моск.	5	—	—
Соловьев, Ник. Ильич, свящ. Моск.	10	—	—
Соловьев, Николай Матвеевич, преп. Владимирск. дух.	30	—	—
училища			
Спасский, <u>Анатолий Алексеевич</u> , проф. Моск. Дух.	5	—	—
Академии			
Стеблев, Мих. Никол., свящ. Москов.	5	—	—
Страхов, Серг. Васил., свящ. Моск.	5	—5	—
Суворов, Яков Иванович	—	—5	—
Счастнев, Ник. Мих., свящ. Моск.	5	—	—
Сытов, Сергей Ильич, Моск. купец.	3	—5	—
Тареев, Мих. Мих., проф. М. Д. А.	3	—2	—
Титов, Мих. Геннад., препод. Благовеш. д. семин.	3	—2	—
Тихальский, Вяч. Г., инспектор народных училищ	5	—	—
Тульской губернии			
Топорков, Ал-др Лукич, преп. Благовещен. д. семин.	4	—	—
Троицкий Ал-ей, пом. смотр. Яранского дух. училища	3	—3	—
Троицкий, Евл. Иоанн., свящ. Моск.	5	—	—
Троицкий Павел	5	—	—
Тронин, Вас. Аркад., Благовещ. епарх. миссионер	6	—	—
Трубецкая, Александра Владимировна, княгиня	5	—	—
Тужанов, Николай Петрович	5	—5	—
Улусов, Иван Васильевич	5	—	—
Ушакова, Ольга Ник., вдова почётного гражданина	—	—5	—

Успенский, Серг. Васил., свящ. Моск.	3	–2	–
Фалеев, Ник. Григ., Стат. Сов., инженер		–1750	
Ферингер, Август Эдуардович	–	–5	–
Филарета, Игуменья, Настоятельница Ивановского Московского монастыря	3	–2	–
Филиппов, Самуил Филиппович	5	—	–
Фиников II	–	–5	–
Флерин, Вас. Петр., свящ. Моск.	–	–3	–
Фортинский, Николай Яковлевич, прот. Московский	5	—	–

–24–

Цемш	10	—	–
Цветаев, Клавдий Ал-др., свящ. Моск.	5	—	–
Церковь Николаевская в Хамовниках	5	—	–
Чечурин, Николай Николаевич	5	—	–
Чистилин, Дм. Косм., пом. инспектора Моск. Дух. Академии	3	–2	–
Шапошников В. К. и Челноков М. В. Т-ство	–	–5	–
Швецов, Сергей Лаврентьевич	–	–10	–
Шостын, Ал-др. Павл., проф. М. Д. А.	5	—	–
Юрасов, Иван Савельевич	5	—	–
Юрасов, Вас. Кронид., преп. Казанск. д. семинарии	5	—	–
Явловский П.	5	—	–
Языков, Дим. Иоанн., прот. Моск.	10	–5	–
Янковский, Филим. Иоанн., прот., законоуч. гимназии в гор. Верном, Семиреч. обл.	8	–2	–
Ястребов, Капитон Вас., Моск. прот.	5	—	–
Фаворский, Ал-ей Иоанн., свящ. Моск.	3	–3	–
Фаддей, архимандр., Ректор Олонецкой д. семин.	10	—	–
Фадеева Мария Ивановна	5	—	–

VI. Члены-соперники.

Быстров, Сергей Владимирович	—
Лукахин, Василий Семёнович	—
Степанов, Терентий Степанович	—

Список пожертвований в Братство Преподобного Сергия, полученных по подписным листам¹⁷⁹³ на 1903 г.

1) Через священнослужителей Московских церквей:

–25–

	В студентов академии коп.).	В пользу— воспитанников (руб. (руб. коп.)	
Адриановской, в Мещанской, прот. Петра— Вас. Рубина —25—		—8	—
Александринской, в Александр. воен. училище, свящ. — 5 — Николая Павл. Добронравова			
Алекса́ндро-Невской, в Практической Академии, свящ. 2— 3 — Мих. Иоанн. Диомидова			
Алекса́ндро-Невской, в III кадетском корпусе, прот. Ник. 5— 5 — Яковл. Фортинского			
Алекса́ндро-Невской, в Александр. Институте, свящ. — 3 — Иоанна Гавр. Соколова			
Алекса́ндро-Невской, в Мещанском училище, прот. — 1 — Иоанна Ник. Бухарева			
Алекса́ндро-Невской, в Покровской мещан. богад. свящ. 2— — — Николая Петр. Соловьева			
Ал.-Нев., в уч-ще им. принца Ольденбургского, свящ. Ал- 50— — — дра Петров. Громоковского			
Алекса́ндро-Невской, в Тверском казённом доме, прот. 3— 3 — Конст. Петр. Зверева			
Алекса́ндро-Невской, в Комисаровском Тех. уч-ще, 50— — — священ. Иоан. Петр. Смородина			
Алекси́евской, на Малой Алексеевской ул., свящ. Вит. — 10— Аникит. Красновского			
Алекси́евской, на Глинищах, священ. Ал-дра Конст. 8— — — Гиляревского			
Аннинской, в Басманной больнице, свящ. Михаила 1— — — Стефан. Смирнова			
Антиповской, у Колымажного двора, свящ. Михаила 2— 2 — Ильича Беляева			
Архидиаконо-Стефановской, на Швивой горке, прот. Викт. 5— — — Павл. Зверева			
Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом Вражке, свящ. 950— —			

Евлам. Иоанн. Троицкого
Благовещенской, на Бережках, свящ. Иоанн. Иоанн. 3– 3 –
Святославского
–26–
Благовещенской, в Петровском парке, свящ. Петра 5 – 5 –
Вас. Сперанского
Благовещенской, на Житном дворе, свящ. Ник. Конст. 3 – 3 –
Лебедева
Благовещенской, в Пыжах, священ. Константина 9 – 1 –
Яковлевича Орлова
Благовещенской, на Тверской, прот. Михаила Иоанн. 2 502 50
Соболева
Богородице-Рождественской, на Бутырках, прот. Ник. 8 – 9 –
Феод. Вознесенского
Богородице-Рождественской, в Ремесленной 3 – – –
богадельне, свящ. Феокт. Вас. Черткова
Богородице-Рождественской, в Рожд-ском мон-ре, 10– – –
священ. Ник. Ал-др. Ивановского
Богородице-Рождественской, в Путниках, свящ. Сергия 2 – – –
Влад. Ромодановского
Богородице-Рождественской, в Старом Симонове, 3 – – –
священ. Иак. Вас. Остроумова
Богородице-Рождественской, в Столешниках, прот. 16– 34–
Мих. Вас. Модестова
Богородицкой, в Старо-Екатерининской больнице, 2 5 2 15
священ. Павла Васил. Покровского
Богоявленской, в Ямской Дорогомиловской слободе, 1 – 6 –
свящ. Ник. Мих. Михайловского
Богоявленской, в Елохове, прот. Иоанна Яковл. 10– 8 –
Березкина
Борисо-Глебской, у Арбатских Ворот, прот. Мих. Иоанн. – – 17–
Руднева
Борисо-Глебской, на Поварской, свящ. Иоанн. Сем. 5 – 5 –
Шарова
Варваринской, на Варварке, прот. Феофилакта Иоанн. 3 – – –
Кроткова
Варваринской, в Сиротском доме Лобковых, свящ. П. 1 – – –

В. Копьева

–27–

Василиевской, в Новой Деревне, свящ. Серг. Мих. 1460 – –
Орлова

Василия Кесарийского, на Тверской, свящ. Арсения 15 – 5 –
Иоан. Разумихина

Введенской, на Лубянке, священ. Ник. Петр. Антушева 6 502 –

Введенской, в бывом Новинском монастыре, прот. 18 – – –
Феод. Иоанн. Румянцев

Введенской, в Мариинском Епарх. женском учил., – – 3 –
свящ. Сергия Стеф. Гречанинова

Введенской, в Семёновском, священ. Павла 8 – – –

Васильевича Успенского

Верхоспасского Собора, прот. Ник. Вас. Благоразумова 10501450

Власиевской, в Старой Конюшенной, прот. Димитр. 13 – 9 –
Петр. Некрасова

Воздвиженской, в бывом монастыре, свящ. Павл. 6 – – –

Иоанн. Парусникова

Воздвиженской, на Помётном Вражке, свящ. Ник. 4 – – –

Стеф. Сахарова

Вознесенской, на Большой Никитской, прот. Ал-ея 1 – 1 –
Семён. Горского

Вознесенской, на Гороховом поле, священ. 6 – – –

Александра Григорьевича Покровского

Вознесенской, девичьего монастыря, протоиер. 1 – – –

Александра Иоанн. Пшеничникова

Вознесенской, за Серпуховскими воротами, свящ. Ал- 17 – 3 –
ея Иоанн. Фаворского

Вознесенской, близ Сретенки, священ. Вас. Павл. – – 8 –

Вишнякова

Вознесенской, на Царицынской ул., у Никитских ворот, 11 – 10 –
протоиер. Иоан. Дим. Арбекова

Воскресенской, в Ахлабаевском странноприимном 1 – – –

доме, прот. Льва Яковл. Державина

Воскресенской, в Барашах, свящ. Вас.

–28–

Иоанн. Постникова (в Амфитеатровский капитал) 5 – 3–

Воскресенской, в Малой Бронной, свящ. Ал-др. Иоанн. 2 15—
 Сперанского
 Воскресенской, в Даниловской слободе, свящ. Павла 4 40—
 Георг. Любимова
 Воскресенской, на Ваганьковском кладбище церкви, — — 4—
 свящ. Неофита Порф. Любимова
 Воскресенской, на Успенском Вражке, свящ. Николая 3 — —
 Сергеевича Страхова
 Воскресенской, в Гончарах, священ. Мих. Гавр. 3 — 2—
 Городенского
 Воскресенской, при Императорском Екат. богад. доме, 3 — —
 свящ. Ник. Мих. Руднева
 Воскресенской, в Кадашеве, священ. Ник. Ал-др. 8 — 1—
 Воскресенского
 Воскресенской, в Монетчиках, протоиерея Петра Никол. 1 — —
 Сахарова
 Воскресенской, на Остоженке, священ. Никол. Мих. — — 5—
 Мидовского
 Воскресенской, в Таганке, свящ. Ник. Аникит. 25— —
 Красновского
 Всехсвятской, на Кулишках, прот. Капитона Вас. 10— —
 Ястребова
 Гавриило-Архангельской, при Почтамте, свящ. Иоанна 3 — —
 Руфовича Соловьева
 Георгиевской, на Бол. Дмитровке, свящ. Иоанна Вас. 5 — —
 Никольского
 Георгиевской, на Всполье, близ Кудрина, свящ. Сергея 7 50750
 Максим. Садковского
 Георгиевской, в Грузинах, свящ. Димитрия Косм. 5 — —
 Холмогорова
 Георгиевской, на красной горке, свящ. Никол. Ал-еев. 11— —
 Скворцова
 Георгиевской, на Лубянке, свящ. Симеона Васил. 2 — —
 Смирнова
 Георгиевской, в Яндове, свящ. Вас. Андр. Ювалова 5 — 2—
 —29—
 Гребневской, на Лубянке, прот. Дм. Феод. Певницкого — 1 —

Григорие-Богословской, на Больш. Дмитровке, свящ. 650– –
Петра Петровича Шумова

Григорие-Неокесарийской, на Полянке, прот. Вит. Ст. 1501 50
Лебедева

Девятинской, близ Пресни, свящ. Николая 8501350
Александровича Любимова

Димитрие-Солунской, у Тверских ворот, свящ. Илии 2– – –
Мих. Флерина

Духосошественской, на Даниловском кладбище, свящ. 4– – –
Луки Петровича Любимова

Духосошественской, на Лазаревск. кладб., свящ. Влад. 4– 5 –
Филип. Остроухова

Евпловской, на Мясницкой, свящ. Дим. Иоанн. 3– 2 –
Ромашкова

Екатерининской, при училище ордена св. Екатерины, 1– – –
свящ. Иоанна Вас. Арсеньева

Екатерининской, в Воспитательном доме, свящ. Анат. 3– – –
Андр. Светлова

Екатерининской, на Всполье, свящ. Иоанна Петровича 5– – –
Ключарева

Елизаветинской, на Драгомиловском кладбище, свящ. 3– – –
Дим. Дим. Виноградова

Ермолаевской, на Садовой, прот. Сергия Серг. 5– – –
Модестова

Зачатьевской, в Зачатьевском монастыре, свящ. 3– – –
Михаила Ник. Ивановского

Зачатьевской, в углу, свящ. Евг. Петр. Островского 250– –

Знаменской, во 2-й градской больнице, свящ. Георгия 2– – –
Иоанн. Богословского

Знаменской, в Переяславской слободе, свящ. Вас. — 15–
Петр. Флерина

Знаменской, за Петровскими воротами, свящ. Ник. 1– 1 –
Максим. Никольского

–30–

Знаменской, на Знаменке, свящ. Георгия Ал-еевича 5 – —
Ключарева

Знаменской, близ Девичьего м-ря, свящ. Иоан. Иоан. 5 50–50

Державина	
Иверской, на Ордынке, свящ. Ник. Иоан. Мячина	21– —
Ильинской, на Воронцовом поле, прот. Дим. Иоанн.	10– 5–
Языкова	
Илие-Обыденской, свящ. Андрея Иоанн. Соколова	3 – —
Иаковлевской, что в Казённой, свящ. Алексан.	13– —
Владимир. Рождественского	
Иоанно-Воинской, на Якиманке, свящ. Констан. Михаил.	8 255–
Маркова	
Иоакимайской, на Б. Якиманке, свящ. Ал-дра Дим.	4 – —
Крылова	
Иоанно-Предтечевской, в Ивановском мо-нре, свящ.	1 – —
Вас. Дим-ча Лебедева	
Иоанно-Предтечевской, за Пресней, свящ. Ал-ея Ал-	5 – —
еев. Флерина	
Иоанно-Богословской, в Бронной, свящ. Мих. Георг.	6 – 6–
Ильинского	
Иоанно-Предтечевской, свящ. Александра Васильев.	1 – 1–
Покровского	
Иоанно-Богословской, под Вязом, свящ. Дим. Мих.	3 – —
Воздвиженского	
Иоанно-Предтечевской, под Бором, прот. Ал-ия Никол.	– – 6–
Суходского	
Казанского Собора, прот. Ал-дра Ал-еев. Смирнова	2 – —
Казанской, в Сущеве, свящ. Вас. Мих. Маркова	21– —
Казанской, у Калужских ворот, прот. Виктора Тимоф.	23– —
Покровского	
Климентовской, на Пятницкой, свящ. Ал-ия Серг.	2 – 3–
Парусникова	
Князе-Владимирской, в Садах, свящ. Тимоф. Илар.	– 50–50
Соболева	
Константино-Еленинской, в Кремле, свящ. Иоан. Вас.	2 50250
Рождественского	
–31–	
Космо-Дамианской, в Кадашеве, свящ. Василия	4 60– –
Васильевича Молчанова	
Космо-Дамианской, в Садовниках, свящ. Иоанна	14– – –

Иоанн. Струженцова
 Космо-Дамианской, в Старой Кузнецкой, свящ. Серг. — — 10—
 Никол. Орлова
 Космо-Дамианской, в Старых Панех, свящ. Петра — — 3 —
 Иоанн. Архангельского
 Космо-Дамианской, в Таганке, свящ. Серг. Ипполит. 6 — — —
 Глаголевского
 Космо-Дамианской, на Покровке, свящ. Мих. Стефан. 4 — — —
 Пятикрестовского
 Космо-Дамианской, в Шубине, священ. Сергия 13— — —
 Николаев. Лебедева
 Крестовоздвиженской, в Алексеевском монастыре, 3 — — —
 свящ. Алексия Петр. Афонского
 Крестовоздвиженской, на Убогих домах, свящ. — — 1 75
 Симеона Ал-дровича Голубева
 Крестовоздвиженской, при Ямских уч-ще и бог-не, 2 — — —
 свящ. Мих. Петр. Сперанского
 Максимовской, на Варварке, прот. Андр. Стеф. 2 — — —
 Смирнова
 Марие-Магдалининской, при Коммерч. училище, свящ. 6 — — —
 Иоан. Иосиф. Покровского
 Марие-Магдалининской, в малолетнем отд. Никол. Ин- 1 — — —
 та, свящ. Васил. Андр. Крылова
 Марие-Магдалининской, в приюте слепых, свящ. 3 — — —
 Иоанна Феодор. Горского
 Марие-Магдалининской, в Техническом Училище, 8 — — —
 свящ. Никол. Сер. Виноградова
 Марие-Магдалининской, в Первой Градской больн. 1 — — —
 свящ. Иоанн. Евф. Руднева
 Мароновской, в Старых Панех, свящ. Серг. Вас. 2 — — —
 Лаврентьева
 —32—
 Мартиновской, на Алексеевской улице, свящ. Ал-дра 5 — — —
 Илар. Молчанова
 Михаило-Архангельской, среди Университ. клиник, 3 — — —
 свящ. Петра Ник. Померанцева
 Михаило-Архангельской, в Овчинниках, свящ. Ал-дра 1 251 25

Ал-др. Невского
 Неопалимовской, близ Девичьего поля, свящ. Иоанна 6 – – –
 Петр. Троицкого
 Никитской, в Татарской, свящ. Георгия Иоанн. – 5050–
 Добронравова
 Никитской, в Старой Басманной, прот. Митроф. Яков. 13– – –
 Геликонского
 Никитской, за Яузой, свящ. Ник. Ильича Померанцева 5 – – –
 Николаевской, в Берсеневке, свящ. Димитрия Григор. 3 – – –
 Гаретовского
 Николаевской, в богадельне им. бр. Боевых, свящ. Ал- 1 35– –
 др. Иоанн. Крылова
 Николаевской, на Болвановке, свящ. Ник. Ал-ев. 4 – – –
 Орлова
 Николаевской, в Новом Ваганькове, прот. Евгения 18– – –
 Петр. Успенского
 Николаевской, в Воробьино, свящ. Иоанн. Вас. 4 – – –
 Никанорова
 Николаевской, на Воронц. ул., в Приюте кн. Соф. 1 – – –
 Щербатовой, свящ. Ал-дра Вас. Добронравова
 Николаевской, в Гнездниках, свящ. Иоан. Мих. 3 – – –
 Соколова
 Николаевской, в Голутвине, прот. Петра Стефан. 11– – –
 Шумова
 Николаевской, в Дербентском, свящ. Ал-ея И. 8 – – –
 Богословского
 Николаевской, в Инженерном Училище, свящ. Николая – – 2 –
 Григорьев. Попова
 Николаевской, в Заяицкой, свящ. Николая Ильича 10– – –
 Соловьева
 Николаевской, в Имп. Лицее Цесаре-
 –33–
 вича Николая, прот. Иоан. Ильича Соловьева 5 – – –
 Николаевской, в Звонарях, свящ. Ал-ия Ал-др. 15– – –
 Лебедева
 Николаевской, в Котельниках, свящ. Ник. Феоктист. 2 30– –
 Черткова

Николаевской, в Кошелях, протоиер. Иоан. Феодор.1 – – –
 Моригеровского
 Николаевской, в Кузнецкой, свящ. Симеона₂ 502 50
 Афанасьевича Кавганкина
 Николаевской, на Курьих Ножках, свящ. Вас. Дим.₈ – – –
 Воздвиженского
 Николаевской, у Москворецкого моста, прот. Петра Ал-₃ – – –
 еевича Смирнова
 Николаевской, на Мясницкой, свящ. Симеона Иаковл.₁ – 2 –
 Уварова
 Николаевской, в Новой Слободе, прот. Петра Вас.₁₆ – – –
 Приклонского
 Николаевской, на Студенце, свящ. Ник. Сим. Недумова₉ 506 50
 Николаевской, на Песках, прот. Иоанна Пгн.₈ – – –
 Благоволина
 Николаевской, в Плотниках, свящ. Ал-дра Феод._– – 1050
 Добролюбова
 Николаевской, в Покровском, свящ. Дим. Ник. Беляева₂ – 8 –
 Николаевской, на Пупышах, прот. Конст. Троф.₃ – 3 –
 Остроглазова
 Николаевской, в Столпах, свящ. Петра Иоан._– – 1 50
 Пятницкого
 Николаевской, при Странноприим. доме кн. Куракиных,_– 50 – –
 свящ. Петра Иоан. Голубева
 Николо-Мокринской, свящ. Владим. Петров.₂ 15 – –
 Смоленского
 Николаевской, в Толмачах, свящ. Михаила Павл.₈ – – –
 Фивейского
 Николаевской, в Хамовниках, свящ. Ник. Матв.₆ – – –
 Доброва
 –34–
 Николаевской, на Щепках, свящ. Николая Мих.₉ 75 – –
 Счастлива
 Николаевской, на Ямах, прот. Иоанна Ал-иев. Смирнова₄ – – –
 Николо-большекрестовской, свящ. Серг. Серг. Смирнова₈ 50 – –
 Николокраснозвонской, свящ. Ген. Феод. Виноградова ₈ – – –
 Николострелецкой, у Боровицкого моста, свящ. Серг.₁ – – –

Иоанн. Милославина
 Николаявленской, на Арбате, приходского попечительства _ _ 3 _
 Панкратиевской, близ Сухаревой башни, свящ. Митр. 6 _ _ _
 Ник. Стрельцова
 Параскевиевской, в Охотном ряду, свящ. Сергия Мих. _ _ 12 _
 Маркова
 Параскевиевской, на Пятницкой, свящ. Вас. Филар. 5 _ 12 _
 Сергиевского
 Петропавловской, на Басманной, прот. Андрея 20 _ 5 _
 Григорьевича Полотебнова
 Петропавловской, на Б. Якиманке, прот. Иоанна Феод. 6 _ _ _
 Мансветова
 Петропавловской, в Лефортове, свящ. Ив. Дим. 3 _ _ _
 Можарова
 Петропавловской, при Сельско-Хозяйств. Институте, прот. Ник. Ив. Боголюбского 5 _ _ _
 Петропавловской, в Мариинской больнице, свящ. 1 _ _ _
 Александра Ильича Померанцева
 Петропавловской, у Яузских ворот, прот. Вас. Иоан. 2 _ _ _
 Цветкова
 Пименовской, в Новых Воротниках, прот. Вас. Мих. 28 _ _ _
 Славского
 Пименовской, в Старых Воротниках, свящ. Мих. Павлин. 6 _ 6 _
 Ласточкина
 Покровского и Василия Блаженного собора, прот. Конст. 5 _ 5 _
 Иоанн. Богоявленского
 Покровской, на Варварке, свящ. Ник. Вас. Цветкова 3 _ _ _
 –35–
 Покровской, на Воронцовом поле, свящ. Ник. Ник. 9 _ 1 _
 Строганова
 Покровской, в Голиках, свящ. Иоанна Иоанн. Скворцова 3 _ _ _
 Покровской, в Красном селе, свящ. Василия Михайловича 59 _ _
 Третьякова
 Покровской, в Левшине, свящ. Иоанн Васильевича 9 _ _ _
 Розанова
 Покровской, на Лыщиковой горе, свящ. Димитр. Прокоп. 3 _ _ _

Рождественского
 Покровской, в Кудрине, свящ. Григ Ионов. Истомина 3 — —
 Похвальской, в Башмакове, свящ. Василия Ивановича 1 — —
 Никольского
 Предтечевской, в Кречетниках, свящ Петра Григор. 11 — —
 Доброхотова
 Предтечевской, на Малой Лубянке, свящ Сергея Вас. 7 — 8 —
 Смирнова
 Предтечевской, в Старой Конюшенной прот. Ал-ея Дим. 8 — —
 Цветкова
 Преображенской, при Богадельне слепых женщин, свящ. 3 — —
 Руфа Иоан. Соловьева
 Преображенской, на Глинищах, свящ Василия Иоаннов. 18 — 10 —
 Воздвиженского
 Преображенской, в Пушкарях, прот Ал-дра Вас. 8 — —
 Никольского
 Преображенской, в Преображенском свящ. Сергия 5 — —
 Гавриловича Соколова
 Преображенской, на Песках, близ Ар бата, свящ. Сергия — 14 —
 Васил. Успенского
 Преображенской, в Спасской, свящ Григ. Андр. Орлова 32 — —
 Ржевской, на Поварской, свящ. Мих Конст. Миртова 4 — 1 —
 Ржевской, близ Пречистенских ворот, свящ. Илии Иаковл. 4 — —
 Смирнова
 Ризположенской, близ Донского монастыря, свящ. Серг. 3 — 5 —
 Гавр. Розанова
 — 36 —
 Саввинской, на Саввинской улице, свящ. Николая Ник. 5 — —
 Модестова
 Седьмовселенской, близ Новодевичьего м-ря, свящ. 7 — 7 —
 Петра Терент. Некрасова
 Сергиевской, на Дмитровке, свящ. Сергия Иоан. 5 — —
 Лебедева
 Сергиевской, в Пушкарях свящ. Вас. Вас. 2 — —
 Рождественского
 Сергиевской, в Рогожской слободе, прот. Вас. Феод. 37 10 —
 Соболева

Сергиевской, в Приюте имени Митроп. Сергия, свящ. Серг. Иоанн. Смирнова	1	—	—
Симеоно-Столпнинской, на Поварской, свящ. Мих. Дим. Успенского	3	—	2—
Симеоно-Столпнинской, за Яузой, свящ. Влад. Павл. Беневоленского	3	—	—
Скорбященской, на Б. Ордынке, свящ. Симеона Серг. Ляпидевского	3	—	—
Скорбященской, в Психиатрич. больнице, свящ. Измаила Павлов. Лепорского	1	—	—
Скорбященской, в Ямской Коломенской слободе, свящ. Ал-дра Никол. Потапова	15	—	9—
Смоленской, в Новодевичьем монастыре, прот. Николая Матв. Антушева	2	—	2—
Сорокосвятской, у Новоспасского м-ря, свящ. Петра Сергеевича Сергеева	1	—	3—
Софийской, на Лубянке, прот. Дим. Мих. Покровского	2	—	—
Софийской, на Миусском кладбище, прот. Ал-др. Павл. Цветкова	3	—	—
Софийской, на Набережной, свящ. Георгия Ал-дров. Лебедева	—	—	1—
Сошестввенской, у Пречистенских вор., свящ. Вас. Серг. Голубева	—	—	4—
Спасской, при Барыковской богадельне, свящ. Феофана Ал-др. Басова	3	—	—
—37—			
Спасской, в Каретном ряду, прот. Иоанна Дим. Петропавловского	5	—	5—
Спасской, в Наливках, прот. Ник. Ал-др. Копьева	5	—	—
Спасской, при Работном доме	1	—	—
Спасской, в Чигасах, свящ. Ник. Григ. Патакина	3	—	1—
Спасо-Божедомской, свящ. Александра Пятикрестовского	6	—	2—
Спасо-Преображенской, на Болвановке, свящ. Влад. Вас. Воронцова	4	—	5—
Спиридониевской, за Никитскими воротами, свящ. Николая Ал-дровича Модестова	17	—	4—

Татианинской, в Университете, прот. Николая Александр.5 – 5–
Елеонского

Тихвинской, на Бережках, свящ. Евгения Мих.1 – —
Лавровского

Тихвинской, в Малых Лужниках, свящ. Александра4 – 1–
Алексеевича Шувалова

Тихвинской, в Сущеве, свящ. Серг. Иоан. Соловьева – – 3–

Тихоновской, у Арбатских ворот, свящ. Ал-др. Афан.3 – —
Никольского

Тихоновской, в Сокольниках, свящ. Николая Тимоф.2 – —
Преображенского

Трехсвятительской, на Кулишках, свящ. Василия Стеф.4 – —
Пятикрестовского

Трехсвятительской, у Красных ворот, свящ. Ал-ея Петр.3 – 3–
Соколова

Трифоновской, в Напрудной слободе, свящ. Димитрия1250—
Иоан. Соколова

Троицкой, на Арбате, свящ. Ник. Димитриевича5 – —
Липеровского

Троицкой, в Вишняках, свящ. Сергея Васильевича18– 5–
Страхова

Троицкой, в Голенищеве, свящ. Алексия Викторовича2 – 2–
Строганова

Троицкой, на Грязях, прот. Мих. Ильича Зверева 1 – 6–
–38–

Троицкой, в Ермаковской богадельне, свящ. Иоанна – – 50 –
Иоанновича Воронцова

Троицкой, в Зубове, свящ. Дим. Петр. Орлова 10– – –

Троицкой, на Капельках, свящ. Алексея Петр.1 50– –
Соколова

Троицкой, в Кожевниках, свящ. В. И. Левитского 2 – 200–

Троицкой, на Листах, прот. Вас. Евл. Беликова 5 – – –

Троицкой, в Лужниках, свящ. Ал-дра Павлов. Крылова5 – – –

Троицкой, в Набилковской богадельне, свящ. Мих.2 502 50
Петр. Знаменского

Троицкой, в Покровском, свящ. Клавдия Ал-др.7 – 3 –
Цветаева

Троицкой, в Полях, прот. Ник. Ал-др. Соловьева	10	—	—	—
Троицкой, в Приюте Цесаревны Марии, свящ. Иоан. Петр. Троицкого	1	—	—	—
Троицкой, на Пятницком кладбище, свящ. Сергия Симоновича Недумова	2	505	50	
Троицкой, в Серебрениках, свящ. Ал-др. Дим. Харитонов	9	—	—	—
Троицкой, в Сыромятниках, священ. Васил. Филипп. Барбарина	5	—	—	—
Троицкой, на Шаболовке, свящ. Петра Димит. Петропавловского	6	—	—	—
Троицкой, в Шереметьевской больнице, протоиер. Иоанна Тихон. Розанова	1	—	—	—
Троицкой, на Хохловке, сящ. Сергия Иоан. Страхова	3	—	—	—
Успенской, на Вражке, свящ. Ал-дра Пав. Паройкова	5	—	—	—
Успенской, в Гончарах, свящ. Николая Ал-др. Соколова	6	—	5	—
Успенской, в Казачьей, свящ. Сергия Ал-еев. Булатова	3	—	—	—
Успенской, в Кожевниках, свящ. Ал-ея Иоан. Птицына	4	—	1	—
—39—				
Успенский, на Малой Дмитровке, свящ. Серг. Иоан. Синьковского	4	—	2	—
Успенской, на Могильцах, прот. Феодора Март. Ловцова	6	—	—	—
Успенской, на Остоженке, свящ. Петра Кирилловича Орлова	9	50250		
Успенской, в Печатниках, свящ. Василия Петр. Никольского	6	—	—	—
Успенской, на Покровке, прот. Димитрия Григорьев. Фаворского	4	—	—	—
Успенской, на Крутицах, свящ. Феод. Димитр. Воздвиженского	6	—	—	—
„Утоли моя печали», в Алекса. Общ. сестёр милос., свящ. Ал-др. Вас. Озерецковского	—	60	—	75
Филипповской, на Мещанской, священ. Ал-ия Ник. Добролюбова	5	—	—	—
Флоро-Лаврской, на Мясницкой, свящ. Ал-дра Дим.	1050450			

Касимова

Харитониевской, в Огородниках, свящ. Иоанна₃ – 3–
Николаевича Бушневского

Христорождественской, в Кудрине, священника Ал-ея₁₅ – —
Иоан. Борзцовского

Христорождественской, в Палашах, свящ. Димит.₂ – —
Никиф. Ренского

Четырёхсвятительской, при Епархиальном свечном₂ – —
заводе, свящ. Вас. Воскресенского

Феодоро-Студитской, у Никитских ворот, священ. Феод.₇ – 2–
Пет. Преображенского

2) Из духовно-учебных заведений:

	В пользу студентов академии коп.).	В пользу бывших воспитанников (руб. коп.)	
Из Благовещенской духовной семинарии	53	–9	–
Из Глазовского духовного училища	2	—	—
Из Донской духовной семинарии	9	—	—
–40–			
Из Елизаветградского духовного училища		7	– – –
Из Ефремовского духовного училища		5	50– –
Из Краснослободского духовного училища		6	– – –
Из Кутаисской духовной семинарии		5	502 50
Из Ливенского духовного училища		4	– – –
Из Липецкого духовного училища		5	– 10–
Из Лубенского духовного училища		8	– – –
Из Московской духовной академии		104–	78–
Из Московской духовной семинарии		10	– 32–
Из Нижегородской духовной семинарии		11	– – –
Из Нижегородского духовного училища		1	– 2 –
Из Николаевского духовного училища		10	– – –
Из Новочеркасского дух. училища		6	– – –

Из Олонецкой духовной семинарии	26	—	—	—
Из Оренбургской духовной семинарии	10	—	—	—
Из Подольской духовной семинарии (на 1902 г.)	8	506	25	
Из Починковского духовного училища	7	509	—	
Из Роменского духовного училища	2	—	—	—
Из Тамбовской духовной семинарии	5	—	—	—
Из Углического духовного училища	7	—	3	—
Из Филаретовского Московского Епархиального женского училища	3	—	3	—
Из Харьковской духовной семинарии	—	—	2	40
Из Холмского духовного училища	10	—	—	—
Из Холмской духовной семинарии	1	—	—	—
Из Черниговского духовного училища	10	—	—	—
Из Якутской духовной семинарии	5	—	—	—
Из Яранского духовного училища	3	503	50	
	300	—	—	—
	25	—	—	—
	25	—		

3) Единовременные пожертвования:

1) От Московского епархиального свечного завода	300	—		
2) От Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря	25	—		

3) От Общества для пособия нуждающимся литераторам и учёным согласно завещанию покойного Григор. Захар. Елисеева
25 —
—41—

4) От графа Сергея Владимировича Орлова-Давыдова на содержание одного беднейшего студента Академии 220 —

4) От почётных членов:				
Преосвященного Евдокима, Ректора Московской Дух. Академии	5	—	5	—
Настоятеля Московского Верхоспасского придворного собора, протоиерея Николая Васильевича Благоразумова	2	502	50	
Настоятеля Андреевского Кронштадтского собора, протоиерея Иоан. Ильич. Сергиева	100	—	50	—
Профессора Петра Ивановича Цветкова	5	—	—	—

Профессора Григория Александровича3 – 2 –
Воскресенского
Свящ. Воскресенской, на Моск. Ваганьковском
кладбище, церкви Вас. Андреев. Быстрицкого (по210123 30
подписн. лист.)

5) От пожизненных членов:

Епископа Иоанна, Управляющего Московским Симоновым монастырём	25– – –
Епископа Тульского и Белевского Лаврентия	10– – –
Епископа Волынского и Житомирского Антония	1650– –
Кабанова Дмитрия Ивановича	– – 10–
Протоиерея Николая Ал-дров. Копьева	5 – – –
Протоиерея Михаила Васил. Модестова	10– 10–
Некрасовой, Александры Николаевны	5 – – –
Священника Дмитрия Космича Холмогорова	5 – – –
25 – – –	

6) Список остальных жертвователей на нужды Братства.¹⁷⁹⁴

А.

Авдеевы, братья 3 – – –; Аблаженых 1 – – –; Абрикосов В. Н.
2 – – –; Аблаженых К. Д. 1 – 1 –; Адриа-
–42–

нов Василий Адриан. – – 4 –; Адриановы 1 – – –;
Александренко Ив. Афан., Моск. купец 2 – – –; Алфеев Арк.
Мих., пом. инспектора Кутаисск. дух. сем. 1 – – –; Англичанина 1
– – –; Андреева Наталия Михайловна, почётная гражданка 2 – –
–; Андреев П. А. 1 – – –; Андреев Як. Яков. 3 – – –; Андрианова
М. 1 – – –; Ансеров о. Александр, свящ. Москов. 1 – – –;
Арсеньев Иоан. Васил., свящ. Москов. 1 – – –; Арсеньев С.,
староста Моск. Георгиевск. церкви 1 – – –; Архангельский А. К. 2
– – –; Архангельский Пётр Иоанн., свящ. г. Москвы – – 3 –.

Б.

Бабанин М. И. 2 – – –; Бабушкин Г. П. 3 – – –; Бажанов
Феод. Мих., свящ. Москов. 1 – – –; Базыкин 1 – – –; Базыкин 1 –
– –; Баранов И. М. 3 – – –; Бахрушин С. А. 1 – – –; Баршев
Андрей Леонтьевич, Стат. Сов. 1 – – –; Бахрушин А. 1 – – –;
Бахрушин Н. 3 – – –; Беневоленский Влад. Павл., священ.
Москов. 3 – – –; Берников Ник. А. 2 – – –; Берг Вас. Павл.

дворянин 3 — — —; Берг Сергей Павлович 3 — — —; Бирюкова К. И. 1 — — —; Биркенфельд М. 1 — — —; Благоволин Ив. Игнат., прот. Москов. 1 — — —; Блохин Н. А. 3 — — —; Боголюбов Ник. Мих., преп. Нижегород. духовн. учил. 3 — — —; Богословский Ал-ей Иоан. свящ. Моск. 1 — — —; Богословский Георгий Иоан., свящ. Моск. 2 — — —; Большаков И. 1 — — —; Бубнов Владимир Семёнович 3 — — —; Бубновы Сергей и Николай, братья 3 — — —; Бубнов Н. 1 — — —; Булатов Сергей Ал-еев., свящ. Моск. 3 — — —; Бурцев Ал-др. Кодратов., препод. Олонецк. дух. семин. 3 — — —; Бурышкин Афан. Вас. 1 — 1 —; Бутурин С. А. 1 — — —; Бутырин — — 1 —; Быльев Василий Петр. 1 — — —; Бычков А. 3 — — —; Белов С. 1 — — —; Беляевы братья 3 — — —; Беляев Дим. Никол.. свящ. Моск. 1 — 1 — Беляев Д. 1 — — —; Беляков М. И. 1 — — —.

В.

Варлыгин И. 1 — — —; Васильев Ив. Иван. 3 — — —; Верещагин Пётр Влас. 3 — — — Ветчинкин Иван Ив. 1 — — —; Виноградов 1 — — —; Виноградов Дим.

—43—

Дим., свящ. Москов. 1 — — —; Воздвиженский В. Иоан., свящ. Москов. 2 — 1 — Воздвиженский Феод. Дим., свящ. Москов. 3 — — —; Волкова А. И. 1 — 1 — Волков Александр, Моск. купец 2 — — —; Волков К. Мих. 1 — — —; Волков В. Т. 3 — — —; Воробьев Димитрий 2 — — —; Воронцов Мих. Мих., прот. Москов. 1 — — —; Воскресенский Ник. Ал-др. Москов. свящ. 1 — — —; Воскресенский С. 1 — — —; Воскресенский Ф. 1 — — —.

Г.

Гаврилова А. 3 — — —; Георгиевский Н., преп. Подольской дух. сем. 1 25 1 25; Герасимов 3 — — —; Герасимов Вас. Яков. 3 — — —; Герасимов Конст. Логин. староста Моск. Иоакиманской церкви 1 — — —; Герасимов Ив. Ив. 3 — — —; Германов Феод. Григорьев., Моск. купец 3 — — —; Голицын Влад. Мих., князь 1 — — —; Голуб Иван 1 — 1 —; Глубоковский Н. Н., проф. СПб. Дух. Акад. 3 15 — —; Гольцев Ефим 1 — — —; Головкин М. А. 2 — — —; Горетовский Дим. Григ., свящ. Моск. 3 — — —; Горлов Павел 1 — — —; Горский Ив. Феод., свящ. Моск. 3 — — —; Гречанинов Сергей Стеф., свящ. Моск. — — 1 —; Григорьев А. — — 1 —; Грачев 3 — — —; Григорьев Н. Г. 3 — — —; Громов Михаил И. 1 — — —; Гурьев — — 1 —;

Гурьев Ив., староста Моск. Вознесенской церкви 3 — — —; Гурьев Т. Г. 2 — — —; Гуров Михаил 1 — — —; Гусев Арэф. Георгиевич 3 — — —.

Д.

Дараган В. 2 — — —; Деньгина С. В. 1 — — —; Державин Иоан. Иоан., свящ. Моск. — 50 — 50; Диванов Г. 1 — — —; Дмитриев Г. И. 3 — — —; Долгоносов А. Н. 1 — — —; Дубровский 2 — — —; Думнов В. В. 3 — — —; Дядьков Мих., смотр. Новочеркас. дух. учил. 1 — 1 —.

Е.

Егин С. И. 1 — — —; Егоров Иван Димитриевич 3 — — —; Егоров Ф. С. 1 — — —; Елагина Т-ство 1 — — —; Епанечников Л. Е. 1 — — —; Епифанов 2 — — —; Еремеев И. П. 3 — — —; Ермолов С. 1 — — —.

Ж.

Желтов Василий Космич, моск. мещанин 1 — — —.

—44—

З.

Зайцев Сем. Сем., моск. купец 1 — — —; Захаров М. 1 — — —; Захаров Ник. Ал-ев., пот. почётн. гражданин 2 — — —; Зверев Конст. Петр., протоиер. Моск. 3 — — —; Зверев Виктор Павл., прот. Моск. 1 — — —; Зверев Мих. Ильич, протоиер. Москов. 1 — 1 —; Зубков, староста Троицкой, в Серебренниках, церкви г. Москвы Зубцов Иван Калинович 1 — 2 —.

И.

Иванова М. 1 — — —; Ивановский Мих. Ник., свящ. Моск. 3 — — —; Иванов И. Д. 1 — — —; Иванов 1 — — —; Иванов Г. С. 1 — — —; Игнатов Вас., староста Софийск. Моск. церкви 1 — — —; Исакова О. А. 2 — — —; Ирошников Игнатий Ал-еевич 3 — — —; Истомина — — 2 —; Истомин Григ. Ионов., свящ. Моск. 1 — — —; Истрин В., диакон 1 — — —.

К.

Калинин З. М. 3 — — —; Канунников Ив. Н. 1 — — —; Каптелин Никита Петрович, староста Четырехсвятительской Моск. церкви 2 — — —; Кириков 1 — — —; Карпов — — 1 —; Карякин М. И. 2 — — —; Киселев Михаил Гавриилович 1 — — —; Кисловская В. Л. 1 — — —; Клыков А. 1 — — —; Ключин Н. 1 — — —; Китов И. 1 — — —; Ковалевский I., свящ. Моск. 1 — 1 —; Колганов Н. 2 — — —; Кондратьев В. — — 1 —; Константинов М. В. 3 — — —; Козлов 1 — —

—; Кондырин М. 3 — — —; Коптев Ал-ей 1 — — —; Коровкин Семён 1 — — —; Королев Т. 3 — — —; Коротов Михаил 1 — — —; Красплициковой Т-во 3 — — —; Крашенинников — — 1 —; Кристи Г. Х. 2 — — —; Крутовский А. Е. 1 — 1 —; Кротков Сергей 1 — 1 —; Крылов Ал-др Димитр., свящ. Моск. 1 — — —; Кувшинов А. 1 — — —; Кудрин С. С. 1 — — —; Кудрявцев 1 — — —; Кудрявцева Е. 1 — — —; Кузин Иван 1 — — —; Кузнецов И., свящ. Моск. 1 — 1 —; Кузнецов И. М. 1 — — —; Кузьмин В. 1 — — —; Кулешов 1 — — —; Кудрявцев 1 — — —; Кудрявцев С. 3 — — —; Курпиков Ф. 1 — — —.

—45—

Л.

Лабзов 1 — — —; Лаврентьев Серг. Васил., свящ. Моск. 1 — — —; Ламакин 2 50 — —; Лавровский Евгений Михайл., свящ. Моск. 1 — — —; Лапкин Михаил А. 1 — — —; Лешин П. 1 — 1 —; Леонов Вас. Семей. 2 — 2 —; Лебедев Н. К. 2 — — —; Лебедев Серг. Ал-др., учитель Починков. дух. учил. — — 1 —; Левитский В. И., свящ. Моск. 1 — — —; Левитский В., препод. Подольск. духовн. семин. 1 25 — —; Левитский А., преп. Олонецк. дух. семин. 3 — — —; Лепорский Изм. Павл., свящ. Моск. 1 — — —; Лобачев Е. 3 — — —; Ловцов Феод. Март., прот. Моск. 1 — — —; Ломакин 2 — — —; Львович Надежда Александровна 2 — 2 —; Лукин Феод. 1 — — —; Луневский Н., Иоан. свящ. Моск. 1 — — —; Любимов Лука Петр., свящ. Моск. 1 — — —; Любимов Неофит Порфир., свящ. Московский — — 3 —; Любимов Пав. Георг., свящ. Моск. 1 — — —; Лямина Е. С. 3 — — —; Ляпидевский Сим. Серг., священ. Моск. 3 — — —; Лясников И. 1 — — —.

М.

Макарова Е. 3 — — —; Макаров И. 1 — — —; Мансветов Иоанн Феод., прот. Моск. 3 — — —; Мамонтов Семён 1 — — —; Можаров Ив. Дим., свящ. Моск. 1 — — —; Майков Е. 3 — — —; Малюскин М. 1 — — —; Малютина 1 — — —; Малышев Иван 1 — — —; Мартынов 1 — 1 —; Мездринов Василий 1 — — —; Минервин Д. 2 — — —; Миронов Ф. М. 3 — — —; Милов Н. 1 — — —; Миловидов В., учит. Нижегор. д. учил. 1 — — —; Миртов Мих. Конст., свящ. Моск. 2 — 1 —; Михайлова М. Г. 1 — — —; Михайлов А. 3 — — —; Митрофанов Г. А. 1 — — —; Митрофанов Стефан — — 1 —; Михайлов Н. 2 — — —; Михайлов Ф. и сын З. 3 — — —; Михайловский Ник. Мих., свящ.

Моск. — — 3 —; Михайлов М. 3 — — —; Михайлов М. Ф. 1 — — —; Мишин М. 1 — — —; Мишин Н. И. 1 — — — Модестов В., свящ. Моск. 1 — — —; Моисеев Алексей Максимович 1 — — —; Мокеев К. С. 1 — — —; Молчанов Вас. Вас., свящ. Моск. 1 — — —; Мосолов С. — — 1 —; Мошкин Илья 3 — — —; Мочал-

—46—

кин С. 1 — — —; Мошков Николай, свящ. Моск. 3 — — —; Мясников Николай Николаевич — — 3 —; Мясоедовы К. С. и М. С. — — 1 —.

Н.

Назаров Сергей Алексеевич, потомственный дворянин 3 — — —; Наумов М. 1 — — —; Некрасов Пётр Терент., свящ. Москов. 2 — 2 — Никитина М. 1 — — —; Никитин И. 1 — — —; Никитский С. 1 — — —; Никаноров Ив. Вас., свящ. Моск. 2 — — —; Николаев Евгений Николаевич, староста Троицкой, в Набилков. богад., церкви 1 50 1 50; Никольский Александр, препод. Кутаисск. духовн. семина. 1 — — —; Нырнов — — 1 —.

О.

Оболенская княгиня 1 — — —; Общество тёплых рядов 2 — — —; Огорокова 1 — — —; Опарин 1 — — —; Орлов Сергей Михайлович, свящ. г. Москвы 1 — — —; Осипова А. И. 3 — — —; Остроухов Влад. Филип., священ. Моск. 2 — — —.

П.

Павлов Александр Алекс. 2 — — —; Павлов Иван 1 — — —; Павлов Н. 1 — — —; Павлов 1—1 —; Пегов А. В. 3 — — —; Пальчиков Ник. Васил. 1 — — —; Петровская Мария Яковлевна — — 3 —; Пиуновский Александр, священ. 1 — — —; Покровский Александр Иванович, преп. Москов. дух. семина. 1 — — —; Покровский Виктор Тимоф., прот. Москов. 3 — — —; Покровский Ив. Иосиф., свящ. Москов. 3 — — —; Покровский П., С., свящ. Москов. — — 1 —; Полежаев Ник. Григор. 1 — — —; Полозов Авенир Александр., свящ. Моск. 3 — — —; Поляков Ксенофонт 1 — — —; Полянский, свящ. 1 — — —; Померанцев Пётр Ник., свящ. Москов. 1 — — —; Попов В. Д. 3 — — —; Попова Г. А., потомст. гражд. 3 — — —; Попов Ник. Григ., свящ. Моск. — — 2 —; Преображенский Николай Тимоф., свящ. Моск. 1 — — —; — Причт Александро-Невской, в Покровской богадельне, церкви 2 — — —; Причт Вознесенской

Московской, на Гороховом поле, церкви 2 – – –; Причт Воскресенской, в Екатерининском богадельном доме, церкви 3 – – –; Причт Иоанно-Предтечевской, в Ивановск. мон-ре, церкви 1 – – –; Причт Моск.

–47–

Крестовоздвиженской, в Алексеевском м-ре, церкви 3 – – –; Причт Дмитрие-Солунской Моск. церкви 2 – – –; Причт Максимовской Моск. церкви 2 – – –; Причт Марие-Магдалининской, в 1-ой градск. больнице, церкви 1 – – –; Причт Николо-Мокринской церкви 2 15 – –; Причт Петропавловской, в Мариинской больнице, церкви 1 – – –; Причт Москов. Троицкой, в Набилковской богад., церкви 1 – – –; Причт Моск. Троицкой, на Капельках, церкви 1 50 – –; Проскуряков А. 2 – – –; Протопопов И. Моск., свящ. 1 – – –; Протопопов Пётр Алексеевич, диакон г. Москвы 3 – – –; Прохоров 1 – – –; Прохоров Иван Кузьмич 3 – – –; Прохоров С. В. 2 – 2 –; Прохоров Н. А. 1 – 1 –; Прусаков Иван 1 – – –; Пупышев Ф. Д. 3 – – –; Пушкин А. 1 – – –; Пшеничников Ал-др Иоан., протоиер. Моск. 1 – – –; Пшеницын М., пом. инспек. Благовещ. дух. семин. 3 – – –; Пятикрестовский Васил. Стефанов., священ. Моск. 1 – – –; Пятикрестовский Мих. Стефан., свящ. Моск. 2 – – –; Пятницкий Петр. Ив., свящ. Москов. – – 1 –; Пенкина Пелагея Тимоф. 1 – – –.

Р.

Раков Степан Савельевич 2 – – –; Рахманов Павел К. 1 – – –; Ренский Дим. Никиф., свящ. Москов. 2 – – –; Рогович Ал-др Ал-еев. 3 – – –; Рождественский А., свящ. Москов. 1 – – –; Розанов 1 – – –; Розанов Иоан. Вас., свящ. Москов. 1 – – –; Розанов Як. Вас., учит. Лубенск. дух. учил. 3 – – –; Розанов Ф. И. – – 2 –; Ромашков Дим. Иоан., свящ. Моск. 1 – 1 –; Ромодановский Серг. Влад., свящ. Москв. 1 – – –; Рыбаков 1 – – –.

С.

Савельичев П. П. 1 – – –; Савостьянов Павел 1 – – –; Самсонов Пётр Серг., староста Моск. Николаев., на Мясницкой, церкви 1 – – –; Сахаров 1 – – –; Сахаров Д., староста Моск. Воскрес. церкви 2 – – –; Сахаров Пётр, свящ. Москов. – – 3 –; Сахаров С. Х., учит. Краснослобод. д. уч. 1 – – –; Светлов Анат.

Андр., свящ. Моск. 3 — — —; Селезнев Н. Д., ст. советн. 3 — — —; Селиванов А. И. 1 — — —; Серебряков Викт. И., отставн.

—48—

поручик 1 — — —; Сибиряков С. — — 3 —; Симанин С. И. 3 — Силуанов Ив. И. 1 — — —; Сифферлен Евг. 2 — 2 —; Скворцов Пётр Тимоф., свящ. Моск. 3 — — —; Скулин 2 — — —; Славин 3 — — —; Сметанин И. 1 — — —; Смирнова 1 — — —; Смирнов Алексей 3 — — —; Смирнов Ал-др Алексеевич 1 — — —; Смирнов Ал-др. Стефан., пом. инспектора Кутаисской дух. семин. 1 — — —; Смирнов В., староста Моск. Трифоновской церкви 2 — — —; Смирнов Г. Г. 1 — — —; Смирнов Пет. Егор. 1 — — —; Смирнов Сергей Иоанн., свящ. Москов. 1 — — —; Смирнов Сим. Вас., свящ. Моск. 1 — — —; Соболев Вас. Феод. прот. Моск. 2 10 — —; Соколова 1 — — —; Соколов Андр. Иоан., свящ. Моск. 1 — — —; Соколов Димитрий, свящ. Моск. 2 — — —; Соколов Иоан. Гавр., свящ. Моск. — — 3 —; Соколов Ник. Ал-др., свящ. Моск. 1 — 1 —; Сокол М. В. 1 — — —; Соколов Федор — — 3 —; Соловьева 1 — — —; Соловьев Руф Иоан., свящ. Моск. 1 — — —; Соловьев Серг. Иоан., свящ. Моск. — — 3 —; Сотворенков С. П. 2 — 2 —; Сперанский Мих. Петров., свящ. Моск. 2 — — —; Спиридонов Сем. Никол., Моск. куп. 1 — — —; Споров С. А. 3 — — —; Стариков 1 — — —; Староста Моск. Гребневской церкви — — 1 —; Староста Моск. Покровской, в Кудрине, церкви 2 — — —; Старынкевич Виталий Карпович, кандид. Акад. LV вып. 1 — — —; Столяров 1 — — —; Страхов Ник. Серг., священ. Моск. 1 — — —; Строганов Ник. Ник., свящ. Моск. — — 1 —; Строев Н. П. 1 — — —; Строев П. 1 — — —; Струженцов Иоан. Иоан., свящ. Моск. 3 — — —; Струженцов М. 1 — — —; Суходский Алексей Никол., прот. Москов. — — 3 —; Сумароков Н., смотр. Яранск. дух. училища —50 — 50; Сычев П. 1 — — —; Седаков Ник. Митрофанович 1 — — —.

Т.

Таланов Вас. Гавр. 3 — — —; Тарадин Д. В. 2 — — —; Тиманин С. И. — — 1 —; Тиманин М. — — 1 —; Тимофеев К. 1 — — —; Тихонов Н. — — 3 —; Титов Н. 1 — 1 —; Титов Н. С. 1 — — —; Торгашов А. А. 1 — — —; Толкачев С. И. 1 — — —; Третьяков Сергей, свящ. Москов. 1 — — —; Троицкий Иоан. Петр., свящ. Москов. 1 — — —; Троицкий Иоан. Петров., священ, Москов. 1 — — —; Троицкий

–49–

Никол., свящ. Нижегородской Тихоновской церкви 3 – – –;
Трофимов П. Н. 1 – 1 –.

У.

Уваров Сим. Иаков., свящ. Моск. – – 2 –; Улановы 1 – – –;
Усачева К. 1 50 – –; Успенский Евг. Петр., прот. Москов. 3 – – –;
Успенский Михаил Димитриевич, свящ. Москов. 1 – – –;
Успенский Павел Васильевич, свящ. Москов. 3 – – –; Уткин Егор
– – 2 –.

Ф.

Филиппов Ал-др. Ал-еев., пот. поч. гражд. 3 – – –; Флерин
Алексей Алексеев., священ. Москов 1 – – –.

Х.

Хандриков В. 1 – – –; Харитонов Ал-др Дм. свящ. Моск. 1 –
– –; Хитров Ал-др, свящ. Моск. 1 – – –; Хлебников Феодор
Димитриевич 1 – – –.

Ц.

Цветков Ал-др Павл., прот. Моск. 2 – – –; Цветков Вас.
Иоан., прот. Моск. 1 – – –; Цветков, Ник. Вас., свящ. Моск. 3 – –
–; Церковь Воскресенская на Остоженке 2 – – –; Николо-
Песковская 3 – – – Николо-Стрелецкая 3 – – –; Ржевская, у
Пречистенских ворот 3 – – –; Тихоновская, у Арбатских ворот – 3
– –; Цыбина А. – – 2 –; Цыганов Иван Титович 1 – – –.

Ч.

Червяков Ал-ей Ив. 2 – – –; Черников А. Е. 2 – – –;
Чернышев И. И. 1 – – –; Чернышев М. 1 – – –; Чернышев Н. 1 –
– –; Чертков Феокт. Вас., свящ. Москов. 3 – – –; Чертков Никол.
Феоктист., свящ. Моск. 1 – – –; Чижовы А. Е. и В. 3 – – –; Чижов
В. 1 – – –; Чумаков Василий Васильевич – – 3 –.

Ш.

Шагаева 3 – – –; Шаховская Н. В., княгиня 3 – – –; Швецов
С. 3 – – –; Шевелев К. – – 3 –; Шестовская

–50–

Биржевая Артель 2 – – –; Шмеман Влад. Яков., потом. поч.
гражд. 1 – – –; Шулейкин 1 – – –; Шумов Пётр Петрович, свящ.
Моск. 1 – – –; Шумов Пётр Стеф., прот. Моск. 3 – – –.

Щ.

Щ. П. К. 3 – – –; Щербаков М. П. 2 – 2 –; Щербакова Ольга Михайловна 1 – – –; Щербаков 1 – 1 –; Щербинин Т. П. 1 – – –; Щитов 1 – – –; Щукин Я. 1 – – –.

Ю.

Юдины, братья 1 – – –; Юдин Михаил Сергеевич – – 3 –.

Ф. [Ө]

Фаворский Дим. Григ., свящ. Москов. 2 – – –; Фомичев А. 3 – – –.

Я.

Яковлев Илья Влад. 2 – – –.

Октябрь

**Никифор. архиеп. Константинопольский, свт.
Разбор и опровержение невежественного и
безбожного суесловия нечестивого Мамоны против
спасительного воплощения Бога Слова / Пер. И.Д.
Андреева; под редакцией М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 1–16 (1-я
пагин.). (Начало)**

–1–

Опровержение первое

Итак, мы совершили и закончили состязание в прежнем нашем сочинении¹⁷⁹⁵. Предшествовавшее исследование посредством Священного Писания доказало, что вера христианская чужда идольского нечестия, и посрамило *помысливших и глаголавших неправду в высоту* (Пс.72:8), выставив на вид их безумие. Теперь же мы снова приготовились перейти на другое поприще борьбы с нечестием. Так как, согласно прежде сказанному нами, враги истины

–2–

воздвигают двоякую брань против веры, то мы по примеру ревнителя Финееса, вооружившись копьем Духа и пользуясь содействием самой истины, за которую сражаемся и подвигаемся и ради которой у нас возникла настоящая война, одним ударом поразим Маданитское безбожие вместе с Иудейским неверием, то есть Манихейское неистовство с Арианским безумием.

1. Итак, если спросить их, где и когда они видели христиан, поклоняющихся идольским мерзостям, как богам, они не имеют что ответить, и приходят в сильное замешательство, подвергаясь мучительным обличениям самой истины, со связанным языком и наполненной мраком душой. С другой стороны, сознавая, что чрезмерно грешат пред Богом своими нечестивыми нападениями на святыни, и понимая, куда ведёт это (их) поношение (святынь), они обращаются тогда к слову „неописуемый“. Думая избежать крайности в оскорблении, они

измыслили и облеклись в благоприличную личину тем, что усвоят Христу наименование „неописуемого“. В этом они надеются найти себе оправдание, ибо если не подобает делать изображения, то они, по-видимому, избегают обвинения в нечестии за поругание святынь, что ещё более выказывает их бесстыдство. Безумцы умышляют сокрыть от Бога своё нечестие против Него. На самом же деле заблудшиеся скрываются от самих себя. Но обманывать себя есть верный признак людей неразумных и сбившихся с пути истинного.

2. По прежнему и в этой области нечестия они верны самим себе, ибо не обретение истины имеют в виду эти несчастные, но заблуждение Мамоны принимают, как правило и точное изложение дог-

—3—

матов. До такой степени они потеряли здравый разум и предались постыдствам, почему и утвердилось среди них это безрассудное и пустое учение. Совершенно справедливо будет и ныне сказать о так мыслящих, что от *виноградов бо Содомских виноград их, и розга их от Гоморры: гроздь их гроздь желчи, гроздь горечи их* (Втор.32:32). Как бы почерпая беспримесную горечь злочестия из этого учения и опьяняя ум сочинёнными Мамоной баснями, они неразумно направляют язык свой на странную и бессмысленную болтовню. После долгой работы, испортив и подделав много книг, подвергнув исследованию мнения весьма многих славных отцов наших, а также и сонма отогнанных от церкви, при всех стараниях извратить и подменить их, они не добились ничего. Тем более они, подобно язычникам, ублажают божескими почестями Мамону и, безрассудно следуя его мнениям и взглядам, приемлют и приветствуют его, как своего родного. И особенно те из них, кои безрассудно стали во главе этого отступничества в надежде заслужить славу от этого позорного дела, принимают это учение Мамоны без всякой проверки и исследования. Ведь зло легко, путь к худу широк и плотоугодники удобопреклонны к мирским прелестям. Вследствие этого зло у них увеличилось и они предали своё спасение, как бы одержимые заразной и душепагубной болезнью. По этой же причине они привлекают

слово *неописуемый*, при помощи которого коварно и лукаво стараются до самого основания ниспровергнуть божественное домостроительство Спасителя нашего. Выдвигая это слово против православных и противопоставляя его им, как неодолимую стену, они надеются одержать верх, так

—4—

как, по их мнению, непринятие (этого довода) принудит допустить разделение единой ипостаси во Христе. Но ведь ухищрения лжи разнообразны и многовидны: и вот они делают вид, что принимают домостроительство, из опасения (обвинения) в иномыслии, ограничиваясь только словами, на деле же не только его отвергают, но считают врагами и тех, кои держатся его, и отгоняют их сурово, без всякой пощады

3. Что же можно заключать отсюда? Не иное что, как вполне верно подумать и сказать, что снова широко разверзлась Харибда Малеса пред теми, кои плавают в безумии жизни, поглощает целые флоты душ и, увлекая потерпевших крушение, низвергает их в бездну гибели.

4. Снова химера арианского пламени, сожигая душепагубным огнём безбожного учения ум неосмотрительных и неосторожных, истребляет их.

5. Снова многоголовая гидра Акефалов и смутительного единомыслия Евтихитов или, вернее, Докетов, для разделения и гибели прекрасно объединённого тела Церкви, вырастила многообразные отпрыски ядовитых порождений. Вообще говоря, от совокупления Манихейской ехидны и Арианского аспида произошло какое-то новое двуглавое пресмыкающееся. Известна уже одна такая скверная и гнусная секта Ипсистериев, образовавшаяся из эллинского суесловия и иудейской лжи. Чудовище это подползло к тем, кои презирают божественные заповеди и коим повелено уже охранять (от него) свою пятую, и влило сильный и пагубный яд в души охотно внимающих этому учению. А что Ариане составляют одно лжеучение с Манихеями, это мы ясно представим в последующем рассуждении.

—5—

6. Для каждого ясно, что их старание направляется к тому, чтобы совершенно отвергнуть многочленные и богоизбранные

соборы славных отцов наших, через посредство которых, верим мы твёрдо, под водительством действовавшего и говорившего в них Духа Святого, для нас соделалась яснее и вразумительнее истинность божественного таинства. Разумею соборы, кои были созваны: в боголюбезном граде Никее, митрополии Вифинской, – собор, которым гордится город Халкидон, – собор, отмеченный совершенным числом, составляющий украшение Византии и созванный для вящего обличения, искоренения и уничтожения настоящего нечестия, – а также (разумею) и определения и узаконения, что под водительством внушения свыше провозгласили бывшие на нём святые отцы, коими богомудро и вполне справедливо определяется воздвигать впредь честную икону Господа нашего Иисуса Христа в человеческом образе¹⁷⁹⁶, о совершении чего известно было уже издревле, ибо священное изображение это современно явлению Господа¹⁷⁹⁷, – агнец же, который был принят, как образ, с явлением самой благодати уже не должен быть изображаем, ибо надлежит, чтобы древние образы и сени, чтимые некогда как символы и предначертания истины, были отменены и чтобы мы им по всей справедливости предпочитали благодать и истину. Но прежде и больше всего они стараются устранить собор, коим величается Ефес и который велегласно объявил Христа Бога нашего описуемым по человечеству и связал страшным проклятием тех, кои не принимают этого определения. Но нужно ли го-

–6–

ворить о том, что они ниспровергают соборы, когда они поносят даже все таинство домостроительства Спасителя и попирают наши обычаи, законы и святыни?

7. Бесчинствуя против церкви Христовой и божественных наших догматов и отменяя все священное предание, они для подтверждения своего суемудрия выставляют изречения, выболтанные против славы Единородного отцом их неверия или, лучше и вернее сказать, отступничества. Отсюда необходимо отвергнуть и всецело опровергнуть их, как глупые, как фальшивые, как исполненные гадости и вздора, как невежественные, безрассудные и полные лжи, как несогласные

между собой, как противоречащие истине и самим себе, обильные всяким обманом и, говоря вообще, так как слово не может исчерпать всей мерзости их, – как невежественно и неразумно собранные из превеликого навоза и грязи. Против вещей для всех очевидных, находящихся на виду всех и всеми признанных, они так непристойно, дерзко и нечестиво восстают, что для людей здравомыслящих являются скорее предметом смеха, чем имеющими какое-либо значение. В самом деле, разве не достойно смеха противиться самой природе вещей и воззрениям, которые приобрели доверие и силу с давних времен и у многих поколений, известных и прославившихся благочестием, и с тех пор так утвердились в умах всех, что их приводят в доказательство и подтверждение для полной убедительности речи.

Если это так, то не следовало бы совсем начинать опровержения, чтобы нам не показаться страдающими тем же, чем они, – и чтобы, осмеивая

–7–

безрассудство и невежество, нам не подвергнуться подобному же обвинению в том, что занимаемся детской болтовнёй. Человек, который старается опровергнуть подобные (рассуждения), представляется скорее разрушающим домики, построенные во время игры детьми из песка, чем защищающим положения, признаваемые всеми людьми здравомыслящими и чтущими истину. Но ведь они как бы по приказу хотят быть (считаться) мудрецами, хотя вовсе не стараются держаться истины, всеми силами радуют лжи и в обширных размерах пользуются издевательством, болтовнёй и пустословием на погибель многих, – и уловляют наиболее простых, пленяя многих вследствие необычайной их тупости и неразумия, и таким образом увлекают их в пропасть вместе с собой. Это соблазняет даже людей, считающихся очень умными и видных, потому что соблазн часто касается и достойнейших. Подобно смертоносной болезни, они можно сказать всем передают свою погибель. Обольщаемые внешней красотой ласкающих слух речей, по невнимательности не замечая вырытой и прикрытой ямы, они неразумно и бесславно попадают в сети неверия. Под

(ложным) видом христианина, составивший эти сочинения, беспощадно опустошал всё истинно христианское. Вот поэтому мы и не считаем неуместным посвятить себя разбору этих сочинений. Не откажемся изложить гнилые, хрупкие, более слабые, чем паутина, их рассуждения, противопоставляя им соответственные доказательства истины, чтобы после разоблачения пред всеми их нелепости люди благоразумные поняли ложь и мерзость их и позаботились о своём спасении. Каждому, думаю, ясно, что эти совершенные невежды и неучи заблуждаются

—8—

относительно слов *неизобразимый* (*ἄυραπτος*) и *неописуемый* (*ἄπερίυραπτος*), отождествляя эти слова, во многом несходные, о чём мы будем говорить впоследствии при обсуждении их различия и значения. Теперь же, вопреки их неразумию и невежеству, выступим, собственно, против положений, выставленных их учителем. Будет ясно, что если рушатся ухищрения виновника зла, то с ним терпят неудачу и предприятия приверженцев его учения.

8. Наша речь будет направляться одновременно и против изобретателя и отца этого театрального догмата и против его приверженцев, легкомысленных распространителей этого шутовского и обманчивого учения. Впрочем, пора уже перейти к исследованию их положений. При этом легко изобличить выставляющих их в том, как много в этих положениях оказывается странного, придуманного с целью обольщения и обмана толпы, и насколько они исполнены хулы. Мы опустим многословную и назойливую болтовню, предлагающую слушателям множество фраз, и выступим против того, что представляется самым главным в их глупости. Не менее того обращает на себя внимание, каким образом он обращается с своей речью к тогдашним представителям священного сана. Ведя речь в виде вопроса, он притворяется, будто ищет решения своих недоумений, хотя наперёд уже составленные взгляды свои предъясвляет с великой властью, со всей смелостью и себялюбием. Положения его таковы.

9. „Святая Божия соборная нас всех христиан Церковь приняла (по преданию) так исповедовать Сына и Слово Бога: простым по природе, воплотившимся от Пресвятой, Пречистой Госпожи нашей

—9—

Богородицы Приснодевы Марии, не превратившим ни божества Своего в плоть, ни Своей плоти, через возвышение её (не превратившим) в божество, но при объединении обоих естеств в неслитное единение божества и человечества, Он остаётся единым с единой ипостасью, то есть двойственным в едином лице, хотя всякий образ обыкновенно представляется происшедшим от какого-либо первообраза“.

Таково предисловие. Что же мы можем сказать на это? Так как речь его обращается к христианам, то тотчас же и с самого начала он надевает личину христианина, скрывая пока в тайниках души своё лукавство и хитрость. Он хвалится, что хранит церковное предание, и представляется чтущим тайну домостроительства Бога Слова. Притворяется, что почитает Пресвятую Деву как Матерь Божию, которую в другое время всячески старался представить недостойной почитания, отвергая её молитвы за нас пред Богом, коими, как подающими избавление, содевается спасение всех христиан, утверждающихся непоколебимыми надеждами. Этими притворными речами он привлекает к себе расположение слушателей, чтобы через это получить возможность обмануть их. Здесь оказываются совершенно точно исполнившимися на нём следующие священные слова, гласящие: *стрела уязвляющая язык их (Иер.9:8), гроб отверст гортань их, языки своими льщаху (Пс.5:10)*. Они убеждают по виду мягкими и приятными словами, обольщая слух, но на самом деле ранят как острыми стрелами души невежд, глубоко поражая тяжёлыми и неисцельными ранами. Упорно и злокозненно устремляясь против истины, он не дерзает обнаруживать нечестие тотчас же. Благоразумно он излагает правое учение

—10—

с целью казаться мыслящим здраво и неукоризненно, замышляя овладеть расположением большинства, чтобы потом,

когда он будет изрыгать своё лукавство, явиться убедительным и тем легче овладеть поверившими его измышлениям. Но нужно смотреть не на слова, а проникать в намерения. На самом деле им поднимается брань против домостроительства Единородного. Здесь вздымается и усиливается Тифон нечестия, противопоставляющий нашим святым догматам своё зловерие. Вопреки всякому праву и священным нашим законоположениям он восстаёт против того, чего ему не подобало касаться и что он не имел права рассматривать, с яростью и ненавистью устремившись против Церкви. Ведь всем известны те, кого Бог поставил в Церкви Своей, то есть указанные тайноводственным учением великого Апостола (Деян.20:28; ср. 1Кор.12:28). Ему надлежало заниматься государственными и царскими делами, но, возлюбив собственное плотоугодничество и страсти более славы Божией, толкаемый внушениями своих руководителей, с страшным неистовством поднял он руку против православных, а язык свой изошрился против правой и непорочной веры нашей. Кто приложит внимание и тщательно разберёт дело, тот легко поймёт, что он не только противится истине, но и недостойным образом впадает в противоречие с самим собой.

10. „Святая Божия, говорит, и соборная всехристианская наша церковь“. О какой церкви говоришь ты здесь? – спросит его кто-нибудь. Если ты в суете своих мечтаний и рассуждений вообразил какую другую и отделил свою особую, то это будет твоё искусственное создание. Если же ты говоришь о

–11–

Церкви нашей, то как здесь называешь святою ту, которую в другое время ты постарался при помощи измышлений и злоухищрений выставить недостойной и нечистой служительницей бесов, поклоняющейся мерзостным идолам, и обвинил её в том, что она приобвыкла к этому с древних времён? Таковы извержения твоего ума, такова дерзость твоего богоборного языка. Не только на словах, но и в письменах, везде оставил ты следы хуления в изобличение совершенного тобой беззакония в отношении к Богу и людям. Зачем же ты украшаешь Церковь наименованием святой и соборной, если

хочешь защищать собственное учение и восставать против наших божественных догматов, объявляя её идольской и ставя рядом Бога и бесов? Не являешься ли ты сам скорее идолопоклонником? Опуская более сокровенное, скажу: ты, прилепившийся к миру, превозносимый мирской славой, раб плоти и любострастия, временными и земными благами измеряющий всё блаженство, ни о чём не думающий кроме земного, не желающий искать славы в уповании на Бога и сохранении заповедей, от которых заблудился, как преданный миру и страстям, ты потерял наследование царства небесного и будешь отослан в уготованное тебе судом Божиим место в геенне.

Ты обвиняешь христианскую веру и осуждаешь в бессилии силу всемогущего Бога, как будто Он не в состоянии освободить род человеческий от идольского заблуждения. Всё это ты делаешь для того, чтобы ранее избежать обнаружения ничтожества и мерзости твоих мыслей и коварно скрыть свой позор.

Поэтому ты подрываешь лозу Христову, которую

–12–

Он вывел из духовного Египта и избавил от делания кирпичей из греховной глины и от невидимых надсмотрщиков, как вепрь лесной, и объедаешь её, как полевой зверь (Пс.79:14). Неистовствует он против неё несколько не менее, чем неистовствовал против племени Иакова жестокосердый и ненавистный надсмотрщик Египетский или тиран и надменный властитель Вавилонский. Ведь и ты, устремившись против наследия Христова, удела избранного и особенно против наиболее ревностной (в вере) части его, и подвергнув нестерпимым и многообразным мучениям, довёл истязания до убийства. Это служит первым доказательством твоего безумия.

11. Потом: „приняли такое исповедание“. Здесь мнящий себя мудрейшим всех или говорит то, чего не понимает, или же опять намеренно хочет обмануть кого-то. И я не знаю, надо ли обвинять его в глупости или в злодействе. Пусть же выслушает. Ты опять ссылаешься на предание? Так что же? Разве ты не принимаешь прежде всего древле и из начала преданные

святыми апостолами и достославными отцами нашими и содержимые в истинно-соборной и апостольской церкви обычаи, преданные как письменно, так и устно? *Стойте убо, говорит святой апостол в одном из посланий, и держите предания, имже научистесь или словом или посланием нашим* (2Фес.11:14), ибо и в том, и в другом предании есть равная сила и доказательность. И разве речи эти не речи безумца и глупца – относительно одного и того же предмета в одном случае принимать предание, а в другом отвергать? Почему этот умник, пытаясь так богословствовать, не уразумел, что церковь Христова, вместе с другими

–13–

всеми достопочитаемыми и священными предметами, приняла изначально и доселе сохраняет непрерывное почитание честных икон и подобающее им поклонение? Но это обычно, что самоуверенность, порок тяжкий и общераспространённый, ошибается в самом главном. И здесь (Мамона) обманывает или себя или тех, кого думает убедить. Но нужно обращать внимание не на слова, которыми он пользуется для обмана других, а ценить его поведение и дела, которые он замыслил и совершил против святых.

12. Потом прибавляет: „ни божество (Своё) не Изменил в плоть, ни плоть не Получила возрастания в божество“. Здесь он ясно показывает, что заблуждается относительно воплощения Слова и мало по малу начинает обнажать своё лукавство. Он не приписывает плоти неизменяемости в том же смысле, в каком это делает в отношении к божескому естеству, хотя и думает убедить кого-то, что он признаёт плоть. Зачем в таком случае было ставить слово *возрастание* (αὔξος) вместо *неизменности*? Но совершенно отвергая свойства плоти, он выставляет на вид своё зломыслие. „Но так как, продолжает, два естества соединились в неслитное единство как божества так и человечества, то по ипостаси это Один и Тот же, – двойственное в едином лице“. И здесь он обманывает самого себя, но не людей, разумеющих смысл того, что слышат, и имеющих разум. Если бы он правильно понимал (неслиянность), то зачем бы ему тогда и не разделять

правильно? Если бы он исповедовал, что соединившиеся во Христе природы остались неслитными, тогда он без всякого сомнения признал бы их и неизменными? Иначе каким образом он

–14–

может допускать, что свойства одного естества, то есть Слова, сохраняются в неизменности, а свойства другого естества, то есть плоти, он отрицает (и считает за) как бы умалённые? Это невозможно для человека, который считает естества неизменными и неслитными, ибо если он утверждает, что одно потерпело изменение в своих свойствах, то должен признать это и относительно другого. И мы все как исповедуем Христа совершенным Богом, пребывающим в образе Божиим то есть в сущности Бога, так же и веруем, что Он, приняв наш зрак раба, есть совершенный человек без всякого недостатка. Так и церковь наша согласно божественно преданному нам из проповедей апостольских и учений отеческих, исповедуя естества неизменными и неслитными, ясно провозгласила свойства каждого из них тем, что есть то и другое. Поэтому он напрасно думает, что опирается на учение церкви, ибо и в данном случае он изобличается мыслящим вопреки ему, следуя за своими учителями Акефалами, из которых некоторые, по видимому, принимают естества, но все они совершенно отвергают и отрицают их свойства.

После того он без всякого порядка и связи открыто и горячо высказывает сокрытую в глубине души ненависть против всего, что изображает и представляет нам человеческий образ Христа Спасителя нашего.

13. Он говорит: „хотя всякий образ считается произведением какого-либо первообраза“. С чем можно сравнить это? Разве не подобает сказать, что у него, подобно кузнечному меху от закрытого и нагнетаемого воздуха вздулась утроба, как у того говоруна Вузитянина, который излагал укоризну ве-

–15–

ликому Авситянину (Иова гл. 32). И Мамона далее оказалась не в состоянии скрывать в себе свою злобу. Теперь

он после долгих мук разрешился горьким выкидышем нечестия и стал изрыгать злобу, которую прежде казался скрывающим под покровом притворства. Это он высказал, не соображаясь с связностью речи, и тем показал, что он насильственно сдерживался и притворялся в прежних своих речах. Его утроба лопнула бы, если бы он не извергнул этих слов вопреки порядку, стройности и последовательности изложения. Пошутив немного на сцене и осмеяв то, что только что лицедействовал, он возвращается к своему настоящему состоянию и делается самим собой.

14. Старинная басня рассказывает о вороне, которая украсила себя чужими перьями и тешилась этим. Но вот подул на неё ветер, рассеял подложное благообразие, удалил чужое и обнаружил неприглядность вороны. Нечто подобное, кажется мне, случилось и с Мамоной. Преобразив себя при помощи нескольких чужих (для него) изречений православной веры, от дуновения противной ему силы, немного спустя, выставил напоказ позор своего учения. В самом деле, разве не ясно для всех, что он борется со славой Христовой, угрожает ей и неистовствует против воплощения Слова? Раньше, чем начать говорить об иконах, он излагает ради лучшего построения своей речи в нескольких изречениях свои взгляды. Заметьте здесь, какую связь это имеет с предшествующим. Сказав раньше об естествах и ипостаси, он тотчас, понуждаемый дерзостью и страстью, без всякой связи перескакивает к иконам и первообразам, чтобы тем ясно показать, что всё его сочинение с начала до

—16—

конца направлено к поруганию вместе с священными символами нашей веры всего домостроительства Христа Спасителя нашего и даже к отвержению самого Христа. Раз начав преследовать такую цель, он делается настойчив, сурово и строго выполняет план своего сочинения. Он пользуется общим определением, чтобы дать вид, что ведёт речь об образе вообще, — через это оставаться вне подозрения для многих, а между тем говорит о том, что он задумал.

15. А именно он вслед за тем прибавляет: „и если (изображение) хорошо, то оно является единосущным изображаемому“. Итак, изображать Христа обыкновенно ты не запрещаешь, ибо Он субстанциально отличен от изображения: одно есть Христос, а другое материя, из которой изготавливается изображение. Не смешно ли доказывать это? Но опьянённый хмелем неверия и приведённый в неистовство безбожием, он высказал то, чего не сказал бы ни один из лицедеёв и шутов, которых многие ради смеха бьют по щекам. Всё это конечно вздор и праздный труд его. Но есть столь неразумные и невежественные; что им представляется нечто достойным внимания в этом. Вследствие этого мы считаем себя вынужденными заняться исследованием совсем ненужным, ибо что нелепее и неразумнее сказанного им? Ведь это не может быть речью людей, сохранивших порядок в своих мыслях. Если бы он имел в виду естественный образ, который противопоставляется искусственному, – каковым (естественным образом) мы называем Сына в отношении к Отцу, то его слова может быть и имели бы какое-либо значение. Но он провалился, неразумно употребив тут слово

Муретов М.Д. Древнееврейские молитвы с именем ап. Петра // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 213–238 (2-я пагин.). (Окончание.)

–213–

Первая молитва: Нишмат
с обратным акростихом или акрострофом имени יוּמָשׁ –
Симеон¹⁷⁹⁸.

А. Первая строфа י:חמשי

I.

1. Душа всего живого

Иов.12:10; 1Пет.3:20; 2Пет.2:14

2. благословляет имя Твое,

Пс.145:1,21 др. Иак.3:9 ср. 1Пет.1:3,4:14,16; Лк.1:64,2:28;
Деян.2:21 (из Иоильт.3:5). 38; 3:6; 4:10. 12 др.

3. Господи Боже наш!

Пс.103:9,104:1,35; Деян. 2:39; 1Пет.1:3 др.

4. и дух всякой плоти

Иов.12:10; Пс.145:21; 1Пет.1:2; 3:4,18,19,4:6; Деян.2:17 (из
Иоильт.3:1); 1Пет.1:24

5. славит и возносит память Твою (о Тебе),

Пс.34:4,26:9,12; 145:1; 1Пет.2:12 ср. 4:11. 14. 16; Деян.4:12;
2Пет.1:15; 1Пет.5:6; Иак.2:21; Лк.1:52

–214–

6. Царь наш, непрестанно!

Пс.145:1,21; 1Пет.3:15 2Пет.1:12

Прим. к 1 строке ψυχῇ в значении „человек“ Вейсс отмечает как особенность речи ап. Петра 1Пет.3:20 и 2Пет. 2:14; у ап. Павла только Рим.13:1, ещё Деян.27:37; но потом в Деян.2:41,43 – в речи самого ап. Петра; 3:23 в речи ап. Петра, но из Втор.18:19, а Лк.9:56 ресерт. сомнительной подлинности. Ср. *πᾶσα ἀνθρωπίνη χτίσις* 1Пет.2:13: *πᾶς* 4:11; *πᾶσα ψυχῇ* Деян.2:43 и *πᾶς ἄνθρωπος* Иак.1:19. – ζῶντος: этот эпитет в Н. З. применяется только к Богу, как истинной жизни и первоисточнику жизни (Лк.20:38; Деян.17:28; Рим.6:11; 14:7,8; 2Кор.13:4; Гал.2:20; Флп.1:21), – к предметам по связи с

религиозной жизнью: ὕδωρ, ἄρτος, ὁδός, λόγος, λόγια, θυσία, – у ап. Петра 1Пет.1:3 ἐλπίς и 2:5 λίθοι, – о людях только в противоположность „мёртвым“ и „смерти“, а также вообще „жить“ (глагол πᾶς ὁ ζῶν у Ин.11:26 разумеется религиозная жизнь, – только раз ψυχὴ ζῶσα в значении вообще человека в 1Кор.15:45, но из Быт.2:7: но в молитве заименовано из Иов.22:10. Ко 2-й стр.: εὐλογεῖ τὸ ὄνομά σου – в Н. 3. о благословении Бога людьми только у Иак.3:9 и Лк.1:64,2:28,34 (в петрин. источнике), а Лк.24:53 сомнит. и 1Кор.14:16 разумеется евхаристийная чаша (10:16), – но εὐλογητός 1Пет.1:3 и εὐλογημένος – нередко. К 4 стр.: πνεῦμα как синоним ψυχὴ и параллельно употр. только 1Пет.1:2,3:4,18,19,4:6 и Лк.1:46, – напротив у ап. Павла различены 1Фес.5:23 ср. Евр.4:12. – σὰρξ в значении человека – только в цитатах 1Пет.1:24 из Ис.40:6 и Деян.2:17 из Иоиль.3:1, как и здесь – заимствование из Иов.12:10 и Пс.145:21: в остальных местах употребляется как нравственная или антропол. противоположность духу. К стр. 5: δοξάζει – идея славы Божией постоянно предносится созерцанию ап. Петра: 1Пет.2:12,4:11,13,14,6; 5,10; 2Пет.1:17,2:10,3:18; Деян.3:13. ὑψοῖ – в значении превозносить, возвеличивать, восхвалять 1Пет.5:6; Иак.2:21; Деян.2:33,5:31,13:17 (в речи ап. Павла); Лк.1:52 и Мф.11:23,23:12; Лк.10:15,14:11,18:17; у ап. Павла только ὑπερυψοῦν Флп.2:16 (но с оттенком восхождения одесную Отца), – ὕψος в этом значении у Иак.1:9, тогда как у ап. Павла ὕψωμα 2Кор.10:5 и Рим.8:9. – μνήμην σου – ἅπαξ λευ 2Пет.1:15. К 6-й стр.: ἀεί – в 1Пет.3:15 и 2Пет.1:12; ещё в Н. 3. пять раз, из коих два – цитаты (Евр.3:10 из Пс.95:10 и Тит.1:12 – поговорка), одно – из первой части книги Деяний (речь Стефана 7:51), – ещё только 2Кор.4:11,6:10: ἀδιαλείπτως: и прилаг. – ος только у ап. Павла.

II.

7. От века и до века Ты Бог,
Пс.90:2,25:5; 1Пет. 4:11,5:11; 2Пет.3:18

8. и кроме Тебя нет для нас царя,
Ис.45:14 Ср. 2Пет.1:11 (и у Мк.); 1Пет.4:11,5:11; Иуд.1:25
 –215–

9. избавляющего и спасающего,

*Быт.*48:16; *Ис.*47:4; *Пс.*68:20; *Ис.*43:3,11; *Рим.*11:26 (из *Ис.*59:20); *2Пет.*2:5,7,9; *1Пет.*1:5,9,10,2:2,3:20,21; *2Пет.*1:1,16,2:20,3:2,18; *Деян.*4:12,5:31,12:11 ср. *Иак.*1:21,4:12; *Иуд.*1:5 Ср *σωτήρ* о Христе и *σωτηρίω*: *1Пет.*1:5,9,10,2:2; *2Пет.*1:1,11,2:20,3:2,15,18

10. искупляющего и изъемяющего,

*Пс.*34:23; *1Пет.*1:18 ср. *Лк.*1:68,2:38; *Деян.*7:35 и *Деян.*26:17,7:10,34 (из В. 3.)

11. питающего (охраняющего, пасущего) и милующего

К *ποιμαίνων* Евр. тарг. *Пс.*80:2,23:1 др Греч *Пс.*80:2 ср *Иер.*31 (38):10; *Быт.*48:15; *Ин.*21:15–17; *1Пет.*5:2; *Иуд.*1:12; *Пс.*116:5; *Ис.*54:10, – *οἰκτεírων καὶ ἐλεήμων* *Пс.*103:8 и часто *Мк.*5:19; *1Пет.*2:10; *Иуд.*1:22 (дважды), ср. *1Пет.*1:3 *Иуд.*1:2,21; *Иак.*2:13,3:17; *ἐλεήμων* только *Евр.*2:17 но *οἶκτ* с *πολύσπλάγχνος* *Иак.*5:11

12. во всякое время скорби и нужды.

*Пс.*37:39; *Ис.*8:22,30:6 ср. 33:2; *Иер.*6:15; *1Пет.*2:12,3:20 ср. 1:6; 2:19 ср. 1:5 и 4:17; *2Пет.*2:8. 9,3:7,10,12; *Иуд.*1:6; *Мк.*4:17. О страданиях вообще часто *1Пет.*1:6,2:19,20,3:14,17,4:13,19,5:9,10

13. Нет нам царя, только – Ты.

*1Пет.*2:18

К *стр.* 7. Такой формулы не встречается у ап. Петра и в Новом Завете, – вместо неё: *εἰς τ. αἰώνας* и с приб: *τ. αἰώνων*. К *стр.* 8. Только у *Мк.*12:32. К *стр.* 9. *ῥύεσθαι* часто в Н. 3. и *2Пет.*2:7,9. К 10. *ἐλυτρώητε* *1Пет.*1:18; ещё только *Лк.*24:2 и *Тит.*2:14. *λύτρωσις* *Лк.*1:68,2:38 и ещё только *Евр.*9:12; *Деян.*7:35 в речи Стефана *λυτρωτής* – о Боге, *ἐξαίροῦν* в религ. смысле о Боге только *Деян.*7:10,34 (из В. 3.), *Гал.*1:4 и *Деян.*26:17 (небесный глас ап. Павлу на еврейском языке). К 11. Сиро-Халд. (ܩܠܬܐ), соответствующее у Ионафана и Онкелоса библ. (קלל), возможно конечно и для автора первохристианского века, но мог явиться и вариант арамейский вместо библейского, которое часто употр. о Боге. *ποιμαίνειν* можно сближать с *Ин.*21:15–17, которое, кроме того, ещё встречается в *1Пет.*, *Иуд.*, *Мф.* (из Михея), *Деян.* в речи ап. Павла, но в посланиях нет, – и несколько раз в *Апок.* в местах, представляющих

заимствования из В. 3. *βόσκειν* также есть Ин.21:15,17, *τρέφειν* о Боге редко и в В. 3., – только Мф.6:26 и Лк.12:24. *ἐλεῶν* и пр. часто о Боге в В. 3. и в Н. и у ап. Петра и Иак.5:11 – близкое совпадение. Стр. 9, 10 и 11 замечательны накоплением причастий, эпитетов и синонимов. К 13-й стр. (ܠܚܝܬ) есть халдейская (таргумическая) орфография библейского (ܠܚܝܬ–ܡܠܟ) при ассимиляции 13-я строка повторяет 8-ю, служа как бы припевом.

–216–

III.

14. Бог первых и последних (веков)!

Ис.41:4 др. ср. 1Пет.1:5,14,20; 2Пет.2:5,20,3:3,4; Деян.15:2,7,21 ср. 3:13; 5:30; Иак.5:3

15 Господь всех созданий!

Пс.105:21 (но есть вар. *κτῆσεως*) ср. Ис.19:1; 1Пет.2:13 (4:19); 2Пет.3:4.

16. Владыка всех родов!

Ср. Пс.97:5 др. 2Пет.2:4.

17. Восхваляемый во множестве славословий,

Ср 2Цар.24:2; Пс.9:14;
1Пет.1:1,2,3,7,8,12,21,2:12,14,3:18,4:11,16; Иуд.1:25.

18. управляющий (пасущий, ведущий) миром Своим с милостью

Пс.80:1 ср и Ос.2:20; 1Пет.1:2,3,10,25,5:2,3 ср. стр. 11.)

19. и созданиями Своими с благостями.

Ос.2:20 ср. стр. 11, 14 и 18. Ср
1Пет.1:2,10,13,2:19,20,3:7,4:10,5:5,10,12; 2Пет.1:2,3:18;
Иак.4:6,5:11; Иуд.1:4

К 14 стр. Нет буквальных совпадений ни в В. ни в Н. К 15. (ܠܚܝܬ) – только в Числ.16:30, – *πᾶσα κτίσις* – часто у ап Петра. К 16-му. *κύριος* в Н. 3. преимущественно о Христе, почему редко о Боге, – буквальной параллели нет в В. и Н. 3. К 17-му ср. прим. к 5 стр.: повторение идеи славы, – термин (ܠܡܠܟܘܬܐ) халдейское (ܠܡܠܟܘܬܐ) от библейского (ܡܠܟܐ), – буквальной параллели нет в Библии, – множ. ср. 1Пет.2:9 ср 2Пет.1:3. К 18–19: возвращаются идеи спасения и милости – прощения от Бога.

IV.

20. (И, Но) Бог не дремлет и не спит:

и Пс.121:3,4; 2Пет.2:3,3:9

21. (Он) пробуждает (букв: пробуждающий) почивающих,

Ср. Сир. 22:7; Зах.4:1; Ис.14:9; Дан. 12:2 ср. 1Пет.1:21,3:18; 2Пет.1:13,2:4,3:1 ср. Мк.5:39,14:37–42,72 и парал.

22. восстанавливает (–ющий) расслабленных,

Пс.44:23; Пс.29:8; Мк.2:5. 10 др. Деян.8:7,9:33.)

23. и даёт (дающий) речь (отверзающей уста, делающий говорящими) немым (немых),

Пс. 31:18 др. Мк. 7:32. 37; 9:25; 13:11)

24. и освобождает (освобождающей от оков) узников,

Пс.146:7 ср. 1Пет.3:19; 2Пет.2:17,3:10,11,12; Иуд.1:13; Деян.2:31 (из Пс.16:10), 5:18–19,12:3 сл.

25. (и) поддерживает (поддерживающей) падающих,

Пс. 145:14; 1Пет.5:10 ср. 2Пет.1:12; Деян.3:1 сл.

–217–

26. (и) выпрямляет (выпрямляющий) согбленных

Пс.145:14 ср. Лк.4:18 из Ис.52:6; Мф.12:20 из Ис.62:3

27. Тебе Единому мы признательны (исповедаемся, благодарим, прославляем)

Пс.75:2; 1Пар. 23:13; Деян. 10:8;15:14; 1Пет. 1:3; 3:9; Иак 3:9; Иуд.1:4,25

К 20 стр. *οὐ βραδύνει* 2Пет. 3:9 *ап. λευ.* – *οὐ νυστάζει* 2Пет. 2:3, ещё только Мф.25:5 (в пророчесственной речи Господа), – или *ἀρῶν* 2Пер.2:2 – *ап. λευ.* К 21. Можно сближать с идеей воскресения мёртвых и сошествия Христа в ад, *κοιμάω* для обозначения умерших 2Пет.3:4; Деян.7:10. Ср. Мк.14:37–42 и пар. 14:72 и пар. 5:39. Форма предложения: „не (дремлет и не спит), но (пробуждает). К 22–25: можно сблизить с новозаветными исцелениями больных. К 24 можно сблизить с повествованием Деяний об освобождении апостолов и ап. Петра от уз. К 25: *σθενώω* 1Пет.5:10 – *ап. λευ.* Стр. 21–25 представляют накопление причастий и синонимов. К 27 стр. 5 стр. Вся первая строфа наполнена заимствованиями из ветхозаветной поэзии, преимущественно из псалмов, – и имеет вид хвалебного псалма. В этом отношении она сходствует с

подобными же новозаветными творениями: Лк.1:46–55,68–79,29–32. По этой начальной строфе своей молитва процитирована в Вавилонском Талмуде Pesachim 118. а. нач. Goldschmidt, 134 кон. В нек. опущ. стр. 14–26.

Б. ВТОРАЯ СТРОФА חָלֵלִי

I.

28. И если бы рот наш наполнился песнопением, как (полно) море, –

Пс.126:2 ср. Деян.2:4,3:10,4:8,31,5:17; Иак.3:8,17; 2Пет.2:14; Деян.2:13

29. и язык наш – ликованием, как шум волн его, –

Пс.126:2,65:8; 1Пет.1:6,8,4:13 ср. 2Пет.3:10 *ῥοιζήδόν*

30. и уста наши – славословием, как широты тверди, –

Пс.63:3,5; 1Пет.1:7,2:14 ср. к стр. 5 Авв.1:6; Ис.19:1; Дан.3:56; Мк.7:6 и пар из В. 3. и 1Пет.3:10 из Ис.34:14; 1Пет.5:9

31. и очи наши светились (были блестящи) как солнце и как месяц, –

Ср Сир.17:31,23:19; 2Пет.1:19

32. и руки наши распростирались (были распростёрты), как орлы поднебесные, –

3Цар. 8:54; Плач.4:19 ср Рим.10:21 из Ис.65:2

–218–

33. и ноги наши легки как (у) ланей:

Пс.18:34 (Авв.3:19); 1Пар.12:8 ср. Деян.9:36)

К стр. 28–33: ср. 2Пет.2:4–8 условие, объемлющее несколько стихов. Для образности речи ср. 2Пет.2:12,17 Стр. 29–30 в нек. оп.

II.

34. (и тогда) не были бы мы в состоянии возблагодарить Тебя

1Цар.20 (21) ср. 2Пар.7:7; Сир.18:4; Иез.46:7 ср. стр. 27

35. Бог Господь наш и Господь отцов наших!

Ср стр. 3 и 16 Деян.3:13,5:30

36. и благословлять имя Твоё

Ср. стр. 2 и 27 Пс.145:1 др.

37 за одно из тысячи тысяч миллионных и тьмы тем многократных благоденствий,

Дан.7:10; Пс.31:19,145:7 ср. 1Пет.1:7,3:4,8,18,4:8,19; 2Пет.3:8

38. что сотворил Ты с отцами нашими и с нами.

1Сам.24:19 др. Лк.1:72

К стр. 37. Количественная многосложность нередко у ап. Петра; ἀγαθοποιῶν – ап. леу. 1 Пет. или χρηστοτήτων ср. 1Пет.1:11,2:9

III.

39. Из Египта вывел Ты нас,

Иер. 34 (41) 13 ср стр. 10

40. Господи Боже наш!

Ср. стр. 3

41. и из дома рабства (рабов) освободил нас,

Мих.6:4 ср. Пс.106:10; Деян.2:40 ср. стр. 10

42. в голод питал нас

Пс.33:19; Иов.5:20

43. и в избытке довольствовал нас,

Ср. 1Пет.4:3

44. от меча избавлял нас,

Пс.22:21,144:11; Деян.12:1 сл.

45. и от чумы спасал нас,

Иер.15:21 ср. 1Пет.3:20

46. и от болезней жестоких и упорных исторгал нас.

Втор.29:59; Пс.103:3; Мк.1:34

Своей поэтичностью строфа представляет в отношении ко всей молитве нечто подобное тому, чем является 2-я глава 2-го послания Ап. Петра в обоих посланиях. 3-й стих строфы сход-
–219–

ствуует с речью Ап. Петра во 2-й главе книги Деяний. Строфа отличается также обилием синонимов, заимствований и примеров из Ветхого Завета. Строки 28–30 и 34–35 дважды процитированы в Вавилонском Талмуде: Berachoth 59. б сред. Goldsch. 219 кон. 220 нач. (с вариантом без 29–30 строк) и Taanith 6. б кон Gold. 421 кон. 422 нач. (до 30 строки). Все строки 3-го стиха (39–46) имеют одинаковые окончания: יָא – нас, наш. Тоже: 1–2 и 4–5, 3 и 6, 15–17, 21–27.

Г. ТРЕТЬЯ СТРОФА (וְהַנְחֵנוּ תוּ)

I.

47. Доселе помогали нам милости Твои

1Сам.7:12; Пс.54:6,118:13–14; Пс.41:14,49:8,50:9 др.

48. и не оставляли нас щедроты Твои:

Быт.24:27 др.

49. и (так) не покидай (же) нас, Господи Боже наш, до конца.

Пс.44:24,27:9 ср 1Пет.3:8: τὸ τέλος как особенность ап. Петра в отличие от λοιπόν ап. Павла

II.

50. Посему члены, что расположил Ты в нас,

δι' ὅτι, ὅτι, διό 1Пет.1:13,16 ср. 24; 2:6; 4:1 язык-член Иак.3:5 еварим-таргум Онк. Ионаф. Мишна

51. и дух и душа, что вдохнул Ты в лицо (ноздри) наше,

Быт.2:7; Иов.32:8,34:14 πνεῦμα (1Пет.3:4,18,19,4:6) и ψυχή (1Пет.1:9,22,2:11,25,3:20,4:19; 2Пет.2:8: 14) у ап. Петра в отличие от ап. Павла не различаются. πνοή в Н. 3. только Деян.2:2 (о ветре) и 17:14 (о дыхании физиологическом)

52. и язык, который поместил Ты в устах (во рту) наших, –

Ср Иак.3:5 и 1Пет.3:10

53. Пусть они благодарят (исповедуют) и благословляют,

54. И славословят и восхваляют,

55. и превозносят и почитают,

Собств: благоговеют, трепещут, страшатся 1Пет.2:17,3:6 ср. 2Пет.2:1

56. и святят и воцаряют

содействуют освящению в воцарении в мире Мф. 6:9–10; 1Пет.1:2,15,16,17,2:5,9,3:2,14,15; 2Пет.1:11

57. имя Твое, Царь наш!

–220–

III.

58. Ибо (да,) всякая уста Тебя (да) возблагодарят (исповедуют),

Иак.3:10 ср. 1Пет.2:22

59. и всякий язык Тебе (да) присягнёт,

60. и всякое колено Тебе (да) поклонится,

Ис.45:23; Флп.2:10–11; Рим.4:11; Деян.10:34–35,15:9

61. и всякий возраст пред лицом Твоим да падёт,

62. и все сердца (да) возблагодарят пред Тобой,

1Пар.28:9

63. и всякий ум и чувства (да) воспоют имени Твоему!

διόνοια ср 1Пет.11:3; 2Пет.3:1

IV.

64. Как говорит написанное (что написано):

1Пет.1:17; Деян.15

65. „Все суставы мои скажут: Боже! кто подобен Тебе, избавляющему слабого от превосмогающего над ним, и слабого, и нищего (убогого) от грабящего его“.

Пс. 35:10

Однозвучные окончания имеют строки: 47–49, 50–52 и 57, 53–56, 57, 58 и 60, 59 и 61, 62–63. Слово „да падёт“ стр. 61 процитировано в вышеуказанном месте *Verach*. 59. б, а в *Taan*. 47–49 и 53–54 и 57 (вариант).

Д. ЧЕТВЕРТАЯ СТРОФА (*ח:חמ'י ח*).

I.

66. Кто уподобится с Тобою,

67. (и) кто сходствует с Тобою,

68. (и) кто сравнится с Тобою!

Пс.89:7

II.

69. Бог великий, сильный и страшный!

Иер.32:18 др.

70. Господь всевышний, создатель неба и земли!

Быт.14:19. 22 др. ср 1Пет.4:19 (κτίστης ἀπ. λευ) 1:5: 2:17; 2Пет.1:3,3:5,7,10,12,13

III.

71. Будем восхвалять Тебя и прославлять Тебя и славословить Тебя,

72. и благословлять имя святое Твоё!

–221–

73. Как сказано у (от) Давида (Давидом): „Благослови душа моя Бога и вся внутренность моя имя святое Его“.

Пс.103:1,145:21 ср. Деян.1:16,20,2:25,4:25 ср. стр. 64.

IV.

74. Сильный во всемогуществе (множ. число) силы Твоей,
Пс.68:3 множ. соотв. 1Пет.1:11,2:9

75. Велики во славе имени Твоего,

76. Крепкий до конца и страшный в чудесах (ужасных делах, ужасах) Твоих,

Втор.10:21; 2Сам.7:23; Пс.139:14 ср 1Пет.2:17,3:14

77. Царь, восседающий на престоле высоком и превознесённом!

Ис.6:1 ср 1Пет.3:22

Строки 66–68, 71–72 и 74–76 имеют в конце одни и те же слова, а 69–70 созвучные. Стр. 60 процитирована в вышеук. местах Талмуда.

Е. СТРОФА ПЯТАЯ (פ:יבש).

I.

78. Живой вечно (вечность), Превышний и Святый – имя Его
Ис. 37:15; 1Пет. 1:15. 16. 23. 25; 2Пет. 3:18

79. и (как) написано: «Ликуйте праведники о Господе»,
«благочестивым подобает хвалить (хвала)»

Пс.33:1

II.

80. Устами благочестивых Ты превозносишься,

81. и словами праведных Ты благословляешься,

82. и языком преподобных Ты святиться,

83. и сердцем святых Ты прославляешься.

III.

84. И в собраниях мириад (множеств) народа Твоего (1Пет.2:9:10), дома Израилева (1Пет.4:17; Деян.2:10:36), в славословии (славословиях) прославляется имя Твоё, Царь наш, во всяком роде и роде; ибо таков долг всех созданий пред лицом Твоим, Господи Боже наш и Боже отцов наших, благодарить, восхвалять, прославлять, славословить, превозносить, чествовать, благословлять, ублажать и провозглашать всеми словами

–222–

песнопений и славословий Давида, сына Иессеева, раба Твоего, помазанника Твоего.

Пс.18:1,51,89:21; 1Пет.2:16; 2Пет.1:1;
Деян.2:30,36,3:18,4:25–26,13:22

IV.

85. Да восхвалится имя Твоё во век,
86. Царь наш всесильный,
87. Царь великий и святой на небесах и на земле!
88. Ибо Тебе подобает, Господи Боже наш и Боже отцов наших,

89. пение и хвала

1Пет.1:25,

90. славословие и игра

1Пет.5:11,

91. могущество и владычество,

92. торжество, величие и сила,

93. слава и благолепие

1Пет.1:7; 2Пет.1:3,

94. святость и держава,

95. благословение и благодарение,

96. отныне и до века

1Пет.4:11; 2Пет.3:18

V.

97. Благословен Ты, Боже всемогущий,
εὐλογητὸς ὁ θεός (1Пет.1:3; Еф.1:3; Мк.14:61; Лк.1:68)

98. Царь, великий в похвалах,
Βασιλεὺς ὁ μέγας ἐν δόξαις (ἀρεταῖς 1Пет.1:7,9,11;
2Пет.1:3,17,2:10)

99. Господь благодарений (кому подобают благодарения),

100. Владыка чудес,

101. Благоволящий к песням хвалы,

χρηστός 1Пет.2:3

102. Царь всемогущий, живущий во веки!

1Пет.1:23; Ис.57:15; Пс.18:47

Стр. 86–95, 98–100 оканчиваются созвучно. Стр. 97–99 процитированы в Талмуде.

Для рецензии теперешнего махзорного текста молитвы надо иметь в виду, что в некоторых махзорах древних нет (греческих и у Саадии) в 1-й строфе строк 14–26, в других 4-й

строфы стр. 66 и сл., в Toldoth Jellinek'a отдельно помещена 3-я строфа, в иных напротив имеются прибавки¹⁷⁹⁹. Это показывает, что в истории

–223–

синагогального богослужения строфы молитвы могли перемещаться, ставиться в другом порядке, сокращаться и дополняться. Таким образом в настоящем виде молитве может кое-чего не доставать, и кое-что быть к ней прибавлено (особенно в 5-й строфе, стр. 80–96). Строфы оригинала могли быть уже позднее расположены с обратным акростихом имени Симеона, для удаления прямого указания на автора, как произведены быть и другие изменения и помрачения всех личных указаний на автора.

Однако ж приблизительный объём и расположение строф молитвы в эпоху редакции Вавилонского Талмуда имеем возможность определить на основании вышеприведённых цитат. В Berachoth на обороте 59 листа в середине (Goldschmidt, 219, 27–220:5) сообщается, что на вопрос, какое благословение должно говорить о дожде, р. Иуда отвечал: „благодарим Тебя за каждую каплю, что ниспосылаешь Ты для нас“, а р. Иоханан окончил так: *„если бы рот наш наполнился пением, как море, – и язык наш – ликованием, как шум волн его, – и уста наши – славословием, как широты тверди“* (2 строфа, строки 28–30, – вариант только: *„если бы рот наш наполнился пением, как море“*) и дал. до: *„не были бы мы в состоянии* (יִפְסִיחַ *халдаизовано вместо древнеевр. в махзоре מִפְסִיחַ) возблагодарить Тебя, Господи Боже наш“... (стр. 34–35) до: „да падёт“ (стр. 61)... Благословен Ты, Боже, великий* (בָּרַךְ вместо בָּרַךְ)... *благодарений“* (Строфа 5-я, стр. 97–99). (Возражение: но говорится): *„великий благодарений“* (много благодарений), а не *„все благодарения“?* Раба ответил: говори так: „Бог благодарений“. Р. Папа сказал: *„поэтому произносят то и другое: „великий благодарений“* (т. е. кому подобает много благодарений) и *„Бог благодарений“*. Цитата эта точно соответствует махзорному тексту, только вместо синонимов употреблено одно слово. Параллельное место в Taanith в конце оборота 6-го листа (Goldsch. 421, 25 – 422:4) имеет: „если бы

рот наш наполнился пением, как море (вариант: до: „пусть они благодарят и благословляют и славословят имя Твоё,... благословен Ты, Боже великий“ стр. 53–54. 57. 98), – и язык наш – ликования, как шум волн его“ (стр. 28–29) и далее до „да не оставляют нас милости Твои, Господи Боже наш, (как) и не оставляли нас (3-я строфа, стр.

–224–

47–49)... благословен Ты, великий благодарениями“ (97. 99). В Pesachim в начале лицевой стороны 118-го листа (Goldschm. 734, 25–26) имеем указание и на первую строфу молитвы, – на её первое слово, как на название всей молитвы, произносимой в качестве благословенной песни (ברכת השיר за четвертой чашей пасхальной вечери – „какая (это) благословенная песнь? Р. Иуда сказал: „да восхвалят Тебя. Господи Боже наш.“ но р. Иоханан отвечал: „душа всего живого“.

Таким образом талмудическое предание имеет молитву приблизительно во всем её теперешнем объёме пяти строф и в теперешней их последовательности.

Этот объём и эта последовательность твёрдо засвидетельствованы также и акrostихом имени творца молитвы.

Указанные Zunz'ом характерные признаки древне-синагогальной поэзии: „простота и благородство языка, отсутствие безграмотных выражений, неправильного употребления префиксов, символизма и изысканности в толкованиях, рифмы и искусственностей в построении стихов“¹⁸⁰⁰ – всецело применимы к данной молитве. Её акrostих не представляет ничего искусственного, так как состоит только из имени и возглавляет большие отделы – строфы, так что в целом остаётся почти незаметным. А встречающееся по местам сходство или тождество в окончаниях слов и строк скорее есть дело логического и ритмического параллелизма древне-библейских поэтических творений, чем позднейшего рифмоплётства. Наконец, несколько слов, хотя и от древнееврейских корней, но в Библии не имеющих и употребляющихся в позднейших литературных памятниках

иудейских, не выходят за пределы палестинского арамаизма эпохи Мишны¹⁸⁰¹.

Вторая молитва: Агава равва

I.

1. Любовью великой возлюбил Ты нас, Господи Боже наш!

Иер.31:3 ср. Мал.1:2 ἀγάπη ἐκτενής и ἀγαπᾶν ἐκτενῶς απ.

–225–

леу. 1Пет.1:22,4:8 ср. 5:13 14, – ποικίλης χάρις 1Пет.4:10 ср. 3:7, πᾶσα χ. ἀληθής χ. 5:10. 12 μεγάλη Деян.4:33 ср. ещё 1Пет.1:2,2:17 и 2Пет.1:27,3:13.

2. милости многой и преизобильной миловал Ты нас!

2Пар.36:15; Мал.3:17; Ис.63:9; Быт.19:16 πολὺ ἔλεος 1Пет.1:3 ср. 2:10. 20; 5:5. 10. 12; Иуд.2. 21; Иак.5:11 ср предш. прим. Вообще идея милости и любви постоянно предносится духовному взору апостола.

3. Отче наш, Царь наш!

1Пет.1:3; Мф.6:11 др.

4. Ради отцов наших, что уповали на Тебя,

Пс.22:5; Иер.39:18; Быт.15:6; 2Цар.18:5; 1Пет.1:13,3:5; Деян.2:26 из Ис.16:9 ср. 1Пет.1:3,21,3:15

5. и (ради того что) Ты учил их заповедям жизни:

Пс.119:71; Втор.4:5; Деян.2:28 из Пс.16:11,3:15,5:20,11:18; 1Пет.3:7,10 из Пс.34:13; 2Пет.1:3 ср. 2:21 и 3:2)

6. так люби же нас и научай нас!

II.

7. Отче наш, Отец премилосердый, всемилостивый!

Пс.116:5; Ис.14:1,30:18 ср. χρηστὸς ὁ Κύριος 1Пет.2:3 и стр. 1 и 2

8. Умилосердись над нами и дай в сердце нашем –

9. (способность) понимать и уразумевать,

10. вникать, учиться и учить,

11. блюсти, творить и исполнять

12. все слова учения Закона Твоего –

Деян.10:36,11:1,15:7; 1Пет.1:23,25 (Ис.41:8); 2:8; 3:1 ср. 2Пет.1:19,3:2

13. в любви.

Ср. προθύμως απ. леу. 1Пет.5:2

III.

14. И просвети очи наши в Законе Твоём,
Притч.29:13; Пс.19:9; Езр.9:8

15. и привлеки сердце наше к заповедям Твоим,
1Пет.1:22,3:4,15; 2Пет.1:19,3:2

16. и направь чувства наши к любви и к благоговению пред
именем Твоим,
1Пет.1:22

17. да не постыдимся во веки и вечность
1Пет.4:16,2:6,3:16,5:2

–226–

IV.

18. За то, что на имя святое Твоё, великое и страшное
уповали мы,

19. да ликуем и да радуемся о спасении Твоём!
1Пет.1:5,9,10,2:2; 2Пет.3:15

V.

20. Собери нас в мир (для мира) от четырёх концов земли
2Пет.3:14

21. и приведи нас дерзновенно в землю нашу,
לִימְיָרָה только Лев.26:13

22. ибо Бог содевающий спасения – Ты,
Пс.74:12

23. и нас избрал Ты из всякого народа и языка, –
Деян.13:17,15:7; 1Пет.1:1,2:4,6,9,10

24. и приблизить Ты нас к имени Твоему великому –
навсегда во истину,

הָלַח = ἁλή ср прим. к 1 мол. стр. 6. Деян.4:27,10:34,12:11 ср.
1Пет.1:22,5:12; 2Пет.1:12,2:22

25. чтобы прославлять Тебя и возвещать единство Твоё – в
любви.

VI.

26. Благословен Ты, Боже, избравший в народ Свой
Израиля – в любви.

1Пет.1:3 ср. стр. 23.

По теплоте религиозного чувства, чистоте нравственного
сознания, благородной простоте содержания и постоянным

рефлексам из Ветхого Завета, эта молитва вполне сходствует с предшествующей. Строй её ритма точно также лишён всякой искусственности позднейшего времени. Язык такой же – древне-палестинский, без всяких неогebraизмов. Выражение в строке 12-й תִּרְתֹּךְ הַלְמוּד хотя и напоминает талмудическую эпоху (Levy, Targ. Wtb. II. 540. б и Neuhebr. und Chald. Wtb. IV. 647. а), но возможно и в более раннюю пору. Тёмный библейский термин סֵלַה стр. 24-й понимается в значении вечности уже в древних Таргумах Ионафана и Онкелоса (Levy, Neuhebr. u. Chald. Wtb. III. 351. б). קוֹמְמִיּוֹт стр. 21-й взято из Лев.26:13. Наконец, стр. 25 לִיחַדָּךְ, а отнюдь не позднейшее יְהִי' (позднейший –227–

догматический термин для обозначения единства Божия подобно греческим позднейшим: *ὑπόστασις* и *ὁμοούσιος*: Levy, Neuhebr u. Chald Wtb II. 233. б и Tgm Web 1, 331. б ср. Zunz ib. 629 flg), не выходит за пределы библейской речи, составляя параллель к строкам 8, 13 и 27 первой молитвы. Этот и другие подобные термины могут свидетельствовать только об оригинальности автора, пишущего на еврейско- палестинском языке эпохи Мишны. Впрочем вставки и перемены возможны и в этой молитве, как и в предшествующей. Особенно подозрительны 20–25 строки, где встречаются последние три выражения и где, в противоположность первой и третьей молитвам, довольно сильна иудаистическая тенденция („собери“...), однако ж без всяких намёков на лицо Мессии.

Третья молитва: Эттен тегилла лезл
с двойным акростихом прямого алфавита¹⁸⁰².

ח

1. Воздам хвалу Богу достославимому,
Пс.9:15,18:4; 2Сам.22:4; 1Пар.16:25 др.

2. Возвещу с благоговением некие из дел Его:
Пс.118:17 ср. 9:2 и 145:6

3. Бог – от века и Вечный, –
Пс.48:15,90:2 др.

4. нет Владыки прежде Него и после Него нет
Промыслителя – Бога
Пс.30:20 др.

у

5. Един – Он (букв: в единстве Своём Он), – и нет другого с Ним, –

Иов.23:13

6. Говорит и делает (говорящего и делающего?), и никто не сравнится (не скроется?):

Ис.40:26

–228–

7. Один Он – Судия, и нет в Нём не правды, –

Пс.92:15 ср. 1Пет.2:22; 2Пет.2:8; Деян.8:23

8. Истина – слово Его, и на суде Его – милость,

Втор.32:4; Пс.119:160,101:1,18:31 др. 1Пет.1:4,17, 2:23,4:5,6,5:12; 2Пет.2:3

л

9. Сильный всемогуществом, прощавший грех, –

Пс.103:20; Лев.10:17; Чис.14:34; Пс.53:12 ср. 1Пет.5:5,4:16; 2Пет.1:3,16; Деян.3:12,4:33,10:38

10. Великий советом и отпускавший беззаконие:

Ис.11:2; Иер.32:19; Мал.7:18; Ос.10:11

11. Открывавший глубины из тьмы,

Иов.12:12

12. Сидящий в сокровенности и видящий всякую тайну.

Пс.27:5,91:1,101:5 др. 1Пет.3:4; Деян.1:24,15:8

т

13. Премудрость и ведение исходят из уст Его,

Ис.44:19,40:28; Пр.2:6; Еккл.10:5; ср Пет.1:2,3,8,2:20

14. Очи Его всезрящи, но глаз (человека) не увидит Его:

(2Пар.16:9; Иов.20:9; Зах.4:10; 1Пет.1:8,2:12,25,3:12,5:2

15. Слова Его глубокомысленны и владычество Его вечно,

1Цар.9:19; 2Пар.8:6 ср. Пс.103:22,51:28

16. Полна (букв: полнота всей земли) вся земля славы Его и высота не выдержит Его.

Ис.6:3 ср. Авв.3:3; Пс.19:2; Иоил.2:11 ср. Мал.3:2 ср. 1Пет.2:14

п

17. Облечённый в великолепное одеяние Своё, живущий вечно!

Ис.63:1; Дан.12:7

18. Слава и блеск, сила и красота – как имя Его, так и крепость Его:

Пс.96:6 ср. 111:3 и 104:1 ср. 1Пет.1:17 и вообще $\delta\acute{o}\xi\alpha$ к 1 мол. стр. 5

19. Бог всесовершенный, твердыня (скала) вечная,
Втор.32:4; 2Сам.22:3,31; Пс.18:31; Ис.26:4 ср. 1Пет.5:10; Мф.16:18; 1Пет.2:4–7; Деян.4:11

20. всё проникает Он и один царствует.

Ср 1 мол. 6 стр. и 2 мол. 25 стр.

–229–

І

21. Не Он ли утвердил землю в пустоте?

Пс.89:12; Ис.45:18

22. и Он сильнее шума вод (моря):

Пс.93:4

23. и высота – обитание Его, и Он превознесён над всем,
Ам.6:3

24. и взирает (взирающий) на смиренного и сокрушённого (убогого) духом

Ис.66:2 ср. Мф.5:3; Иак.1:5,4:6,5:1

Ѓ

25. Длань Его содержит небеса в силе Его,

Ис.40:12 ср. Иов.28:25

26. светила (солнце и луна Пс.74:16) и звезды – дела (создания) перстов Его:

Пс.8:4

27. твёрд и постоянен в намерениях и целях,

Пс.167,102:27 ср. Ис.9:5,14:27,23:9

28. советник в сердце Своём, и твёрд (устойт) совет Его.

Ис.9:5; Пс.33:11

П

29. Праведный в делах Своих, милостивый к прибегающим к Нему,

Пс.145:17,59:17; Иер.16:19; 2Сам.22:3

30. святой в путях Своих и близкий к призывающим Его:

Пс.145:17,18

- 31.** благоволит к оправданию созданий дланей Его всегда,
Иов.33:32; Ис.42:21 ср. Мих.7:18
- 32.** бодрствует в благости над избранниками Своими.
Иов.21:32; Дан.9:14; Пс.106:5,105:6 ср. 1 мол. 20 стр. 2 мол.
23 и 26 стр. 2Пет.2:3,3:9,1:1,2:4,6,9
- У
- 33.** Чистый очами, благоволящий раскаянию,
Авв.1:13
- 34.** многократно очищавший и отвращавший гнев Свой:
Пс.78:38
- 35.** благость Его во всяком роде, Он изрекает правду,
Ис.63:1
–230–
- 36.** украшение (повязка) главы Его – шлем спасения.
Ис.59:17
- И
- 37.** Десница Его открыта для каждого пленника греха, –
Пс.60:7,63:9,139:30
- 38.** Он взывает (говорящий) во всякое время: „*обратитесь ко Мне и Я обращусь к вам*“ (Зах.1:3):
Ср 1 мол. 64–65, 73, 77 стр.
- 39.** Он образовал (нас) из брения по образу – подобию
Своему,
Быт.1:26,2:8; Иов.33:6
- 40.** милость Его к созданиям Его, Он ведает (ведающий)
помыслы наши.
Пс.103:14; Деян.1:14,15:8
- О
- 41.** Весь Он – слава (сияние, свет), и взирает с
снисхождением,
Пс.29:9,34:19; Ис.53:10 (о Мессии); 57:15
- 42.** внемлет гласу моления славословий языка:
- 43.** всё воинство небесное поклоняется Ему,
- 44.** солнце и луна падают пред Ним.
Ср. 1 мол. 17, 59, 60 и 61 стр.
- Ъ

45. Не простёр ли Он шнур пред созданиями Своими в месте Его для суда?

Иов.38:5

46. в споре кто устоит против Него (выдержит Его)?

Иоил.2:11

47. ради нас совершил Он (чудные) дела истонные (древние), –

Пс.46:9,66:5 ср. 1 мол. 37–46 стр. 2 мол. 4 стр.

48. называющий (творящий) поколения (людей) – кто сравнится с Ним?

Ис.41:4; Пс.89:7 ср. 1 мол. 66–68 стр.

л

49. Глубины сердечные и тайны сокровенные ведаёт (ведающий) Он,

Деян.1:14,15:8; Пс.103:4

50. намерения всех сынов человеческих:

Пс.94:11 и Мих.4:12

–231–

51. от беззакония и неправды отвращает лицо Своё,

Пс.22:25; Ис.64:7

52. от видения зла закрываете очи Свои.

Пс.33:15; Пр.28:27

л

53. Сияние – вокруг Него, и положил покровом Своим – мрак, –

Иез.10:4; Авв.3:4; Пс.18:13

54. ибо не увидите (не может зреть) Его человек и жить (остаться живым):

Исх.33:20

55. страшный делами, Ты обратил (возвратил) человека в тление смертное (неисцельное),

Втор.10:17; Пс.66:5,90:3

56. ибо Он сокращаете (возвращает) и удлиняет дни.

о

57. Сильный крепостью, облакающийся правдой,

Иов.37:22,29:14

58. кто Бог (могуществен) как Ты долготерпеливый?

מַכּוֹרֵת = μακρόθυμος Исх.34:6 др. ср. 1Пет.3:20; 2Пет.3:9.
15; Иак.5:7,8,10

59. ненавидящий и отвращающийся грабительства и насилия,

Ис.61:8

60. любящий чистое сердце, Ты внимлешь ищущим блага.

Пс.51:12 ср. Мф.5:8 др.

у

61. Воспреещающий со властью (прещением) и иссушающий моря,

Ис.50:2,51:10

62. собравшей, как одежду, все воды в начале:

Прит.30:4

63. спасающий по милости Своей от страшных врагов (букв.: от рогов единорога?),

Пс.22:22

64. разгоняющий грехи (зло) как туман и как облако.

Пс.51:11; Ис.44:22

о

65. Создал и сотворил всё словом уст Своих,

Пс.33:6

66. ибо все слова Его – правда и суд:

–232–

67. (что) уста Его изрекут, „это делайте и живы будете“,

Быт.42:18

68. ибо (говорит Господь) „не хочу смерти грешника“

Иез.18:22,32,33:11

х

69. Зрящий дали, превознесённый и страшный,

70. превозносящий престол Свой, и смиренного узнает (увидит):

Пс.138:6; Ис.6:1

71. выступающий с превеликой силой (в величии силы), и носящейся на крыльях орлиных (как орёл),

Ис.63:1; Пс.18:11 ср. Иер.48:40

72. испытующий сердца, и нет пред лицом Его забвения.

Пс.70:10; Пр.17:3 др. Пр.2:17

Р

73. Взывающей гласом великим: „Я – Бог и нет ещё (другого)“ (Ис.45:6), –

74. „обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам“ (Зах.1:3; Мал.3:7)

75. „приблизьтесь ко Мне“ (Ис.48:16), – с силой обратится (и) Он,

76. и уши Его внимлющи ко гласу моления бедняги.

Пс.130:2; Иов.34:28

Г

77. Милостивый и благосердный, суди нас в милости и оправдай нас в суде, –

Исх.34:6; Пс.86:15,103:8

78. ибо мы – прах и пепел:

Быт.18:27; Пс.103:14; Иов.30:19,42:6

79. превознесённый в высоких, Царь в небесах (облаках),

80. внимлющий с высот воплю бедняков!

Ш

81. Небеса – престол Его и земля – подножие ног Его,

Пс.11:4; Ис.66:1

82. величие (правда) – панцирь Его и свет – одежда Его:

Пс.104:2

83. имя Его страшно весьма, (но Он) милостив и благосерд,

–

84. во всяком роде и роде пребывает правда Его.

–233–

Л

85. Правы пути Его, и нет в Нём неправды, –

Пс.18:31,33

86. в каждое утро даёт на свет (являет) суд Свой:

Соф.3:5

87. взвешивающий сердца, великий делами, –

Пр.21:2,24:12; Иер.32:19

88. кто изречёт могущество Господа?

Пс.106:2

89. как написано: „кто изречёт могущество Господа, возвестит все хвалы Его?“

Пс.106:2.

Приведённый текст приписываемых Симону Кифе молитв и библейские параллели могут давать следующие соображения по вопросу об отношении этих пийютимов к подлинным творениям Ап. Петра.

1). Как подлинные творения Апостола в содержании своём не представляют отвлечённо-теоретических рассуждений, ни сложных диалектических доказательств, ни подробностей созерцательно-догматических: так и приписываемые синагогой Апостолу Петру молитвы, в отношении вероучительном, стоят, так сказать, на общей и нейтральной, т. е. ветхозаветно-библейской базе между Новым Заветом и строго-раввинистическим иудейством. В них нет ни одной специальной черты этого раввинизма: ни риторизма в выражении монотеистического деизма раввинско-синагогальной теологии, ни сурового номизма в области нравственных идеалов, ни национальных вожделений на политическую роль среди народов земли, осуждений и проклятий против еретиков – назареев и минимов, ни, наконец, даже намёка на Мессию и его царство. А между тем случай к этому представлялся не раз, как напр. в 1 мол. после 49 и 100 стр. 2 мол. после 6 и 19, не говоря уже о 20–25 строках, в 3 мол. после 16, 20, 32, 47 и 63 строк.

Отсюда возникает неизбежная дилемма: или творец пийютимов был не только не раввинист, по даже и не имел мессианских ожиданий, следовательно был Саддукей Иродианин, – или же он считал эти ожидания осуществившимися и, следовательно, был иудео-христианином. Возможность третьего случая, что автор из боязни нарочно

–234–

устранил мессианские чаяния иудеев, не допустима для столь древних творений, так как, например, в Шмонеесе они имеются и не скрываются. Но при той неприязненности, с какой фарисействующие синагога и раввинизм относятся к саддукейству, невозможно допустить и первое предположение. Как бы то ни было, горячее религиозное чувство в возвышенно-простых и благородных изречениях ограничивается только

излиянием благодарений Богу и Его прославления за оказанные народу израильскому и в Библии содержащиеся благодеяния и милости и общим молением о продолжении таковых же милостей и благодеяний и впредь, до скончания века (1 мол. 49 стр. 2 мол. 6–19 стр. и 3 мол. 77–78 стр.). Только в одном отделе второй молитвы (стр. 20–25) созерцания и желания поэта простираются далее этих общих прошений. Его моление о собрании Израиля со всех четырёх концов земли и торжественном приведении в обетованную землю для благоговейного возвещения и прославления *единства* Божия, хотя и без прямого указания на Мессию, содержит специально-иудаистические вожделения. Но замечательно, что именно эту молитву сами же иудейские учёные считают произведением позднейшего времени сравнительно с другими двумя (Zunz, 24). Нет по крайней мере препятствий весь отдел (стр. 20–25) признать позднейшей приставкой к древней молитве, что не редкость в махзоре. И действительно, некоторая грубоватость и изысканность этих строк по сравнению с благородной простотой и художественностью всей молитвы естественно ведёт к мысли о позднейшей приставке. Довольно прозрачный след этого остался в последнем слове приставки: „в любви“, оканчивающим последнюю строку молитвы (26-ю) и начинающим её. Невольно закрадывается подозрение о глоссе, пред заключительною строкой, представляющей однако же совершенно естественное окончание молитвы, тогда как конец 25-й строки явно и подражательно повторяет конечное слово молитвы. Также и в выражении „талмуд – тора“ (стр. 12) не содержится прямого указания на позднейший талмудизм. Впрочем, характер распространительной глоссы имеют и строки 9–13. Кроме этих строк, во всех трёх молитвах нет ничего, что стояло бы в прямом противоречии с христианством и шло бы в этом отношении

–235–

далее ветхозаветных поэтических творений. Во всяком случае это отсутствие более строго выраженного иудаизма и мессианизма – достопримечательно. При этом нет конечно нужды говорить о возможности синагогальной цензуры молитв,

если бы в них даже и были какие-либо более близкие соприкосновения с христианством в отношении к мессианской идее и новозаветному учению о богочеловечестве Христа.

2) Как и творения Ап. Петра, молитвы весьма сильно обвеяны духом священной ветхозаветной поэзии, отличаются большой изобразительностью в отдельных словах и выражениях, художественностью сравнений и ритмическим благозвучием. В частности можно указать на вторую строфу первой молитвы (стр. 28–46) и строки 21–26, 45, 53, 61–62, 81–82 третьей молитвы, – места, по своей поэтичности напоминающие вторую главу второго послания Ап. Петра.

3) Молитвы повсюду и глубоко проникнуты заимствованиями из Ветхого Завета, большей частью в виде рефлексов, претворённых в собственный стиль поэта, пишущего языком ветхозаветной поэзии. В этом отношении рассматриваемые пийютимы сходятся не только с посланиями и речами Ап. Петра, но и, особенно, с поэтическими новозаветными творениями в первых двух главах евангелия Луки, – и не только по заимствованиям из ветхозаветных поэтических творений, но и по самой внешней форме своей. В частности, можно указать из первой молитвы строки: 1. 4. 10. 11. 12. 18. 19. 20. 24. 25. 26–30. 69. 70. 75. 76, – второй молитвы четвертая строка, а третья молитва вся состоит из таких заимствований, особенно стр. 39–40. 66. 67. 68.

4) Столь же не редки, как и в творениях Ап. Петра, прямые указания на Ветхий Завет, в виде ли примеров, или цитат, каковы в 1 молитве: 39–46. 64–65. 73. 79 и в 3-й молитве: 38. 54. 67. 68. 73–75 и 89.

5) Тоже надо сказать об употреблении причастий, эпитетов, синонимов, повторений: 1 мол. 1–6. 9–11. 21–26. 53–63. 66–68. 71–72. 89–96, – 2 мол. 1–2. 9–13, – 3 мол. 3–4. 9–12. 23–30, – 12, 49–50 и 72, – 14 и 33, – 7, 35, 51, 52 и 82, – 18, 41 и 53 др.

6) Параллели противоположениям (не но), сложному –236–

условию и множественному абстрактных представляют: 1 мол. 20–21, 74 и 95, 28–38 ср. 2Пет. 4–8 и др.

7) Наконец в качестве более частных сближений можем указать: 1 мол. 20 и 3, 32 ср. 2Пет.2:2,3,3:9 (ср. примечания к первому месту), – 1, 12 и 1Пет.2:12, – идея славы Божией постоянно предносится созерцанию и творца пийютимов 1, 5. 17. 27. 83, – 3, 16. 18 др., – сюда же можно присоединить идею любви и милости Божией, особенно в выражениях *ἀγάπη ἐκτενής*, *ἀγαπᾶν ἐκτενῶς* и *πολὸν ἔλεος* 1Пет.1:22,4:8 и 1, 3 ср. второй молитвы 1–2, 16 и 26 строки, – представление милости и любви Бога в виде спасения овец пастырем (1, 11. 18–19), хотя нередкое и в Ветхом Завете, можно сближать с личностью ап. Петра в виду Ин.21:15–17 и 1Пет.5:2 ср. Иуд.1:12, – сюда же быть может надо отнести термин „скала вечная“ о Боге в 3, 19 ср Мф.16:18 и 1Пет.2:4–8; Деян.4:11, – воззвание „благословен Бог“ 1, 95 и 2, 26 ср 1Пет.1:3, – *ἀεί* 1, 1 др. „память Твою“, *τὸ τέλος* 1, 49, *σθενόω* 1, 25, *προθύμως* (?) в 2, 13, – синонимность *ψυγή* и *πνεῦμα* 1, 1–6. 51, *σάρξ* в значении человека, „имя Божие“ как описание вместо „Бог“ 1, 36. 72 др. 2, 16. 18 и 3, 83, – Бог как Судия Праведный 3, 7. 8. 9 ср. 1Пет.2:22, – 2Пет.2:8 и Деян.8:22, – *καρδιογνώστης* 3, 72 и др. *μακρόθυμος* 3, 58, хотя вообще трудно говорить о совпадениях в *ἅπαξ λεγόμενοις* между греческим и еврейским оригиналами. Достопримечательно наконец настойчивое упоминание о бедняках, нищих и сокрушённых духом и чистых сердцем в третьей молитве (24. 60. 76. 80).

Но эти сближения могут ли указывать на то, чтобы творцом данных синагогальных молитв был Ап. Пётр – до или после обращения его ко Христу?

Было бы преступлением против научной осторожности дать положительный ответ на этот вопрос. Все вышеуказанные признаки довольно эластичны и не настолько индивидуальны, чтобы вынуждать такой ответ. Подобные сближения возможны и между разными авторами, если только они стояли на одной почве религиозного веросознания (Ветхий Завет и идея единобожия), были одушевлены одинаковым религиозным чувством (благоговение к Верховному Существо) и подражали одним и тем же образцам (ветхозаветная поэзия).

–237–

В виду этого безусловный ответ на выше поставленный вопрос предоставляем лицам, более нас авторитетным в делах веры, и людям, более нас компетентным в требующейся здесь научной специальности. Позволяем себе только общую и ни к чему не обязывающую догадку, что, если Симеон Кефа или Ап. Пётр действительно составлял для иудеев религиозные стихотворения, то подлинное зерно их могло бы уцелеть и в древне-иудейских пийютимах, приписываемых синагогальным преданием Симеону Кефе.

Сообщая эти пийютимы и древне-иудейское предание о творчестве Симеона Кефы в области богослужебной иудейской поэзии, мы имеем две более скромные цели:

во 1-х, *публицистическую* – познакомить широкую читающую публику с давно уже известным в науке фактом, что за своим синагогальным богослужением современные иудеи молятся, по их же собственному древне-литургическому и синагогальному преданию, вдохновенными словами первоверховного христианского Апостола Петра или Симеона Кефы. При единстве нравственно-религиозного веросознания (идея единобожия, нравственного возрождения или спасения, чаяние Утхи и Примирителя всех народов и пр.) между Новым Заветом и Ветхим, в его не омрачённой раввинистическо-теологической схоластикой чистоте, предание о синагогальных пийютцах Симеона Кифы, беспристрастно и должным образом сознанное как иудеями так и христианами, может послужить одним из средств к расчищению прохода через разрушенное Христом средостение ограды (Ефес.2:15 сл.) и к скорейшему и полнейшему осуществлению возвещённого великим „Евреем от евреев, по закону фарисеем“ (Деян.23:6 ср. Флп.3:5) Павлом, Апостолом народов (Рим.11:13; Гал.1:7), возрождения иудеев из ветхого, душевно-плотского и смертного человека в нового, духовно-блаженного и бессмертного, по образу Христа Богочеловека, когда „*весь Израиль спасётся*“ (Рим.11:25–26).

Во 2-х, *специально-научную*: для православной новозаветной исагогики в древне-иудейском предании об Ап. Петре, как „главе певцов“ и „великом мудреце“, создавшем множество богослужебных стихотворений и составившем

даже целый чин богослужения дня очищения, – даётся новое и внецерковное удостоверение подлинности литературной, так сказать, личности Апостола Петра.

Таким образом христианских скептиков и отрицателей само древне-иудейское предание удостоверяет в том, что Апостол Пётр, как новозаветный писатель посланий, не есть миф или подлог, но подлинная действительность.

Прибавления и поправки. В лит. Иакова у Swainson'a The Greek Liturgie p. 280–281: ὑπὲρ τῆς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας термин ясно отличается и от *вселенскости* и от *святости* или *православности*. Ср. ещё 8. 10. 19. 21. 30. 38. 39. 84 92. 196. 218. 246. Выражения в Mart. Pionii: «пресвитер каф. церкви, ибо нет другой у Христа, – в каф. вере и религии пребыли, – проконсул: ты какой религии или секты? Пионий: кафолических. Прок.: каких (какой) кафолических? Пион.: каф. церкви пресвитер» употребляют термин в значении *православный* или *всеобщей*. Латин. у Ruinart'a Acta Mart. ed. 1. 1. 323 sq. а греч. по изд. Gebhardt'a в Archiv tür. Slav. Phil. 1896. 156. flg. Все, изданные Hahn'ом правила, исповедания и символы веры можно распределить так: термина нет, где не говорится о церкви (1–4. 10. 13. 31. 51. 59. 60. 63. 104. 116. 118. 119. 133. 136. 146–149. 151–157. 160–170. 172–176. 183. 185. 186. 188–194. 196–201. 204–208. 212–216. 218–220. 222–230. 232–237. 239–240. 243–245. 246, – где не употреблён о церкви: 5–8. 11. 16–20. 31–35. 38–39. 41. 44. 46–50. 53. 81–84. 86. 91. 102. 107 (?). 113. 138. 139. 217, – прилагается к церкви в разных сочетаниях: только один – у Кипр, повод, в знач. sancta 12. 52. 64. 179. 180, – μία καὶ μόνη κ. ἡ ἀπ. ε.. sancta e. c., una c. e., una e. s. c. ap. и под. 15. 23–31. 35. 40. 42. 43. 45. 54–58. 61–62. 65–80. 88. 90. 92–99. 107–108. 119. 122. 124–127. 129. 131–132. 137. 142–145. 158–159, 179–180. 182. 184, 187. 195. 209. 211. 215. 221. 241, – наконец даются переводы и объяснения: у Игн. заменён через ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας – в значении *соборности* 1. Терт.: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus S., ibi ecclesia, quae trium corpus est. Григ. Вел. 22 universalis cp. 171. 177. 210. 231. 242. in

toto mundo 58, in hoc mundo catholicae e. *православные* 173 ср. 150. 174. 218. 220. si quis hanc, fidem non habet, catholicus dici non potest, quia catholicam non tenet fidem 203 ср. 181 (18 и 20). 202. Марий Мерк, выражение Феод. Мопс, *ἀγία καὶ καθ. ἐ.* передаёт ecclesiasticarum dogmatum doctrina. Ср. древне-герм. и англо-сакс. объяснения и переводы 78–80. 85. 95. 100.101 (к s. e. cath. i universalem congregationem christianorum). 103. 105, 106. 108. 109–111. 114–116. 120: wir sollen glauben an das Alles, was da glauben alle christlichen Völker und worin heiliger Männer Gemeinschaft und die heilige Kirche früher mit unveränderlicher Festsetzung übereingekommen (13 в.) и особенно 121–14 в: eine heilige Kirche ist, die *Gemeinschaft aller Christen ist*. Расс. Злат. без *καθ.*, о живом взаимообщении членов церкви как тела Христова в 32 бес. 1 на 1Кор.12:7 ср. Дам. и Ик. Феофил. применяет к этому термину, очевидно понимая в зн. *соборности*: совпад. *Зигаб* объясн. заимствованием. *Серап. Тм.* Texten 17, 3 б. 5 ὡς ὁ ἄρτος οὗτος ἐγένετο ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας... καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐ. ср. 16. 17. 21 Вост. лит. *Rep.* 1, 9. 10. 487:2, 11. 193. 325. 428. 439. 455 (соборн.) 477 (прав.) др. мн. ср. *Oriens Chr.* 2, 11 e. tua cath. quae a termis usque ad terminos terrae и 113 universitas eccl. Никиф. о храме М. 100. 989 в зн. *православный* 229, но *Кон. Копр*, ἡ ἁ. τοῦ θεοῦ καὶ καθ. ἡμῶν πάντων τῶν χριστιανῶν ἐ. 216. В июль–авг. кн. стр. 508 стро. 9 св. не надо: „(рус... умнеть?)“ стр. 512 стро. 16 св. прибавить: *De migr. Abr.* 15. *Wend.* 2. 284.

М. Муретов

**Порфирий (Успенский), еп. Письма Преосвященного
Порфирия (Успенского) к светлейшей княгине
Елизавете Павловне Витгенштейн, урождённой
Эйлер: [1855–1866 гг.] // Богословский вестник 1904.
Т. 3. № 10. С. 239–264 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–239–

С.-П.-Б. 1857 г. 13 августа.

Отвечаю на два письма ваши, посланные ко мне из Вильбада 14 и 28 июля.

Вы были больны и выздоровели. Болезнь ваша причинила мне грусть, а выздоровление – радость. Но оба эти чувства растворялись молитвой о вас. Ибо вы в моей памяти и в моём сердце существуете пред лицом Бога, Который есть союз всех душ.

Не буду более повторять вам, что мне приятно продолжение вашей дружественной переписки со мной, дабы вы не улыбались... Дружба приобретается и скрепляется не словами, а делами, или по крайней мере обнаружением возвышенного образа мыслей, благородного и сильного характера, душевной чистоты, бескорыстной преданности, и полного сочувствия *со вторым Я* во время скорбей и радостей его. Были бы в ком эти достоинства; их оценит и к сердцу примет всякий. Ибо никто, – как справедливо вы говорите, – не враг сам себе и не откажется от хорошего.

Сочинения мои для библиотеки Её Высочества, для вас и для Эдитты переплетены красиво, и на днях будут переданы Г. Беркгольцу.

По разумному желанию вашему на всех будущих письмах своих с Востока я буду ставить номера. Заданное мне вами послушание это будет исполнено. Верно замечание Фомы Кемпийского: *notre amour propre et l'illusion que nous avons sur nos coeurs comme sur nos actions, nous font déplacer imperceptiblement la ligne de démarcation, en baptisant de grâce*

–240–

ce qui souvent n' est que nature¹⁸⁰³. Но вернее откровение Божие, возвещённое устами небожественного Павла о дарованиях духовных. Читайте 12, 13, 14 главы послания сего Апостола к Коринфянам. Тут исчислены все дарования Духа Святого. Они прививаются к естественным способностям душ наших. Но как отличить те и другие? Как узнать напр.: что мудрость душевная возвышена на степень мудрости благодатной? Вот задача! Вот глубина богословия! Без познания сей христианской тайны и без обладания ею мы, богословы, пустословы, а вы, миряне, *нищие* христиане. Мне представляются два способа провести разграничительную линию между дарованиями благодатными и естественными. Пусть составят новый вселенский собор лица, исполненные Духа Святого, и на этом соборе пусть определяют союз благодати и души. Вот первый способ! Но, к глубочайшему прискорбию, он не осуществим в наше время, когда политические сходки признаются необходимыми для направления грязных дел и грязнейших страстей народных, а о церковных соборах едва ли кто и помышляет. Что ж остаётся делать? Остаётся изучать творения св. Отцов и жития облагодатствованных мужей и жён, и в их поучениях и делах отыскивать проявления благодати. Вот второй способ! Он – многосложен, труден, сбивчив; но всё-таки наведёт на истину, или по крайн. мере приблизит к ней. Я услаждаюсь выбором такого предмета для будущих занятий моих на св. Сионе. Но освоюсь ли с ним? Не испугаюсь ли пропасти, какая находится между высокими помыслами и исполнением их? Если не освоюсь и испугаюсь; то и не буду говорить вам о небесных тайнах в крещённой душе. Поищите другого учителя, который объяснил бы вам сии тайны. А я за лучшее почту не рассуждать о дарах благодати, а просить одного из них у Утешителя Духа Истины, или по крайн. мере приближения к тому чудному пределу, где граничат благодать и стремление к ней души. Хорошо жить и умереть и на границе Рая!!! Тут ангелы сжалятся

–241–

над жаждавшей благодати душой, и введут её в какую-нибудь обитель Отца Небесного.

14 августа 1857 г.

Продолжаю ответ свой на два недавние письма ваши. Вам приятны были извещения мои о начинающейся перемене судьбы моей. А мне отрадно было узнать от вас, что Вел. Кн. К. Н., недовольный выбором блаженных нищих духом на служение в Иерусалиме, где с кротостью голубиной должна сочетаваться мудрость змеиная, признал за нужное дополнить нищету духа избранных туда лиц моими дарованиями и опытностью. Кто сообщил вам эту весточку: тот, по всей вероятности, знал дело не неосновательно. Вот тому подтверждение! Гр. Толстой в 9 день июля говорил мне, что Его Высочество желает видеть меня.

Однако, к удивлению моему, до сих пор не объявлены мне ни приказ, ни отказ ехать в св. град, хотя князь Горчаков в сильных выражениях требовал меня у Синода, и требовал давно. Медленность сего дела беспокоит, а таинственность его пугает меня. Впрочем, сама то глубь души моей не возмущаема, потому что в ней есть разумная преданность воле Божией. Куда как хорошо жить в Боге! От Него душа заимствует неизменяемость и довольство среди непрестанного волнения мнений и дел житейских и среди огорчений, производимых неудачами, и обманчивостью наших расчётов и надежд.

И вы постоянно преданы воле Божией и почти в каждом письме выражаете это *освящающее вас* чувство. Это мне нравится в вас.

А куда как не нравится, что цвет лица вашего ещё жёлт! Умывайтесь небесной росой, натирайте лицо снегом, льдом, песком, вишнёвым соком, или всем этим вместе, делайте, что придумаете, или что велят: только будьте здоровы и цветите на радость мне и многим.

Благословение Господне на вас!

А. П.

Р. S. Епископ Поликарп здесь. Он усиливается устранить меня от дела Божия, говоря, что *ему визирей не нужно*. Но если он не султан, то и я не визирь. Я священник Бога вышнего; и ни ему, и никому не позволю называть меня

—242—

иначе. Время покажет: пожертвуют ли дело капризу преосвященного старика.

Кланяюсь Эдитте и радуюсь, что она здорова.

Р. S. Митрополит отпускал на четыре дня в Ораниенбаум ректора семинарии А. Нектария, который и служил там в вашей церкви. А меня так не отпускает. Бог с ним!

Получили ли вы письмо моё от 27 июня?

С.-П.-Б. 1857 г. Сентября 7 дня.

Я кашляю. Но этот недуг не препятствует мне писать к вам, благодарованный друг мой.

Молясь о вас Богу, я утешаю себя мыслью, что вы по-прежнему здоровы и цветёте, как лилия. Но когда приосенить вас наше родное небо? Доколе будет пуст ваш терем, который я вижу иногда мимоездом и потаённо осеняю крестным знаменiem? Пора домой! Пора! Ведь, и дым отечества сладок и приятен.

Поискали ли вы для меня литургию Виртембергского короля! Или, она только существует в моём воображении? Найдите её, или посмейтесь над моим доверием к поэту Мицкевичу, который, помнится, упомянул об этой литургии в своём сочинении *Messianisme, ou l' église officielle*.

Если бы вы, или Эдитта достали мне книгу Бунзена, *Hurpolitus und seine Zeit*; то оказали бы мне большую услугу.

Будущность моя ещё не обозначается. Я хотел – было подготовить её оправданием себя пред начальством, но отложил это дело по смирению; и только вам, как другу, открываю истинную причину устранения меня от действий наших в Иерусалиме.

„В августе месяце 1854 г. я случайно был у Горчакова в Вене, и по поводу тогдашнего послания Константинопольского патриарха к восточным архиереям и христианам, в котором было выражено недоброе мнение его о России, говорил с суровым князем о некоторых разностях между нашей и Греческой церковью, как то: о допущении у нас присяги, и о совершенном запрещении оной у Греков, о бракосочетаниях у нас в близких степенях родства, а у них в степенях дальних, о принятии католиков и протестантов в нашу церковь без

крещения, и о перекрещивании этих разноверцев на Востоке, о рукоположении молодых семинаристов наших в священники и диаконы противно правилу св. вселенского собора, в котором назначен 30-летний возраст для иерея и 25-летний для диакона, и которое строго соблюдается Греческой церковью. Речь моя, к сожалению, недоконченная, произвела в слушателе моём сильное, но неприятное впечатление. Тогда он затаил его, а в 30 день мая нынешнего года выразил мне, сказав: „Батюшка! Я помню то, что вы говорили мне в Вене. Вы полагаете, что посвящение нашего духовенства – неправильно. А по моему мнению, в этом деле важно не число) лет посвящаемого лица, а образованность его. Ваши убеждения вам принадлежат; но я не решился избрать представителем нашей Церкви в Иерусалиме такое лицо, которое не убеждено в правоте Её“. Эта Русская, княжеская откровенность его обаяла меня. Я полюбил его и от избытка сердца отвечал ему: „Ваше Сиятельство! Я счастлив и вместе несчастен; счастлив тем, что меня слушают, и несчастен тем, что меня никогда не дослушают. У всех нет времени на то. Пользуюсь настоящим случаем, чтобы высказать вам вполне убеждения мои касательно предмета, о котором говорил. Я разделяю ваше мнение о предпочтительности образования духовных лиц той численности лет, какая для посвящения их узаконена была в светлые века христианства. Несравненно лучше и полезнее иметь молодых, но учёных и благонравных священников, нежели старых, но полуграмотных и недостойных высокого призвания их: каковы у нас были не очень давно, напр.: в царствование Екатерины II, когда клир пополняли мужиками и даже холопами. Крайняя нужда в духовном свете клира для нашего народа изменила закон. Как это изменение, так и другие некоторые *оттенки* наши известны восточным иерархам. Но они не почитают нас схизматиками: напротив говорят, что Греческая церковь имеет в себе дух Божий, и Русская церковь имеет в себе дух Божий, но в некоторых случаях первая действует по *строгости* закона, а вторая по *снисхождению*, или, как они выражаются, *экономически*. Так

говорил мне знаменитый богослов их Константин Экономил. Так писал он к известному Стурдзе по поводу обнаруженного Английским диаконом Пальмером разгласия нашего с Греками о крещении иноверцев. Это письмо Экономида я имею. Вот как думают о нас восточные святители и богословы! Согласно с ними думаю и я. Схизмы между нашей и Греческой церковью нет! А разгласие их не в вечных и непреложных догматах, а в воззрениях на некоторые временные и видоизменяемые обычаи и учреждения, примиряется тем животворным *началом* (principe) *православия*, по которому позволительно и полезно действовать иногда по строгости закона, иногда по снисхождению. И это начало выдуманно не мной, не Экономидом и не нынешними предстоятелями церквей восточных: нет, оно в древне и выражено в постановлении одного вселенского Собора. По этому началу и сами Цареградские патриархи дозволяли православным на Синае и в Индии браниться в близких степенях родства, по уважению малочисленности тамошних общин“. – Таков был ответ мой неприготовленный! (Я передал его вам, ничего не прибавив, не убавив). После сего Князь поговорил о неспособности Поликарпа и пригласил меня к служению в св. граде под начальством его, обещав мне преемство по нём (как будто оно зависело от воли его), и выразил желание Императрицы видеть меня до отъезда Её за границу.

Казалось: дело моё было улажено. Но злой дух опять расстроил его. Поликарп устранён. А на место его избран не я. Стало быть, Министр упорен в своём мнении о мне, или, я не любим где-нибудь выше. Но, Боже мой, за что? Если о мне сказано, как о сладчайшем Иисусе, что я – ядца и винопийца и друг грешникам и грешницам, то я принимаю на себя это бесславие, как мутную волну принимает скала, на которой растут благовонные кипарисы. Но ежели в самом деле считают меня нетвёрдым в православии и неспособным представлять нашу церковь на Востоке, потому что я не убеждён-де в правоте её; то ошибаются жестоко. Я родился, вырос, возмужал,

состарился, и умру под сенью алтаря Русского. Любовь моя к отечеству и царю пламенна. Союз мой с родимой Цер-

–245–

ковью нерушим. Убеждения мои в правоте её уяснены более, нежели в ком-либо. Когда я говорю духовным и мирянам о разностях между нашей и Греческой церковью, тогда одни из них молчат, не умея рассуждать об этом предмете, а другие *фактически* укоряют Греков в отступлении от Православия. Лишь я один знаю примирительное начало, под которое коль скоро подведутся эти разности, тотчас теряют свою силу, (об этом начале говорено вам выше); и несмотря на то, меня одного мучат, как некоего неверного. – Ах! Зачем мне суждено иметь большую известность? Лодочки спокойно стоят в пристани: а боевой корабль среди океана обуревается грозными волнами... Тростинки растут роскошно на сырой земле: а кедр на высоте каменистого Ливана, расщепляется молнией. О, недруги мои! Дайте мне безвестность. Дайте мне покой. Я вас прощаю и люблю.

В последний раз пишу к вам, друг мой, о тревогах моих, присовокупив и то, что даже и милостивое внимание ко мне Великой Сестры милосердия поставлено мне на вид одним архиепископом с следующим замечанием: „*не надейтесь на сильных земли*“. Это замечание расстроило меня. Когда я выслушал его: у меня потемнело в глазах. Вы постигнете это внезапное потрясение всего существа моего, зная мою *бескорыстнейшую* преданность Великой Княгине, и Её *христианское* милосердие, по которому она принимала меня под кров свой.

Повторяю, что в последний раз вы слышите от меня тревожное слово. Оно не нравится мне самому. Такое лицо, как я, должно быть эхом Бога, а не мира.

В следующем письме поделюсь с вами воззрениями своими на современную идею перенесения папского престола в Иерусалим.

Простите и не забывайте душевно преданного вам

А. П.

20 февраля 1858 г.

Друг мой!

Бога ради не подумайте, что на душе моей тенью легла неустойчивость Марии Фредерикс в своём слове. Я очень хорошо понимаю, что воля Её подчинена воле такой Особы, которой самые желания должны быть предупреждаемы, и

–246–

извиняю её вполне. Даже мне приятно, что она встречает нечаянные препятствия к тому, чтобы видеть человека, уважавшего мать её. Почему же приятно? – потому что без этих препятствий я видел бы Вас редко. Неволя Маши – моё счастье! Она служит поводом к частой и никем не стесняемой беседе моей с Вами, после которой я бываю как-то спокойнее, почерпнув полное утешение в том искреннем участии, которое Вы принимаете во мне, злополучном.

Вчера Вы вспомнили о Г же Ширман. Побывайте у ней. Она дорожит Вашими посещениями. Это я знаю, и не скрываю от Вас и того, что ей хочется иметь портрет Великой Сестры милосердия. Потешьте её этим подарком.

Меня тревожит печальное воспоминание о давнем, весьма давнем видении, которое начинает сбываться. В 1829 г. (da war ich ein freyes Wald-Vögelein)¹⁸⁰⁴ мне открыто было через сновидение, что я должен погибнуть от нашего Царственного семейства. Как теперь помню: тогда пять звёзд ярко сияли вокруг головы моей; потом Александра отрезала её серпом и труп мой столкнула с моста в Чёрную речку, протекающую подле Лавры. Ужасно! А сон в руку!

Неумолимая судьба уже приблизила меня к Великим. Александр, Мария, Елена, Константин и Мария – вот пять ярких звёзд. А потом?

Потом я дико буду петь:

Meine Mutter, kochte mich,

Mein Vater ass mich,

Meine Schwesterchen unter Tische fass

Und meine Knöchelein all' all' auflas¹⁸⁰⁵.

Изорвите это письмо. А на христианскую твердость души моей надейтесь.

Душевно преданный

Вам А. П.

Р. S. Маша Фредерикс пусть ни слова не говорит о мне Александре. Я боюсь её. Она столкнёт меня в Чёрную речку; и на душе Вашей останется грех.

—247—

Карея на Афоне.

18 окт. 1858 г.¹⁸⁰⁶.

... могу всматриваться в этот простор, и не видя будущего, даю другой оборот беседе моей с Вами.

По долгу дружбы уведомляю Вас о своём житье-бытье. Пока мне хорошо здесь. Здоровье моё надёжно. Меня греют два солнца видимое и невидимое. Все силы души моей настроены ладно. Скуки я не знаю, врагов простил, друзей люблю, на людей не надеюсь, на Бога уповаю и молюсь Ему пламенно, а делом своим занимаюсь усердно: изучаю резьбу, ваяние, зодчество, иконописание и церковное пение, а более читаю старинные книги, писанные на кожах. Из них узнал я, что наука о церковном пении у Греков основана была на Психологии. Они угадали соответствие тонов главным способностям души, и сочиняли Херувимские, Причастны, Славы святым и напевы Псалтыри так, что одними тонами пленяли внимание ума, другими возбуждали чувствительность и иными увлекали волю к горнему, Божественному. Этим трём способностям, в каждом песнопении их, соответствовали три строя, или три мотива с искусными переходами от одного к другому, дабы в молящихся и слушающих пение хора сохранялось гармоническое настроение всех сил духа, и дабы они не выходили из церкви, например, с одной возбуждённой чувственностью без увлечения ума и воли. Мы забыли эту тайну музыки. А она известна была нашим предкам. История нашей церкви свидетельствует, что во время оно Греческие певцы из Цареграда принесли в Россию *ангелоподобное трисоставное пение*, т. е. состоявшее из трёх интонаций, в соответствие трём главным способностям души. Мне кажется, что не очень трудно возобновить это пение. Надобно только распознать: какие звуки, в связи с известными силами чаруют ум, какие усиливают чувственность и какие устремляют ленивую волю к

благоделанию. – Изучением теории Греческого пения я занимаюсь

–248–

случайно, когда под руки попадают певческие книги. Постоянно же, прилежно и усердно сличаю нынешние, печатные тексты Ветхого и Нового Завета с древними рукописными. При сличении их оказывается, что мы, православные, ныне читаем в храмах Божиих тоже самое священное писание, какое читалось в 10, 6, 4 веке, и что ветхозаветный текст его, употребляемый в Греческой и нашей Церкви, тщательно был пересмотрен и сверен с Еврейским подлинником в конце третьего века христианского св. Лукианом, пресвитером Антиохийской церкви, подвижником и мучеником, и единодушно принят был всеми христианами в царствование Константина Великого. Лукианов текст я сличал с Ватиканским. Разница между ними велика. Например: мы с Лукианом читаем в книге пророка Исаии (глава 9, ст. 6): „Отроча родися нам, Сыпь, и дадеся нам, его же начальство бысть на раме его, и нарицается имя его, велика совета Ангел, *Бог крепкий, князь мира, Отец будущего века*. В Ватиканском же кодексе нет подчёркнутых слов; – нет этих бриллиантов из Рая. – Надеюсь, что вы примете и усвоите убеждение моё в неизменности священного текста, употребляемого Восточной Церковью, и заключаю свою беседу с Вами сердечным приветом:

Благословение Господне на Вас!

Цветите на радость мне и многим.

А. Порфирий.

Р. S. Жива ли Анна Феодоровна Тютчева? Бог да укрепит её! А Маше Фредерикс скажите, что я вспоминаю её, рассматривая святой иконы, и жалею, что ей нельзя быть на Афоне, где она узнала бы, как надобно кистью изображать вечные истины и красоты божественные.

1858 г. 29 декабрь.

Иверск. монаст. на Афоне.

Друже!

Ваше письмо, от 10 ноября, получено мной 21 декабря. Оно успокоило меня совершенно. Теперь я подобен пустынному

цветку, освежённому медовой росой.

Вы уведомили меня, что В. К. продолжает интересоваться моей судьбой. Спаси её Бог! А я когда разгораюсь в час молитвенный, прошу Господа исцелить недуг Её и приба-

–249–

вить Ей веку, дабы она долго, долго, была утехой страждущих.

Собранные Вами и переданные мне мысли разных писателей – назидательны. Продолжайте дарить меня ими. Я люблю эти зарницы и молнии души. Но да будет Вам известно, что я не был на Сионе в день Пятидесятницы, и не понимаю Английского языка.

Вы говорите, что менее и менее верите в так называемое супружеское счастье, и что если бы оно пришло, *la surprise en ferait grande*. А я более и более предчувствую, что Вы скоро будете матерью. В прошлом месяце июле уже виден был мной во сне будущий сынок Ваш. Вы держали его на одном колене, сидя под развесистым деревом.

30 декабря.

Помнится: я никогда не журил Вас. Позвольте же мне хоть теперь сурово посмотреть Вам в лицо и сказать вот что: когда солнце уходит светить Антиподам, тогда нам оставляет прощальные лучи свои, кои мы называем вечерней зарёй. А Вы, моё солнышко, закатились, не зная куда, оставили меня впотьмах; и я заблудился в своих думах о Вас, как в дремучем лесу, и устал кричать, *siamo vivi, siamo morti*? Но наконец Вы откликнулись мне. Спасибо.

Продолжайте и вперёд почаще беседовать со мной письменно, подумав: авось, долетят до него мои птички-мысли.

Кстати скажу Вам, что значит, авось. Это таинственное словцо выражает нашу надежду на провидение Божие, которое есть как бы ось этого чувства, непрерывно стремящего нас вдаль.

Бог есть живая Ось, которая движет всех и всё. А наше авось есть живое сознание этой Оси. В дальнейшем смысле оно есть ось надежды.

31 декабря.

Оканчивается последний час прошедшего года, моего и Вашего.

Я вижу Вас, но молчу, и молча молюсь:

Боже! благослови её! Она – Твой образ и Твоё подобие.

А. П.

–250–

1859 г. 1 января Ивир.

Друже!

В первый день нового года желаю Вам доброго здоровья и благополучия и дарю Вам два отрывка из двух бесед святейшего патриарха Фотия, кои он говорил по случаю нашествия Россов в Константинополь под предводительством Олега. Это было во второй половине 9 века христианского, почти за 1000 лет до нашего времени.

Начало первой беседы.

„Что сие? Что за-язва столь ужасная? Что за-гнев столь тяжкий? Откуда упал на нас этот страшный и северный перун? Как воспламенили мы эту зияющую молнию? Откуда хлынуло это взволнованное, грозное море, не колосы пшеницы исторгающее, не лозы виноградные искореняющее, а весь род наш губящее жалостно? За что излито на нас столько бедствий? Ужели за грехи наши? Увы! За грехи поражает нас меч обоюдоострый... Мы многократно были избавляемы от бед, но не благодарили, были спасаемы, но паки не радели, хранимы, но не любили Хранившего, утешаемы, но не утешали скорбящих; были в славе, и не почитали других; были могущественны и многих обижали, презирали, а сами упитались, потолстели, расширились, и если, подобно древнему Иакову, не отпустили от себя Бога, то подобно возлюбленному Соломону преступили заповеди Его. За это Бог отверз свой тайник, и вынес сосуды гнева своего. За это с севера устремил народ сей с тем, чтобы дойти до второго Иерусалима (Цареграда). За это он подвигнут с конца земли, и несёт с собой стрелы и щиты. Он грозен, и не милует. Глас его, как шум кипящего моря. Мы слышали крик его; увидели грозный лик его; и – расслабели руки наши. Скорбь и болезни объяли нас,

как родильницу. – Не выходите за город, и не отправляйтесь в путь. Там везде мечи!“

Во второй беседе вития описывает Россов.

„Таким образом, мы сделались игралищем варварского племени. Ибо где Божий гнев, там и пожива; и кого кому Он предаёт, от того тому и добыча в руки. Аще и Господь сохранит град, всеу труждаются стрегущии. Народ

–251–

неславный, народ бесчисленный, народ состоящий из рабов (!!!), неизвестный и *принявший название от нашей военной дружины*, не имевший веса, и ставший полновесным, некогда униженный и беднейший, а теперь превознесённый и богатый, народ где-то далеко от нас обитавший, варварский, переходящий с места на место, *гордый оружием*, никем незащищаемый, *никому неподсудимый*, без военной тактики, грозно, быстро, в мгновение ока, словно морская волна, нахлынул на пределы наши; и, о горе! нет от него пощады, ни человеку, ни скоту, ни старцам, ни младенцам“ и проч.

По этим отрывкам судите о важности для нас целых бесед патриарха Фотия, и о силе красноречия его. Я напечатаю эти беседы с русским переводом. Появление их в свет пред началом второго тысячелетия нашего Государства будет очень кстати. Но не удивительно ли то, что мы их открыли так поздно? Наша Академия Наук искала их в библиотеке Мадридской, потому что они значились в каталоге её, но не нашла. Мне суждено было найти их поближе, на Афоне; и я в восторге от этой находки!

Брань первобытных Эллинов с Троянами воспета была дивным певцом – Омиром (Homère). Бранное движение первобытных Россов к Цареграду извятийствовано было просвещённым проповедником, Фотием. Правду поведал летописец наш, когда устами Гостомысла сказал, что земля наша обильна и богата, но порядка в ней нет. Тоже сказал и Фотий. Правда и то, что Олег был у ворот Константинополя; ибо дружины его видел Фотий, и говорил своим: не ходите за город: там везде мечи; там стоят Россы; и они грозны! не милуют! В Цареграде первобытные предки наши получили народное

название своё от телохранительной дружины Греческих царей, прозываемой Βαράγγοι-Ῥῶς – Варяги-Россы. Там крестилась их Великая Княгиня, мудрая Ольга. Оттуда они заняли веру и ведение. Там начало их славы. Не там ли и верх могущества их потомков, и исходная точка наших будущих деяний всемирных?

Не могу предсказывать будущее, и не доверяю своей надежде, как Моисей у купины не доверял своим силам.

–252–

Но если мы – перуны и молнии Вседержителя; то он ещё раз воспламенит нас на берегах Босфора.

Россия – молниеносная туча! А я и Вы в этой туче – мы Божии искры. Не погаснем же!

А. Порфирий.

Р. S. А светят ли ближайшие к нам искры, Эдитта, Маша – Фр. и Анна Т. – Скажите им, что во мне не погасли светлые воспоминания о них.

Солунь. 1859 г. 20 марта.

Друже!

Вы говорите, что живете не для себя, и что Вам даже некогда лелеять свои думы, и спознаться с эгоизмом... Благодарите же Бога за то, что Он дал Вам много дела, и тем отнял у Вас возможность кружиться в вихре, который многих уносит в пучину зол. Ваша неволя есть великая милость Божия. Без чужого дела и без горнего приобщения к самоотвержению вы бы могли сделаться замечательной своевольницей. Бог предвидел это, и любя в Вас свой образ и своего Христа, с которым Вы сочетались в крещении, избрал и посвятил Вас на трудное служение многим ближним вашим и сам даёт вам силы служить им до забвения себя самой. Где же тут собственная заслуга? Нет её, да и не надобно. Ибо мы тогда только бываем угодны Богу, когда Сам Он действует в нас и через нас, и Сам приносит нас в жертву ближним. Заслуг требуют люди, а Богу приятны одни святые чувствования наши, – служение и благоговение пред Ним, покорность воле Его, раскаяние в непослушании Ему и благодарение Ему за всё. Так я говорю, потому что я не заражён ересью Пелагия, отрицавшего Богоблагодатные действия в нас и через нас, и поставлявшего

спасение в правильном употреблении природных сил и в самодельщине, и потому что сам я – пленник Божий, слушаю, что Он говорит мне, иду, куда Он ведёт меня, служу, кому Он велит, делаю, что Он предуказывает, а сам только удивляюсь величию Его, славлю мудрость Его, боюсь осуждения Его, люблю благодать Его и подчиняюсь действиям Его, за исключением тех, увы! нередких случаев, когда буйная волюшка, гордый разум и обманчивые страсти, заключив союз между со-

–253–

бой, отвлекают меня от Бога, и смежно с тем царством, которое находится внутри нас, представляют мне свой фантастический рай и побуждают возделывать и хранить его; но и тогда я скоро примечаю прелесть и обман самолюбия, нечистоту и ничтожество всякой самодельщины, имеющей печать гордости, или клеймо тщеславия, и вижу вырастание волцов и терний там, где, казалось, посажены были мною розы и лилии; примечаю и вижу это, и снова прибегаю к Богу и охочусь быть послушным орудием Его воли и Его действий, позволяя себе только любить и благодарить Его.

Друг мой! Останемся в плену у Бога.

У него хорошо.

21 марта.

О Шотландце Юме, который всех вас сводит с ума, я думаю вот что. Он – не посредник между мирами, видимым и невидимым, и не живёт среди духов злых или добрых; нет, он ни более, ни менее, как необыкновенный *выродок*, в котором гораздо больше струй электромагнетизма, нежели сколько их имеет каждый правильно рождённый человек. Я не видал его, но угадываю, что у него нервы очень слабы от того, что истощены непрерывным током этих усиленных струй. Слабость нервов и малая узловатость их в мозгу его – причиной тому, что он живёт, как *двойник*, т. е. грезит, воображает, обдумывает что-нибудь, и видит свои собственные грёзы и образы, подслушивает свои думы и разговаривает сам с собой, а ему и глупеньким зевакам кажется, что с ним говорят люди, или духи. Подобное раздвоение бывает в горьких пьяницах и в глупых

монахах, которые истощают себя неумеренными бдениями и пощениями. Сквозь слабые нервы Юма проторгается излишек Теллюрического тока электромагнитного, и сочетаясь с таким же током в тех любопытных, которые видят в нём пророка, или потешника, производит сжатие в их руках, или щекотание, смотря по разности их телосложений, и движет стол. Ибо в этом токе много силы. Он поднимает нас на вершины Олимпа, Синая, Афона. Когда пузырьёчки его лопают в воздухе, тогда бывает гром. Если бы этот ток в Юме был ещё сильнее, то можно было бы видеть

–254–

вылетающую из него молнию, и слышать треск в гостиной, где собраны зеваки. Юм – электромагнитная машина грешно-любопытных душ!!!

Что касается до ответов на вопросы посредством чтения азбуки и складывания тех букв, кои отстукивает Юмов стол; то и эти Шотландские затеи не проделка духов и не великая тайна. Вот её изъяснение! – Душа человеческая, одарённая разумом, волей и могуществом, имеет прозрачную оболочку, вроде сияния (*aureole*), сотворённую ей *из нетленных сущностей общей Жизни*, кои мы называем Эфиром, Электричеством, Магнетизмом, и посредством этой *животрепещущей* в нервах оболочки действует на своё и на другие тела и души, и принимает воздействие от них. Чем более она занята и напряжена любопытством, гаданием, вниманием, созерцанием, или страстностью; тем чувствительнее и восприимчивее становится оболочка её, и тем сильнее бывает воздействие её на другие сущности. В таком состоянии души все внезапности, напр. барабанный бой, похороны, вестник с пучком цветов, производят в оболочке её дрожание, а в ней самой неприятное, или приятное чувство; а без внезапностей сама душа, находясь в том же состоянии, *уравновешивает и успокаивает* соприисносущую ей в нервах оболочку, как орёл – свои крылья, дабы сосредоточиться в себе самой для лучшего связного произведения мыслей, или *колеблет и волнует* её, когда хочет, или вызывается воздействовать на подобные ей души, или на вещественные тела. Поэтому любопытство её изощряет взор,

гнев напрягает мышцы, гордость производит презрительную улыбку, любовь и страх разрешают немоту (я разумею немого сына царя Креза, который начал говорить, защищая жизнь своего отца): поэтому слово умное, красивое, меткое прекращает мятеж толпы, или устремляет полки на встречу смерти и т. п. Такова сила души и животрепещущего орудия её! После сего вообразите сходку семи или восьми фрейлин, которых души крепко заняты любопытством, или вернее, сердечными вопросами, а нервы напряжены и взволнованы током *общежизненных сущностей*; вообразите их у Шотландских ног Юма – этого электромагнитного автомата, который действительно никого не обманывает, будучи невольным

–255–

протоком этих же самых сущностей; представьте себе сочетание стольких струй эфирно-магнитных, произведённое силой стольких волей; припомните, что земля вместе с солнцем теперь проходит такие пространства неба, в которых она прежде не была, и следовательно Теллюрическая сила её действует в нас не так как, в предках наших, утончая наши тела и приготавливая их к одухотворению: наконец сознайте, что все мы задаём себе вопросы о таких предметах, которые не выходят из круга нашего мышления и ведения, и что почти в каждом вопросе заключается и ответ его; вообразите, представьте, припомните и сознайте всё это: – и вы поймёте воздействие Юма на фрейлин и диковинную игру его с ними в вопросы и ответы под стук деревянного стола. Кто щекочет их? Леший? да он живёт в лесу, а не в столице. Кто пожимает их нежные ручки? Ангел Хранитель? Архангел Михаил? Да этого не скажет и бессмысленный стол Юма, и если бы сказал, то не поверят фрейлины; зная, что ангелы посылаются на служение *хотящим наследовать спасение*, а не усадьбу деда, или тётки, о смерти которых спрашивается дерево. Их щекочет и пожимает влияние Юмова электромагнетизма, подобно тому, как известные состояния атмосферы повышают, или понижают ртуть, ослабляют или подкрепляют слабонервных. Но почему воздействия этого Шотландца так разны? потому что у фрейлин

неодинаковы нервы и не одинаков ток в них животрепещущих сущностей. А какие и чьи силы колеблют стол? силы воли и магнитных токов Юма и совопросниц. От чего же стол стучит при произношении именно тех букв, из которых складывается ответ на вопрос? Вот от чего? Та душа, которая задаёт себе вопрос, *сама себе тайком и отвечает*, верно, или гадательно, и *наперёд зная ответ*, сама тайком волнуется при произношении нужных ей букв, и силой смысловой воли и током своего магнетизма невидимо колеблет намагнитизированный сообща стол, колеблет непременно в минуты произношения этих букв. Но правда ли то, что кто спрашивает Юмов стол, тот сам себе и отвечает верно, или гадательно? Такую правду я дознал собственным опытом. Однажды в Иерусалиме (перед отъездом в Россию) захотелось мне уяснить себе

—256—

тайну движения столов и ответов их. Я позвал в горницу студентов и домочадцев своих, и велел им положить руки на круглый стол, как следовало, а сам стал поодаль от них, и устремил всё внимание своё на этот стол. Наш общий Электромагнетизм проник и пропитал его. Стол тронулся, начал вертеться и вертеть молодецков моих. Тогда мне стало страшно. Однако я не оробел и сурово сказал столу: стой и скажи, — сколько мне лет от роду? Стол остановился под руками молодецков, приподнял ножку и мерно отстукал 49 раз. Точно мне тогда было 49 лет. Я тотчас понял, что душа моя, *узнавшая лета моей жизни*, силой своей воли взволновала и как бы *осмыслила соприсущий ей магнетический ток*, и этим током приподняла ножку стола 49 раз. Итак на деле оказалось, что я сам себя спросил, сам себе и ответил, только необыкновенно новым способом, посредством пропитанного магнетизмом дерева. После этого вопроса был предложен мной другой: возвращусь ли я в Иерусалим, и — после скольких лет? Стол отстукал три раза, потому- что сам я сильно желал возвратиться в св. град и предполагал, что война и путешествия мои в Россию, и обратно, продолжатся не долее. Однако в последствии оказалось, что ответ стола был неверен, потому что *было неверно предположение души моей*. Вот что я делал и

испытал! А что было со мной, то делается и с другими. Все души, у Юмова стола, отвечают сами себе, и убеждают, или обольщают сами себя. Никаких посредников между ними нет. Хотите ли проверить это? Пусть кто-нибудь в присутствии Юма предложит следующий вопрос: как зовут игумнов Метеорских монастырей? Будьте уверены, что после этого вопроса стол его станет в тупик, хотя бы сто раз прочитали азбуку, или напишет ложные ответы, потому что никто не знает про эти монастыри, и не ведаёт имён настоятелей их, не ведаю и я едущий туда. – Ничья душа не может дельно отвечать на то, чего не знает и о чём не думает и не гадаёт. Никакой Юм не скажет верно: сколько овец и коз родилось нонче в Синайской долине Ель-Лябуз; кто нынче старостой в Вифлееме Иудейском; что происходит на южном полюсе в те часы, когда на нашем бывает северное сияние, какой

–257–

Евагрий писал ту физику, которую я читал в Иверском монастыре на Афоне, и пр. пр. А если кто с помощью стола станет отвечать на такие вопросы; то ответы его будут неверны, ложны, вроде тех снов, которые душа порождает в насмешку над своими же мечтами, или страстишками. Наоборот, дадутся верные, или хотя приблизительно к истине ответы на такие напр. вопросы: выздоровеет ли Эдитта? Выйдет ли замуж Сталь, и когда именно? вменят ли госпожу Бакунину? Любит ли меня такой-то граф? Прилично ли царю устроить кузницу подле тронной валы? Пристойно ли Великой Княгине напускать в свой дворец башмачниц, прях и швей? Не заразятся ли от тих чесоткой чистенькие фрейлины? На такие и подобные вопросы душа сумеет кое как отвечать, *осмыслив свой магнитный ток*. Когда возразят Вам, что стол Юма пишет такие слова., коих не знала совопросница: отвечайте, что эти слова были известны ей из книг, или из разговоров, но давно забыты, а теперь воскрешены памятью, которая на страшном суде даст отчёт за всякое праздное слово.

Итак не советую Вам ездить туда, где бывает Юм. Лучше пусть пожмёт Вам руку Маша, которая в известном Вам сновидении моём дала мне почувствовать, что я ленив

молиться. Лучше, пусть пощекочет Вас горничная девушка, или жених перед свадьбой. А самой спрашивать Юмов стол кое о чём полуизвестном, или сердечном, а самой же отвечать с помощью своей же магнитной сущности, значило бы дурачить себя саму и ловить свои грёзы и думы, добро бы в своём тереме, а то под столом нездорового Шотландца. И что за охота заражаться болезнью его, т. е. насильственным раздвоением души? Не для заразы этой, и не для любопытства надлежало бы Вам призывать Юма в чертоги, а для того, чтобы уврачевать его. Но кто из вас силён подать ему здравие? Не теряйте же времени, ловя грёзы, или думы свои под столом Юма: а лучше употребите его, усевшись за письменный стол свой и ответив мне на это послание.

22 марта.

Пройдут ещё девять дней; и я отправлюсь из Солуня в Метеорские монастыри. Говорят, что они построены на

—258—

столпообразных утёсах, отдельно высящихся среди поля, и что туда всех поднимают в сетях. Полечу туда орлиным полётом. Любопытно и приятно увидеть новое небо, новые горы и доли, и эти диковинные обитатели. Смертельно хочется, хоть несколько раз в жизни, подобно птичке трепетать в сетке, которую будут втаскивать на высоты, измеряемые 30 и 40 саженьями, и в то же время молиться Святому Крепкому.

Прощай моя родная! Прощай лилия! Прощай мой друг! В дни Пасхи я буду молиться о тебе и Маше, о Елене и Екатерине, о Константине и Марии на высотах Межегорских, где ещё никогда не были возносимы в молитвах эти приснопамятные мне имена.

После богомолья в Метеорах я заеду в Олимпийский монастырь. Если обстоятельства позволят мне видеть древнюю обитель, полюбоваться красотами Темпейской долины, и взойти на вершину Фессалийского Олимпа, где уже не дуют ветры и не сглаживают заветных слов, кои благочестивый и отважный путник чертит там на жертвенном пепле.

А. Порфирий.

P. S. Mais Nature noble, et genereuse travaille beaucoup pour l'Etat et peu pour l'Eglise. S'est son défant. La plus grande partie des nos paysans affranchis s'uniront avec nos schismatiques si nos dieux couronnés et initrés ne les retiennent pas dans le giron de notre Eglise, en organisant les missions intérieures et en établissant des éveches dans les lieux districts (в уездн. городах). Un danger grand menace notre Eglise. Elle sera bien tôt divisée en deux camps, si l'on continue de touler aux pieds beaucoup de canons des Conciles oecuméniques, dont la sainteté est trop vénêrée de notre peuple pieux et cetera...¹⁸⁰⁷.

—259—

1859 г. 28 октября. Руссик.

Друг мой!

Я виноват пред Вами в том, что очень долго томил Вас ожиданием писем моих с Востока. Простите меня великодушно. Не строгость отшельничества на Афоне, где не забываются ни родные, ни дружеские цветы, не напряжённость занятий, от которых всегда можно уделить часок на задушевную беседу с другом, не какое-нибудь охлаждение в душе, порождаемое временем, были причиной долговременного молчания моего. Нет! Я не говорил с вами, потому что сильно страдал душой под тяжким гнѣтом злой судьбы, с которой, как мне думалось, все в заговоре против меня, и потому что одичал, поддавшись искушению кручины, которая в памяти моей то заслоняла Вас, как туча, то выставляла с отразившеюся на душе Вашей тенью туманных мнений о мне тех не очень праведных душ, кои не любят меня. Одичание есть большой грех. Каюсь в нём. Примите раскаяние моё и выслушайте слово о неповинных страданиях моих здесь. От того мне будет легче.

На Востоке мне задано дело многосложное и важное. Я исполняю его с жаром, с полным самоотвержением, неутомимо, напряжѣнно, разумно, одолевая страхи от землетрясений, кои уже 17 раз колебали Афон в бытность мою здесь. Все здешние старцы удивлены моим терпением и силой Божией, которая совершается в моей немощи. А у Вас, в Петербурге, чем оплачивают мне за верную и усердную службу мою. Слушайте, чем.

Пред отъездом на Восток мне, без просьбы моей, пожаловали 1500 р. на издержки туда и обратно в течении одного года, а посланному со мной семинаристу дали 750 руб. Оба мы были довольны этой милостью. Но за границу скоро оказалось, что нам неостанет этих денег на год по причине дороговизны во всём. Тогда я для своего товарища попросил золота на обратный путь его в Россию. Ему вновь дали малую толику, а мне не прислали ни копейки, между тем как он издержал сотни, а я тысячи (свои). Не обидно ли это? Правда я не просил себе пособия, но и без *просьбы моей* надлежало дать его по деловому такту, по простому силлогизму: „ведь, что дорого для семи-

—260—

нариста, то не дёшево для архимандрита“. Где же Логика? И не тяжело ли зависеть от людей, которые священствуют без философии, с одним Обер-Прокурором?

Властям угодно было отстрочить пребывание моё с семинаристом за границей на пять месяцев. И вот, на это время ему зачислили и прислали ту малую толику, о которой сказал я выше: а мне не пожаловали ни полушки, как будто я питаюсь воздухом и путешествую на лучах солнца. Не обидно ли это?

В последствии оказалось, что в Петербурге без спроса приписали меня к фотографической фабрике Г. Севастьянова с тем условием, чтобы он из данных ему 16000 р. *уделил* (слушайте официальное выражение) *уделил* мне 1000 руб. За такие труды, каких не кончить и в три года, и вот так обеспечили – было моё содержание на время пятимесячной отсрочки и отдалённой поездки моей до С.-Петербурга. Но я не принял этой чернорабочей платы, чувствуя, что мне неприлично быть наёмным батраком у превосходительного, но непревосходного художника, и предвидя, что он обвинит меня в безуспешности, или бесполезности своего предприятия. Такой отказ мой, вероятно, не понравился властям. Однако я добросовестно исполнял данное им, ещё пред выездом за границу, обещание безмездно помогать Севастьянову своими советами и познаниями, и охотно передаю ему всё, что только узнаю здесь

по части древностей. Итак совесть моя чиста. Но я голоден и холоден.

Из Петербурга за Севастьянова замолвили доброе слово священной Общине, управляющей Афонскими монастырями, а о мне и не упомянули. Не обидно ли это? Я просил кого надобно, исходатайствовать мне *поручительное* письмо цареградского Патриарха к помянутой Общине. Но, как на смех, он прислал сюда письмо *угостительное*, прося святогорцев подчивать меня, как почётного поклонника. А это ли мне нужно? Однако и без помощи Князей, на которых Бог не велел надеяться, я достигаю здесь своих целей, потому что мой Ангел Хранитель прежде меня является в каждый монастырь и говорит о мне доброе слово душам преподобным.

Я просил, кого надобно, исходатайствовать мне Всемило-
–261–

стивейшее дозволение ввести в Одессу мою библиотеку, которую наша первая миссия в Иерусалиме пользовалась в течении шести лет, ввести мимо тамошнего цензурного Комитета. А мне ответили, что Министр народного просвещения не находит возможности допустить выдачу книг и даже *рукописей моих* без цензурного досмотра. Да кто же я? Герцен? Штраус? Вольтер? Индейский Пария? Помилуйте, – я человек Божий и народный, я верный сын Православной Церкви и верный подданный Государя, помогавший помянутой миссии собственной библиотекой.

Я прошу, кого надобно, выслать мне моё законное жалование и пенсию, но и того не могу дожидаться, как будто, кому-то хочется, чтобы я застонал вслух всего православного мира на Востоке. Но что будет, когда стон мой изменится там в рыкание льва?

Я напоминаю, кому надобно, что свыше повелено дать мне должность и что я не знаю, где преклонить главу свою, тогда как все черви в России имеют свои норки. А мне отвечают похвалами моим дарованиям и познаниям, как будто из них я могу сшить палатку для кочевания у ворот Лавры, или Синода, и вдобавок говорят, что судьба моя требует особых соображений. Вот до чего я дожил после 30-летней усердной и

верной службы Церкви! – до того, что о мне *начинают* думать! Посмотрим, что придумают ...

А сновидения мои зловещи. Предчувствия тревожны. Искуситель подстрекает меня к *громогласному* мщению...

Отче наш! Не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого.

А. П.

1859 г. 30 окт. Руссик.

Друг мой!

До настоящего дня погода на святой горе была прекрасная, майская, розы цвели, яблони дали второй плод, разумеется, тощий; море было так неподвижно и так прозрачно, что казалось зеркалом, в котором отражались кудри деревьев, рёбра скал и радужные мерцания вечернего света.

А теперь небо покрыто серыми тучами; крупный дождь льётся будто из ведра; порывистый ветер потрясает мою полу-висячую келию. Белые зайчики бегают по морю. Часы

–262–

отзванивают полдень. Я пересматриваю Ваши письма. Нет одного из них под № 4. Где оно? Кто смел затаить его? Какой дурень потерял его? Что в нём было сказано душе моей?

А письма под № 5 и 6 доставлены мне. Что Вам за охота писать на бумаге жёлтой? Я и без этого цветного знака верю в постоянство Вашей дружбы. Но о вкусах спорить не должно. Лучше отвечать на письма.

Вас и Ваших друзей очаровали отрывки из бесед патриарха Фотия. Это неудивительно. А вот что дивно! Я послал эти же отрывки к графу. Тол... и просил его передать в нашу Академию наук, в полной надежде, что она напечатает их. Но не тут-то было. Что ж бы это значило? Ужели в столице испугались славы своих предков? Но, кажется, мы не пленники Наполеона, и не пажи Виктории. Знать мне во всём неудача! Мне! О, если бы приятель Грима Саксонский профессор Тишендорф отыскал нам два перла Фотия; то во все трубы Карла Великого, Витекинда и Бирона протрубили бы: Gloria in excelsis Tischendorffio! Слава в вышних Тшпендорфу! А о моей удаче пошептали лишь одни

ландыши, фиалки, розы и лилии под крылышками Ангела милосердия. Но и то хорошо.

От кн. Одоев. я не получал ни строки. Трудно ему понять теорию Греч. пения без руководителей, рисунков и нот. Напр.: что он мог бы представить в уме своём, когда бы услышал, что строй Греч. нот иногда походит на поворот колеса? Спросите его, что такое Греческие пнѣвмы, фтора, плаиос, трохòс, терерѐм, ненненà. Вероятно он замолчит. А тут кроются тайна и сладость Греческого церковного пения. Бог даст увидимся в Рамбове, либо в хмелевой беседке, либо на островке Буяне, только не на океане, и тогда потолкуем о философии в звуках, разве суровый дедушка опять запретит мне бывать там у Ангела милосердия.

Всех вас занимала выставка г. Севастьянова. Но скажите, что вы видели? Огрызки древностей? бесцветные очерки образов? Коих годы и века неизвестны? Славный же у Вас вкус! Но о вкусах спорить не должно. На картинах всякому своё нравится, кому коза с медведем, кому Рафаелева мадонна, а иному фотографический оттиск

—263—

безобразнейшего Молдавского переплѣта Евангелия Иоанна Кущинка. Вот теперь ожидайте от Севаст. чудных произведений его фабрики; только меня не зовите на суд. Я предпочёл бы молиться, — *Господи не введи в суд с рабом Твоим* — и кому-нибудь другому предоставил бы притворными похвалами заглушать чьѐ-либо раскаяние в маловажности трудов, за кои вперѣд дана большая сумма денег.

Г. Мансурову моѐ почтение, даром что он не отвечает мне ни на одно письмо. Не понимаю, в чём я провинился пред ним. Ужели в том, что защищаю пустынную безмятежность святогорцев от шумных паров, и указываю якорные стоянки для наших пароходов в отдалѣнных, но удобных пристанях, у острова Мульяни и подле Плати-Франколимѣна? Ужели в том, что не желаю обратить Руссик в складочную клеть и в даровую харчевню? Ужели в том, что от неблазненного Афона отклоняю дерзких русалок, прибывающих сюда на парах? Вольно же ему придавать вес мнениям моим, или воображать, что вооружаю

святогорцев против нашего пароходного общества, тогда как они и не спрашивают меня о намерениях его, видя во мне не коммерции советника, а учёного архимандрита. Бог с ним!

Поговорив с Мансуровым, Вы советуете мне быть осторожным и снисходительным к требованиям... Ах! и Вы против меня! – не зная, что я даром отдаю всего себя и все своё Тому, о Котором сказано мне, будто он желает поставить светильник мой в Севастополе. Не умею быть более снисходительным к требованиям... и отталкивающим меня от священнослужения в России говорю: „поставьте меня в келье моей и не ходите ко мне, пока у меня гостит сам Бог“. Эти прикровенные речи мои, может быть, непонятны Вам. Итак когда увидимся, тогда разгадаем загадки, а пока будем верить в правоту душ, страдающих неповинно.

Книга, le Raskol. Paris 1859 не доходила до меня. Вы знаете недостатки её. А я, не читав её, полагаю, что в ней столько же весу, сколько и в книгах Муравьева, митрополита Григория, Епископа Макария и архимандрита Иоанна о расколе, и скажу Вам наотрез, что сущую правду о раздвоении

–264–

нашей Церкви и о виновниках сего зла можно узнать только от такого человека, у которого много очей, видящих глубокие тайны, который говорит и пишет, не имея ввиду ни чина, ни ордена, ни наград, ни славы, и который *берёт под свою защиту невинно гонимых*, выпуская своих ястребов и соколов, т. е. улики, упрёки и иронию на честолюбивых полуневежд и преосвященных... неумеющих срастить расколовшееся величественное дерево. Кто этот человек, и где он? Призовите его и выслушайте правдивое, но грозное слово его. Он жив, но далеко негде ищет многоценных жемчужин, терпя голод и холод, не зная приветов сильных земли и никогда не испытывав, как они дружески жмут кому руки.

Думаю, что это письмо моё не очень утомило Ваше внимание. Но сам-то я утомился. Бросаю перо, начертав свой обычный привет Вам.

Цветите на радость многим.

Благословение Господне на Вас!

А. П.

Р. S. В прошлом месяце июле я видел Вас в чёрном одеянии. Чтобы это значило?

Живы ли и здоровы ли Панна Анна и наша Маша?

***Fraissinet E.* Первый период христианства в Японии: [Из кн.: *Le Japon. Histoire, descriptions. Rapports avec les Européens. Expédition Américaine.* Paris, 1853] / Пер. В.Л. Тихомировой; примеч. Л. А. Тихомирова // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 265–290 (2-я пагин.)**

–265–

От переводчицы:

Настоящий очерк „Первого периода Христианства в Японии“ составляет перевод „Истории Католицизма в Японии“ из сочинения Эдуарда Фрессинэ *„Le Japon. Histoire, descriptions. Rapports avec les Européens. Expedition Americaine“*. Париж, 1853 г.

Эта „История католицизма в Японии“ занимает двенадцать глав (XV–XXVI) второго тома сочинения Фрессинэ. В своё время, то есть в 1853 году, название, данное автором, было совершенно правильно, так как Япония ещё оставалась закрытой для Европейцев, и вторичного позволения на проповедь Христианства миссионеры ещё не получили. Теперь очерк Фрессинэ должно назвать, как это мной сделано, только очерком первого периода Христианства в Японии.

Автор сочинения – Эдуард Фрессинэ, в своё время принадлежал к знатокам Дальнего Востока и был редактором *„Moniteur des Indes Orientales et Occidentales“*. Сочинение его о Японии в некоторых отношениях уже устарело. Но в отношении всего, что касается сношений Японии с Европейцами – в том числе и по истории распространения и уничтожения в этой стране Католицизма – рассказ Фрессинэ представляется драгоценным по своей документальности. Автор рассказывает историю сношений Японии с Европейцами по первоисточникам, цитируя их

–266–

нередко в буквальном переводе, а излагая – не мудрствует лукаво, и даёт нам таким образом чисто документальное

знакомство с ходом дела Португальских миссионеров. За отсутствием у нас собственных переводов донесений миссионеров – едва ли возможно дать нашей литературе что-либо более документально – ценное в этом отношении, как обстоятельный очерк Фрессинэ.

Само собой разумеется, это не значит, чтобы рассказы Португальских миссионеров о своей деятельности не подлежали никакой критике, но это должно сказать о всех исторических документах.

Рассказ миссионеров и Фрессинэ местами потребовал пояснительных примечаний, которые принадлежат Л. А. Тихомирову и отмечаются его инициалами.

В. Тихомирова

Введение

Повсюду, где ни утверждались Португальцы оружием, или договорами, в странах Индии, этот народ, одновременно рыцарский и торговый, преследовал двойную цель: расширение своей торговли и проповедь Евангелия. То же вышло и в Японии, и нигде обе эти цели не были достигнуты Португальцами с такой быстротой и успехом.

Что касается до издавна цветущего состояния их торговых дел в этой Империи и собранных ими там несметных богатств, португальские писатели об этом говорили с благоразумной сдержанностью, без сомнения опасаясь, чтобы их сообщения не побудили другие нации явиться туда же, в ущерб их барышам. Поэтому нам пришлось, касаясь этого вопроса, обратиться к голландским путешественникам; так как эти последние собрали в своих достоверных, хотя иногда слишком растянутых описаниях, все материалы необходимые для его разъяснения.

Но в отношении проповеди веры, сыны Португалии, духовные и мирские, считали это дело слишком блестящим и прекрасным, чтобы не рассказать о нём во множестве сообщений, которые существуют и теперь. Мы со своей стороны настолько разделяем их мнение, что не побоялись долгих разысканий в этих старинных памятни-

–267–

ках великого погибшего дела. Потому что, по нашему мнению, дань восхищения человечества должна воздаваться не только удаче, но и всякому предприятию, внушённому благородным, великодушным чувством, если даже Фортуна, эта капризная и неблагодарная богиня, и не увенчала усилий торжеством.

В последующих главах мы расскажем о рождении Христианства в Японии, об удивительных успехах, достигнутых проповедью Святого Франциска-Ксаверия и его первых преемников, об этих великих апостолах, подобных апостолам первенствующей Церкви. Далее мы покажем трагическую картину неслыханных гонений, которые воздвиглись в этой стране против веры. Мы передадим трогательное повествование о ревности новообращённых, об их удивительной твёрдости в мучениях, наконец о полном уничтожении христианской религии в Империи, которую она, казалось, должна была покорить, и откуда она была изгнана политической реакцией, беспримерной в истории и жестоким истреблением всех верующих.

Миссия Святого Франциска-Ксаверия

Два года спустя после отъезда Пинто¹⁸⁰⁸, Китайского пирата Самипочеки, и их спутников, несколько португальских купцов прибыли опять в те же края для торговли. Там они встретили одного японца, богатого и благородного происхождения, по имени Хан-Сиро, которое португальские авторы переделали в *Анжеро*.

—268—

После беспорядочной жизни этот человек был отягчён, в тридцать пять лет, преждевременной старостью и угрызениями совести. Бонзы, к которым он обращался за лечением больной своей души, ещё более чем тела, не могли доставить ему успокоения, которое ему предназначено было найти лишь в христианской вере и в водах крещения.

Находясь в постоянном смущении и в крайнем беспокойстве, которым терзался его ум, он сошёлся однажды с португальцами, высадившимися в порте Когосима. Терзаемый жестокой душевной болью, он им рассказал о своём горе и

открыл им своё сердце. Эти купцы, более опытные в торговле, чем в деле исцеления совести, но проникнутые, тем не менее, сознанием благодеяний христианской религии, предложили ему отвезти его в Индию, чтобы там он повидал одного святого и учёного монаха, который обладает, говорили они, особым даром успокаивать умы и умиротворять души силой крестной заслуги Спасителя.

Они говорили о Франциске-Ксаверии, о котором рассказали Хан-Сиро столько чудесного, что у него явилось страстное желание видеть святого и беседовать с ним.

Но трудности путешествия были велики. Покинуть свою семью, решиться на переезд в шесть сот льё по морю, усеянному подводными камнями и угрожаемому постоянными бурями! Этот проект был оставлен. Однако спустя несколько времени несчастный японец, не владея своим буйным нравом, убил в споре одного из своих соотечественников и, преследуемый родственниками своей жертвы, не нашёл более безопасного убежища, как корабли португальцев. Он там и укрылся, так как ему нельзя было более оставаться в своей стране, и, таким образом поневоле должен был выполнить то намерение, от которого было отказался.

Среди португальских купцов был один, по имени. Альварец Ваз, который особенно горячо уговаривал японского грешника предпринять это путешествие к достопочтенному отцу Франциску-Ксаверию. Он даже предлагал отвезти его к славному апостолу Индии, обещая со стороны его наилучший приём.

—269—

Попав на корабль, Хан-Сиро естественно обратился к Альварецу с просьбой отвезти его в Малакку. Но, рассчитывая ехать ещё не скоро он послал неопита к своему родственнику, Фердинанду Альварецу, уже готовому к отплытию в соседнем порте. Японец уехал в ту же ночь, сопровождаемый двумя слугами. Прибыв в порт, он встретил там не Фердинанда, а Георгия Альвареца, который собирался выезжать.

Георгий Альварец был богатый купец, близкий друг неварского миссионера.

Он принял рекомендательные письма, которые Хан-Сиро привёз от своего покровителя, Альвареца Ваза, как бы ему адресованные, и был чрезвычайно обрадован случаем отвезти этих иноземцев к отцу Ксаверию, уверенный, что не может сделать ему лучшего подарка. Итак он с радостью принял на борт японца и отплыл в Малакку, куда и прибыл благополучно со своей драгоценной добычей. Монах только что уехал на Молуккские острова. Отчаяние и горесть его неведомого почитателя при этом известии не имели границ. Исчезнувшие надежды на скорое утешение новой верой и благочестием Святого, соединялись с сожалением о бесплодном далёком путешествии. К довершению несчастья, капитан Георгий Альварец, продолжая своё путешествие в Индию, должен был оставить его одного в Малакке, и не мог дать ему никаких указаний о продолжительности отсутствия отца иезуита, и о времени его возвращения.

– Но удивительное стечение обстоятельств. Отправившись в Китай, чтобы оттуда вернуться в Японию, он испытал бурю, которая его захватила в виду островов и занесла его через четыре дня, посреди тысячи опасностей, в тот же порт Небесной Империи, откуда он отплыл. Здесь он встретил Альвареца Ваза, готового плыть в Малакку. Получив от него хороший выговор за своё нетерпение и поспешный отъезд, Хан -Сиро возвращается с ним туда же, уверенный своим покровителем, что найдёт там отца Ксаверия. Таким образом, после стольких напрасных попыток, он достиг цели своих стремлений в тот именно момент, когда, имея против себя бури и все обстоятельства, он уже потерял всякую надежду.

–270–

Прибыв в Малакку, он встретил, сходя на берег, Георгия Альвареца, который ему объявил, что проповедник вернулся и что он найдёт его в городе. И вот тотчас все труды, все прошлые беспокойства забыты пламенным японцем, для которого будущность рисуется в блестящих красках.

Хан-Сиро, уже несколько знакомый с португальским языком, скоро вошёл в продолжительный разговор со святым апостолом, к которому его привели и которым он был принят с

отеческой сердечностью. Он ему рассказал о причине своего путешествия, открыл своё сердце, полное доверия и дружбы; объявил ему своё решение никогда его не покидать, настоятельно прося посвятить его в таинства веры и допустить скорее ко крещению. Отец Ксаверий отвечал ему с добротой, что действительно отдых и мир, которых он жаждал, и конец душевному смущению и беспокойству мог быть обретён только в ведении истинного Бога и в религии, вне которой нет спасения; но что однако нужны ещё приготовления, ибо уроки португальских купцов, вероятно, недостаточны для познания того закона, который он хотел на себя возложить; наконец так как он сам, Ксаверий, должен был в скором времени выехать с миссионерской целью на соседние острова, то для новообращённого будет самое лучшее отправиться в Гоа, где он будет наставлен епископом Дон Жуаном д'Альбукерк, на долю которого сверх того и должны были выпасть начатки христианства в Японии.

– Надо, сказал он Хан-Сиро, – чтобы они были посвящены Богу руками Епископа, в столице Индии, в момент вашего крещения.

Действительно, великий апостол при виде этого иностранца немедленно составил план идти в Японию, сеять там семя веры Христовой и основать новую Церковь. Верный обещанию послушания, Хан-Сиро согласился расстаться с ним и отплыть с Георгием Альварецом, который принял его на свой корабль, отправляясь в Гоа. Он прибыл туда, рекомендованный отцу Ректору, которому было приказано принять его в семинарию с его двумя служителями и как можно скорее наставить всех трёх в главных правилах веры.

–271–

Всё было в точности исполнено, и в день приезда отца Ксаверия в Гоа он нашёл Японца и его двух слуг достойными вступить в великую христианскую семью – как по своей ревности, так и по основательности усвоенных ими познаний.

Они были окрещены с большой торжественностью в день Пятидесятницы. Из двух слуг японца один был назван Иоанном, а другой Антонием, а Хан-Сиро пожелал принять имя Павла

Санта-Фэ, потому что, говорил он, – он получил благодать веры в коллегии Общества Иисуса, называемой в тоже время коллегией Святого Павла и Святой веры.

Под этими двумя именами мы и будем знать впредь новообращённого. Возрождённый водами крещения и прощением грехов, он нашёл мир сердца, которого так пламенно желал, и думал только о том, чтобы в покаянии найти забвение угрызений, которыми терзалась его совесть.

Спрошенный однажды отцом Ксаверием о вероятности водворения христианской веры в Японии, он отвечал, что твёрдая убеждённость непременно увлечёт экзальтированные умы Японцев и что, кроме того, пророчества возвещали принесение иностранцами веры более святой и совершенной, чем та, которой они теперь обладали.

Отец Ксаверий, известивши об этом Игнатия Лойолу, жившего в Риме, и Симона Родригеца, одного из его первых сподвижников, решил отправиться в Японию. Всё, что было ему сообщено о добрых качествах жителей, об их религиозных наклонностях, об их способности легко всё усваивать, и, главное, об их честном, миролюбивом характере, полном уважения ко всему благородному, к добродетели и великим деяниям, – побудило его на это предприятие. Он приготовился к нему многими молитвами и долгим размышлением. Благочестивое честолюбие внушило ему эту идею, сильно поддержанную счастливым результатом, достигнутым на пользу веры у трёх новообращённых Японцев.

Все друзья святого Иезуита восстали против его решения, смотря на него, как на опору спасения и устойчивости веры новых христиан, как на единую надежду Индийской

–272–

Церкви, опровергая в своих речах всё, что ему было сказано о Японии и её жителях и стараясь разрушить все его надежды. Они употребили все средства, чтобы удержать его в Индии. Дошли до того, что обвиняли его в дерзости, доказывая, „что не было никакой видимой возможности, чтобы одинокий, лишённый всякой земной помощи человек мог ниспровергнуть царство Сатаны, освободить от закоренелых заблуждений и

заставить переменить религию народ, в высшей степени привязанный к культу ложных богов, побудив его обожать человека, умершего на кресте, то есть претерпевшего казнь, которой подвергаются в Японии величайшие из преступников“.

На все эти представления миссионер отвечал аргументом столь же простым, как и великодушным: „Не обвиняют в неосторожности и безрассудстве тех, кто отправляется на конец света за дорогими товарами, чтобы перевезти их в Европу. А проповедник Евангелия кажется нескромным, когда он отправляется в те же страны за небесными товарами, которые никогда не погибнут, которые в ходу в другом мире и которые доставляют вечное Царство тем, кто ими торгует?“

На это нечего было больше отвечать; но тогда затронули вопрос об страхе гонений и зависти бонз; об опасностях путешествия и о его одиночестве в далёкой стране. Напрасно! Ничто не могло его остановить, и скорее воодушевлённый, чем смущённый опасностями, которые ему предстояло одолеть за Божие дело, готовый с радостью на страдания и опасности, он писал отцу Игнатию Лойоле:

„Не могу вам выразить – с какой радостью я предпринимаю это долгое путешествие, потому что в нём всё полно крайних опасностей, так что если из четырёх судов удаётся спасти два, то считается, что сделан счастливый переезд“. – Потом отцу Симону Родригецу: „Сюда прибыли корабли из Маллаки с известиями, что все порты Китая вооружены и что Китайцы намерены начать открытую войну с Португальцами. Это мне не мешает ехать в Японию, так как я не вижу ничего более приятного и сладкого в этом мире, как жить в постоянных опасностях и пренебрегать смертью ради славы Иисуса Христа и интересов религии“.

–273–

Вот с какими чувствами он отплыл в Японию, сделав все распоряжения в Индии так, как бы он не должен был уже вернуться. Он отправился на маленьком корабле, направляющемся в Кохинхину. Там он должен был встретить другой, больший, который ждал его, чтобы отвести в Малакку. Его сопровождали отец Косма де Торреце, испанский священник,

один из лучших умов своего века, и Жуан Фернандец, мирянин. Отец Альфонс де Кастр и отец Эммануил де Морален отплыли вместе с Франциском Ксаверием, чтобы ехать в Малакку, а оттуда на Молуккские острова, куда он их посылал. Не были забыты и Павел де Санта-Фэ со своими двумя слугами, так как святой отец Ксаверий не без основания возлагал на них некоторые надежды для успеха дела и преуспевания предприятия.

Все португальские корабли в Малакке, которые отправлялись в Японию, должны были зимовать в Китае и несколько раз отклоняться от прямого пути. Отец Ксаверий не захотел замедлять своё путешествие и, несмотря на горячее желание Португальцев видеть его на своём борту, он бесстрашно отплыл на судне одного китайского пирата, который предложил отвезти его прямо в Японию. Несмотря на предосторожности, принятые Доном Педро де Сильва, Губернатором Малакки, чтобы залогом обеспечить исполнение обещаний корсара, путешествие было с большими приключениями. „Этот язычник, – говорят наши авторы, вспомоществуемый сатаной, делал всё возможное, чтобы противодействовать планам отца Ксаверия и удовлетворять малейшие прихоти, какие взбредали ему на ум. Каждый день он заботливо вопрошал своего идола, которого поставил на корме, как только вышел в открытое море, и приносил ему множество поклонений, курений и жертв, чтобы узнать от него, бросая жребий, должно ли продолжать прямо путешествие, или нет, и ехать ли в Китай, или в Японию“!

За сто льё от Малакки, когда оракул в последний раз сказал корсару, „что он поедет в Японию, но не вернётся оттуда“, он изменил путь и решил зимовать в Китае, останавливаясь у всех соседних островов, чтобы дожидаться наступления дурного времени года и воспользо-

–274–

ваться этим предлогом для остановки. Но когда они были близ Кохинхины, страшная буря отнесла корабль с дороги, которой хотел держаться корсар. Когда море после этого стихло, суровый капитан поднял якорь и направил путь в

Кантон, решив провести там зиму. Бесполезны были просьбы отца Ксаверия и его спутников. Но более действительным оказался – противный ветер, который против воли направил корабль прямо в Японию.

Они выехали 24 июня 1549 года и прибыли 15 августа, в день Успения¹⁸⁰⁹. По новому необыкновенному стечению обстоятельств, несмотря на все усилия избежать этого корсар мог пристать только в порте Кагосима, месте рождения Павла Санта-Фэ, семья которого приняла их с величайшей радостью и живейшей заботливостью.

– Король¹⁸¹⁰ и королева области Сацумы и большое число
–275–

придворных, услышав о возвращении своего соотечественника в сопровождении иностранных монахов, пожелали

–276–

его видеть, любопытствуя узнать новости об Индии и познакомиться с учением новоприбывших. Они немедленно призвали к себе Павла Санта-Фэ. Этот долго и с энтузиазмом говорил им о новой религии и о добродетелях святого миссионера. Король, позвав его, слушал очень долго, заставив переводить его слова и без затруднений дозволил ему проповедовать во всех своих подвластных землях. Отец Ксаверий немного спустя полу-

–277–

чил такое позволение жалованной грамотой. Она разрешала также и подданным принимать новую веру.

Родные Павла Санта-Фэ, легко убеждённые его примером, приняли скоро христианство. Его мать, жена, дочь, как и другие лица, и многие из его друзей были окрещены. В скором времени отец Ксаверий пополнил свои знания в японском языке, проповедь была организована, и он смело начал проповедовать публично так же, как и его спутники.

Крещение множества прозелитов, построение часовни, куда народ толпами сходилась частью из усердия, частью из любопытства, разнёсшаяся по всей стране весть о множестве чудес, совершённых отцом Ксаверием, – всё это глубоко

опечалило бонз, в отношении которых все попытки проповеди отца Ксаверия оказались безуспешны.

Покинутые пагоды, переход всеобщего уважения и почитания на священников нового культа, уменьшающиеся с каждым днём молитвы и приношения – опасность оказывалась крайней! Бонзы не нашли иного средства как обвинение Ксаверия в обмане, лицемерии и колдовстве. Они угрожали гневом богов и самыми ужасными последствиями их греха всем тем, кто присутствовал на проповедях миссионеров.

Так же они действовали и у короля Сацумы, но взявшись за это несколько иначе. В конце концов расположение этого князя по отношению к отцам совершенно изменилось. Когда несколько Португальцев высадилось в Хирато, он подумал, что отцы могли бы направить их вместо этого в порты его королевства. Он за это на них сердился и уже не говорил о них иначе, как с презрением.

„Как! – заявили ему бонзы. – Вы оставите веру предков ради учения трёх несчастных иностранцев, которые приехали искать себе хлеба в Японии? Вы изгоните из своего государства богов – покровителей империи, чтобы ввести туда неизвестного Бога, буйного и мятежного, ведущего войну со всеми другими богами и не терпящего совместников? Разделение в государстве, кровавая война между вашими подданными, потеря короны, ревность королей – ваших соседей, к которым присоединятся все жрецы и бонзы

–278–

Японии, чтобы отомстить обиду, которую вы хотите нанести нашим *ками* и *хотокэ*¹⁸¹¹, и славе пагод, – вот каких результатов вы должны ждать, если в скором времени не покараете жестоко этих иноземцев, врагов религии и государства“.

Король, опытный политик, уверил их, что никогда он не желал чего-нибудь иного, как только привлечь Португальцев в свои порты из-за их торговли. Он поблагодарил бонз за предупреждения и объявил им, что так как эти монахи не сдержали своего слова, то он отомстит им, изгнав их из своих земель; что помимо этого скоро узнаётся, что он имеет к

религии своих предков усердие не меньшее, чем самый верный, бонза во всём государстве.

Позволение проповедовать было немедленно отменено, и король под страхом смерти запретил своим подданным принимать христианскую веру.

Христианские апостолы увидели себя тотчас же покинутыми. Таким образом, бурная миссия в Японии сопровождалась с самого начала то успехом, то неудачей. Она должна была показать миру самых героических защитников христианской веры.

Отец Ксаверий, которому не удалось поколебать решения короля Сацумы, решил покинуть его королевство, поручив Павлу Санта-Фэ заботу о нарождающейся Церкви, снова доведённой всего до сотни верных. Немного времени спустя он прибыл в Хирато, где Португальцы встретили его с блеском, подобающим какому-нибудь принцу. На его пути находилась крепость Эсандоно. Словом Христовым он внёс туда веру. Жена начальника крепости и его старший сын приняли крещение, также как семнадцать человек из их приближённых. Там поставлен был пастырь, почтенный старец, на которого все солдаты смотрели как на отца. Крещённый сам, он был выбран чтобы пасти это малое стадо.

—279—

Европейские бонзы, как их называли Японцы, имели в Хирато такой же успех, как и по прибытии своём в королевство Сацуму. Громадное число новообращённых было научено в немного дней. Это счастливое начало вдохнуло новое мужество ревностному проповеднику, который тогда же решил отправиться в Миако, религиозную столицу Японии. Оставив в Хирато отца Косму Торреца, он избрал себе спутниками брата Жуана Фернандеца и двух японских христиан. Это было в октябре 1550 г.

По дороге он проповедовал на улицах Амангуци, умоляя и уча жителей добру. Но ни князь этого города, одного из наиболее процветающих в Японии, ни один из его обитателей не отнеслись благосклонно к евангельскому слову. Святой был освистан большинством слушателей. Может быть, из-за своей

бедности, может быть от того, что роскошь этого пышного города сделала чёрствыми сердца его обитателей, старый апостол не мог здесь заставить себя слушать. В отчаянии от их равнодушия он восклицал: *Deos, Deos, Deos!* И японцы, привыкшие к своим пышным бонзам, устремлялись преследовать оборванного священника, бросая в него камнями и в насмешку повторяя: – *Deos, Deos, Deos!*

Голод, холод, преследования, усталость и болезнь – ничто не помешало ему дойти до Миако и достигнуть цели, которую он себе поставил. Это было в 1551 году, в феврале месяце, когда он вошёл в этот город, чтобы водрузить в нём знамя Креста.

Война между двумя императорами Японии, Сьёгуном и Микадо, волновала все умы¹⁸¹². Благодаря ей проповедь

–280–

была сначала бесполезна, а вскоре стала невозможна. Так как святой Франциск-Ксаверий упорствовал в просьбе иметь аудиенцию у этих Государей и был отвергнут всеми по причине его жалкой внешности, то ему предлагали доставить эту милость за сто тысяч „саихос“¹⁸¹³. Это приблизительно тысяча восьмьсот франков на наш счёт. Средство было верное, чтобы отделаться от его докучливости. Через две недели, убедившись, что все его усилия будут бесплодны, он решил вернуться в Хирато.

Оттуда он снова отправился в Амангуци.

Простая реформа костюма, который был изменён им после многих просьб и указаний на дух этого народа, перемена грязного, старого, изношенного и изорванного платья на новое, которое ему предложили европейские купцы, а друзья заставили принять; небольшие часы с боем, музыкальный инструмент и несколько других произведений Европы, ещё не виданных в Японии, предложенных королю Амангуци; письма вице-короля Индии и епископа Гоа, рекомендовавших королю отца Ксаверия, как человека значительного у Португальцев, с просьбой принять его благосклонно, – всё это в соединении с отказом со стороны апостола от значительной суммы золотом и серебром, присланной князем в благодарность за подарки –

совершенно изменило положение христианской религии в Японии.

„Как! – восклицал король Амангуци. *Наши бонзы имеют ненасытное желание собирать золото и серебро, а этот евро–*

–281–

пейский бонза не хочет их вовсе?“ Он велел спросить отца Ксаверия, что в его королевстве могло бы ему быть приятным. – „Проповедовать в нём закон истинного Бога“, отвечал миссионер, уверяя его, что это было единственной целью его путешествия и величайшей милостью, какую он мог получить от Его Величества.

Тотчас был собран Королевский Совет.

Эдикт, вывешенный по его приказанию на всех перекрёстках города, разрешал отцу Ксаверию и его спутникам проповедовать их закон во всех подвластных королю землях, а подданным – принимать его; запрещая, под страхом строжайших взысканий, оказывать христианским монахам какое-либо оскорбление, дурное обращение, или препятствие в их проповеди; назначая для их пребывания старый монастырь бонз и, кроме того, отводя великолепное место для построения церкви. Эти щедрые милости вызвали по отношению к апостолам, со стороны жителей Амангуци, почтение и самую предупредительную заботливость. У одних это была лесть, у других – любопытство, а со стороны бонз – беспокойная подозрительность. Начались непрерывные посещения и прения.

Вот что писал отец Ксаверий святому Игнатию Лойоле, говоря о качествах, миссионеров, предназначенных для Японии: „Нужно, чтобы это были люди безупречной жизни, так как японцы судят о содержании по внешности и о добром учении – по добрым нравам. От них требуются также большие способности и широкое образование. В этой нации есть люди учёные, которые никогда не сдаются, не будучи убеждены очевидными доводами. Миссионеры должны быть готовы, затем, претерпеть с непоколебимым мужеством всякую нужду, приготовиться жить в постоянных опасностях и даже, если

придётся, умереть в страшных мучениях: нужно, чтобы они имели глубокие познания в астрономии и математике; чтобы они, тем не менее, не ждали лёгкого успеха, но всевозможных препятствий и затруднений.

Их будут утомлять ежечасно днём, а отчасти и ночью, надоедливыми визитами и докучными вопросами. Они увидят себя зазываемыми беспрестанно в дома важных лиц; иногда они не будут иметь времени для мо-

–282–

литв и духовного размышления; не смогут, может быть, служить ни мессы, ни других служб, ни, тем не менее, найти сколько-нибудь времени для отдыха. Трудно поверить, насколько Японцы докучливы и неудобны для иностранцев, которых они нисколько не уважают. Судите же, что должны претерпеть наши апостолы, когда им придётся выступить против веры таких людей и во всеуслышание порицать их пороки и заблуждения“.

Одним словом, он хотел, чтобы они были, подобно ему, одарены глубокими познаниями, безграничным убеждением, непобедимым мужеством и красноречием, творящим чудеса. Его очень ценили в Амангуци. После его отъезда, когда он поручил проповедь отцу Косме Торрецу, глубокому, но менее блестящему, японцы говорили: „У этого нет широких познаний отца Франциска, *ни искусства разрешать многие сомнения одним ответом*“.

Менее чем год длилось его пребывание в этом городе, и более трёх тысяч человек приняли крещение. Ко времени его отъезда, король, вероятно под влиянием бонз, изменил свои чувства. Несмотря на это, он не хотел отменить эдикта, чтобы не показаться опрометчивым; но он очень плохо обращался с прозелитами святого апостола и даже лишал их имущества.

В сентябре 1551 года отец Ксаверий выехал из Амангуци, направляясь в Бунго, в сопровождении нескольких новых христиан, в том числе двух знатных феодалов¹⁸¹⁴, чьи доходы были уже конфискованы из-за религии. Ехать можно было морем, но из духа самоизмождения и желания лишений

отец Ксаверий выбрал сухопутную дорогу, – и в каком наряде шествовал святой человек!

Он нёс на спине мешок, заключающий в себе: 1) маленький каменный алтарь для служения мессы; 2) чашу; 3) все необходимые облачения. Что же касается до своего служебника, он его не оставлял никогда, не доверял

–283–

никому и шёл с этим драгоценным грузом и в зимнюю стужу, и в страшные летние жары. Никогда он не останавливался иначе, как при физической невозможности к движению.

От Эдуарда Гамы, капитана португальского корабля, недавно приставшего в порте Хиген, в одном льё от Фунэ, столицы королевства Бунго¹⁸¹⁵, и в пятидесяти льё от Амангуци, отец Ксаверий получил письма от короля Бунго, в которых этот князь просил, его ехать через Фунэ, горячо желая с ним беседовать. Он также получил об отце Ксаверии письмо от губернатора Индии, который, со своей стороны, настоятельно рекомендовал его присутствие в этих странах.

По прибытии отца Ксаверия в Хиген, Эдуард Гама и все наиболее значительные из купцов, находившихся там, вышли к нему навстречу более чем за четверть льё за город. Итак, они немало были удивлены, увидев легата папского престола, идущего пешком, лишённого всех внешних, попечений, изнурённого усталостью и болезнью, который сам нёс, на своих плечах, свою дорогу, но тяжёлую и объёмистую ношу.

Никакие просьбы не могли убедить его сесть на одну из их лошадей, и крепкие, упитанные купцы принуждены были с прискорбием идти в порт пешком, как смиренный и великий миссионер, ведя за собой лошадей.

После блестящего приёма со стороны Португальцев, отец Ксаверий был встречен четырьмя залпами артиллерии с корабля Эдуарда Гамы, богато расцвеченного флагами. Гром выстрелов ужаснул Японцев, достигши даже до Фунэ, резиденции короля, от которого явились посыльные – узнать, что случилось. Данные объяснения только увеличили его желание видеть отца Ксаверия, который на другой день с раннего утра отправился к Его Величеству.

И на этот раз интересы религии, спасение душ и слава Божия взяли верх над святым самоотречением отца Ксаверия. Напрасно доказывал он Португальцам, что „посланнику

–284–

Евангелия, представляющему лицо Иисуса Христа, подобает принять его цвета и надеть его ливрею, которыми являются уничижение и нищета“. Пришлось, однако, уступить и надеть, отправляясь во дворец короля, шёлковую сутану, стихарь и бархатную епитрахиль, обшитую золотой бахромой. Его сопровождало много Португальцев, в платье из роскошных материй, отягчённом золотыми цепями и драгоценными украшениями. На их шляпах гордо развевались султаны из перьев; а многочисленная свита слуг и рабов сопровождала их с большой пышностью в барках, украшенных богатейшими китайскими коврами и развевающимся знаменем.

Кроме того, их сопровождала восхитительная музыка флейт, труб и гобоев; гармонический концерт восхищал весь берег, скоро покрывшийся бесчисленным множеством народа, прибежавшего при известии о прибытии бонзы *Шеншикожина* ¹⁸¹⁶ (то есть португальского). Кorteж едва мог найти место, где высадиться на берег, – так тесна была толпа. Здесь иезуита ждал вельможа, сопровождаемый большой свитой, чтобы предложить ему носилки, посланные королём для следования во дворец. Но отец Ксаверий отказался от них, вежливо поблагодарив и сказав, что предпочитает идти пешком.

Может быть, интересно будет посмотреть, в чём состоял этот единственный, случайный парад миссионера.

Эдуард Гама, с обнажённой головой и с церемониальным жезлом в руке, шёл первым, как конюший и майордом отца Ксаверия. За ним следовали пятеро наиболее значительных Португальцев. Один нёс книгу в мешке из голубого атласа; другой – изображение Пресвятой Девы, обёрнутое в красный камчатный шарф; третий – бенгальскую трость, украшенную золотым яблоком; четвёртый – сандалии из лучшего чёрного бархата и пятый – рас-

–285–

кошный зонтик, какой в Индии носят пред самыми знатными особами. Потом шёл отец Ксаверий и его свита.

Музыка играла не переставая, и толпа прибывала, покрывая даже крыши домов.

По прибытии во дворец, капитан гвардии во главе пятисот вооружённых солдат ввёл Ксаверия в первую галерею. Там пять Португальцев опустились перед ним на колени. Тот, который держал зонтик, остался позади. Один подал ему бенгальскую трость, другой – бархатные сандалии, а два других поместились у него по сторонам. Присутствующим Японцам понравился этот необычный церемониал. Потом в большой зале, где находились важнейшие особы Двора, молодой вельможа семи или восьми лет обратился к нему с приветствием:

„У вас, должно быть, много мужества, сказал он, чтобы прийти с конца света дать нам познание истинного Бога, без надежды встретить что-либо, кроме обид и оскорблений. Но могуществен должен быть также ваш Бог, потому что вы обнищали из любви к Нему, а Он заставил богатых оказывать вам почести“.

Как видят, этот молодой Японец, не по летам развитой, что не редкость в его стране, говорил с отцом Ксаверием не как ребёнок, но как философ.

Так миссионер пришёл во вторую залу, где находились сыновья знатнейших князей королевства, которые живут во дворце. Все они были великолепно одеты. Двое из них приблизились, чтобы приветствовать отца Ксаверия, и произнесли ему стихи. Отсюда, пройдя через окуренные благовониями, роскошно убранные террасы, полные разнаряженной знати, они достигли места, где ждал апостола Хасарондоно, брат короля. Мальчик, который вёл Ксаверия, представив его, почтительно удалился.

В передней короля – та же толпа вельмож, ожидавших его прихода. Миссионер вошёл с Португальцами своей свиты. Король, ожидавший его стоя, как только он появился, сделал пять, шесть шагов навстречу и потом поклонился три раза до земли. Отец Ксаверий простёрся перед ним таким же образом.

Он хотел поцеловать у него руку, но князь тотчас поднял его и посадил рядом с собой. Вскоре, очарованный его речью, его мане-

–286–

рами, он, казалось, готов был оказать ему все милости, каких бы тот ни попросил. С другой стороны, везде, куда ни приходил отец Ксаверий, бонзы, напуганные близким падением их культа и потерей своих привилегий, которые, как они предвидели, должны были неминуемо перейти к новым священникам, не могли сдержать своего гнева. Бурная выходка со стороны Хасьёндона, одного из наиболее известных в королевстве слугителей Будды, встревожила умы. Этот бонза был прогнан по приказу короля. Тогда он воскликнул, обращаясь к нему: „Пусть боги низведут с неба огонь, который пожрёт тебя и обратит в пепел всех королей, которые осмелятся поступать – как ты“.

После этого скандала, король, которого всё попечение было направлено на отца Ксаверия, обратился к нему с несколькими словами, по поводу пороков этих злых жрецов и их лицемерия, и с величайшими знаками уважения пригласил, его к себе обедать „В Японии, – сказал он, – король не может дать большего знака отличия лицу, которого он уважает и любит, как посадить его за свой стол. Но, что касается меня, я сочту за большую милость, если вы захотите разделить мой обед“.

В ответ на это слугитель Бога, низко поклонившись, поцеловал его саблю, что по обычаям страны служит выражением глубочайшего уважения. Потом, подняв глаза и руки к небу, он воскликнул: „Просвети, о Боже мой, Создатель вселенной, очи этого великого князя, чтобы он познал Тебя, почтил и, чтобы, храня Твою святую веру, он мог бы некогда жить и царствовать с Тобой в Небесном Царствии“. Хозяин поблагодарил его за эту молитву.

Необычное зрелище представлял этот бедный иностранец, сидящий за королевским столом и получающий такие почести. Все придворные и бывшие в кортеже Португальцы стояли на коленях вокруг них.

Когда князь предложил миссионеру поданное ему блюдо, капитан Эдуард Гама и все другие европейцы встали и поцеловали у него руку, чтобы выразить ему – как они были осчастливлены столь великой милостью. Между тем бонзы, завидуя этому приёму, угрожали государству

–287–

войнами, возмущениями, бунтами, разорением, голодом и пожарами, если король будет продолжать покровительство, оказываемое им тому, кого они называли авантюристом. Не успевши однако уронить его в глазах короля, они прибегли к богословским диспутам, которые имели не больше успеха.

Тогда был призван на помощь самый знаменитый из них. Он был настоятелем наиболее известного монастыря бонз и преподавал в главнейших академиях королевства. Он назывался Фукарандоно. Знаменитый бонза был побеждён. На следующий день языческий клир запер все храмы и вывесил на дверях запрещение приносить богам жертвы до тех пор, пока Португальцы не будут изгнаны из страны.

Тогда народ, возбуждённый речами бонз, так же, как и этой мерой, в которой виновны были Португальцы, напал на них по всему городу. Они удалились на свои корабли. Отец Ксаверий один остался с христианами, которых он уже окрестил. Вскоре волнение улеглось. Португальцы вернулись на берег, и был назначен день для нового диспута, который король разрешил с условием, что на нём не будет ни шума, ни запальчивости, ни оскорблений со стороны бонз, просивших его.

Говорить должен был опять Фукарандоно. При этом случае отец Ксаверий, после длинной речи о существовании единого Бога, воскликнул:

„Могу ли я утверждать, что прекрасные картины, которые мы видим в этой зале, – дело случая? Что краски нечаянно упали на полотно, изобразив на нём эти прелестные фигуры? Также можно ли сказать это об книге или другом произведении людей? Без сомнения, – нет. Хорошо! Но вселенная – самая прекрасная из картин, самая замечательная из книг. Итак, она открывает разумное Начало“...

Этот аргумент очень понравился Японцам. Бонза отвечал, что миссионер погрешает в самом основании, так как нельзя сравнивать проявлений материи одушевлённой с неодушевлённой. Он спросил, какова природа этого доброго или злого Начала, о котором миссионер говорил и от Него ли исходит добро и зло? – „Если бы этот первый и державный Творец был совершенно

–288–

добр, – сказал он, – без малейшей примеси зла, он не мог создать демонов, врагов людей и злых по своей природе. Возражают, что они развратились. Но Бог, который так мстит своим созданиям, не может быть назван всеблагим, но жесток. Если он создал людей для того, чтобы они ему поклонялись, он не должен был допускать для них искушений, ни давать им слабости, ни наклонности, какую они имеют ко злу. Скорее он должен был бы избавить их от всех несчастий. Разве Бог добрый создал бы вечный ад, в то же время предписывая людям законы столь строгие и столь трудно выполнимые? Разве он мог бы потерпеть ужасное зрелище мук осужденных и никогда им не тронуться? Наша религия гораздо разумнее. Она допускает, что боги извлекают из ада тех, кто умоляет их о милости. Это – учение более обоснованное, чем ваше, на справедливости, и на милосердии“.

Вооружённый мудрыми ответами Тертуллиана, Оригена, святого Августина, святого Фомы и светом веры, отец Ксаверий получил однако одобрение трибунала, назначенного для этого важного прения.

По поводу бумаг, которые бонзы выдавали верующим для будущей жизни, – тем, разумеется, кто им самим делал подношения, отец Ксаверий, несмотря на существующее предубеждение против парий, по учению бонз не подлежащих спасению, одержал полную победу. Он объяснил, что в будущей жизни имеют вес только добрые дела, что Бог обеспечил спасение не за богатством, но за святостью, – что если бы спасались только богатые, то открылась бы дверь всем порокам, так как тогда каждый с полным основанием стал бы искать средств обогатиться, чтобы попасть на небо. „Бог, –

прибавил он. – Отец всех людей. Он на всех смотрит, как на своих детей, на богатых и бедных. Он не смотрит на звание людей, – одна только добродетель даёт право на вечное блаженство, и самые святые будут наиболее счастливыми“.

Эта проповедь отца Ксаверия продолжалась пять дней. По истечении этого времени, король, восседая на троне, объявил, согласно с суждением всех присутствующих, что

–289–

религия иностранцев была более согласна с истиной, разумом и здравым смыслом, чем учение бонз.

Потом, обращаясь к последним, он сказал: „Вы должны были бы вооружиться лучшими доводами, чем у вас были, чтобы бороться с таким святым и божественным законом, как у этого европейского бонзы, – и ваша запальчивость показывает, что учение, которое вы защищаете, не имеет больших достоинств. Ступайте, удалитесь и научитесь стать людьми более добродетельными“.

Эти слова разразились подобно громовому удару. Они раздавили бонз. Однако, обращений было мало. Речи наваррского священника и пример его благочестивой жизни дали в Японии посев, который возрос несколько позднее.

В это время новообращённые христиане других городов спрашивали у Космы Торреца разрешения всех религиозных проблем. Вопросом, наиболее приводившим их в отчаяние, была вечность мучений. Когда однажды миссионер объявил им, что тот, кто осуждён, был осуждён на веки и что будущая жизнь была неизменна, его неопиты возражали ему: „Как! Наши отцы, которые не знали истинного Бога, будут вечно страдать в узах огненной бездны?“

„Да, – отвечал миссионер; – потому что они осуждены по своей вине. Если бы они сохранили закон Бога, закон естественный, и который был им известен откровением разума, то он привёл бы их тем или иным путём ко спасению“. При этих словах Японские христиане, заливаясь слезами, испускали ужасные крики.

Но отец Торреца продолжал: „Вас делает такими развратными то, – что, по-вашему, мучения будущей жизни не

должны длиться вечно. Эта ложная идея заставляет вас не бояться их. Ведь сами христиане, которые верят в вечность мук, не всегда бывают удержаны такой ужасной карой; что же было бы, если бы они были уверены, что эти адские мучения только временны и если бы они надеялись отделаться, пострадав несколько лет?”

Он прибавил, что каждый умный и предусмотрительный законодатель, чтобы поддержать мир в государстве, должен принять за правило – определить соответственные наказания за преступления и так поставить их, чтобы пре-

–290–

кратить преступность. „Вечная казнь, – воскликнул он, – одна может остановить ярое стремление людей ко греху и удержать их в повиновении!”

Святой Франциск-Ксаверий, всё время пребывавший в Фунэ, оставил это королевство только к концу ноября 1551 года, чтобы вернуться в Гоа. Два прозелита составляли всё его богатство. Один из них, по имени Бернард, первый Японец, получивший крещение в Сацуме, был человек низкого происхождения, так как святой Франциск, по примеру Иисуса Христа, основавшего вселенскую Церковь на бедных рыбаках, желал начать Церковь в Японии одним из её последних обитателей. Этот первый адепт сделался полезным и даже знаменитым своей ревностью и благочестием. Он сопровождал отца Ксаверия в его ужасном путешествии в Миако; он умер в иезуитской коллегии в Коимбре.

Что касается его второго спутника, он умер у апостола Индии в Гоа. Один из дворян короля Бунго также отплыл с ним, посланный с письмами и подарками от своего государя к вице-королю. Это послание свидетельствовало об удовольствии князя заключить союз с португальским губернатором и принимать в своём государстве новых миссионеров Общества Иисусова.

(Продолжение следует).

Тареев М.М. Религия и нравственность //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 291–317 (2-
я пагин.). (Начало.)

–292–

I.

Вопрос об отношении религии и нравственности должен быть признан трудным по многим причинам.

Прежде всего вопрос является трудным вследствие тех крайностей, до которых доводятся противоположные мнения, и вследствие проистекающего отсюда взаимного непонимания противников. Так, с одной стороны, защитники религиозных основ морали отвергают даже мысль о самостоятельном значении нравственности, о свободе и самобытности этического сознания: *la morale n'est rien si elle n'est religieuse*. Они утверждают, что только одна религия сдерживает зверские инстинкты в человеке, что стоит лишь дать человеку свободу от уз религии, снять с него тяжесть религиозной совести, и он погибнет в гнусном болоте разврата, захлебнётся в крови, задохнётся под развалинами общества. Возлагая всю надежду на религию, они само стремление человека к автономии этического сознания отождествляют с стремлением к свободе разгула и братоубийства; для них усилие практического разума или философской мысли в сторону этической автономии неизбежно является отшествием блудного сына из отчего дома религии „на страну далече“, где он расточает своё имение, полученное от Бога; они поставляют автономную этику в неразрывную связь с материалистическими доктринами: *les doctrines matérialistes servent de fondement habituel à la morale indépendante*. Они относят её к области материальной культуры, к области личных усилий человека, его земных интересов, в противоположность области религиозно-небес-

–292–

ной. Этика самым фактом освобождения от религии и устремления к автономии падает из области святого-небесного в область земную-мирскую, перестаёт быть святой, становится

одним из проявлений утилитарной работы¹⁸¹⁷. С другой стороны, защитники автономной морали не довольствуются свободой этики от религии; низводя мораль из небесной области в сферу свободного разума, земного опыта, они влекут за моралью и религию, указывают для неё производное значение формы религиозного сознания. „Напрасно, – говорит известный французский мыслитель Фулье, – напрасно религиозные учения помещают источник морали в небесах, подобно индийцам, считавшим полноводный Ганг нисходящим с неба: наука показала нам, что источники Ганга находятся на земных горах, а источники морали на вершинах человеческой мысли“. И затем он рассуждает о непознаваемости Бога, о зависимости веры в святость и истинность божественной воли от нравственного сознания, о зависимости повиновения абсолютной воле от нравственного расположения нашей воли. Отсюда Фулье делает тот вывод, что „религия и её требования зависят от морали, а не наоборот. В сущности, пишет он, религия есть не что иное, как символическая мораль, проектированная человеком в бесконечности. Человек воображает, что нравственность включена в религию, что она входит в состав этой безграничной области, законам которой она подчинена: на самом же деле религия является частью человеческой нравственности, в содержание которой она включена. Небо, которое мы помещаем над нами, находится в нас самих, в нашем нравственном сознании, Бог есть наш внутренний идеал, перенесённый нами во вселенную“¹⁸¹⁸. – При таких противоположных взглядах на автономную этику, ваша речь о самостоятельном положении этики будет различно звучать для

–293–

защитников религиозных основ морали и различно для их противников, из которых каждый будет понимать вас по своему; вам нужно наблюдать большую осторожность, вам будет стоить большого труда провести мысль об относительной самостоятельности морали без унижения религии, о взаимной зависимости религии и нравственности.

Во-вторых, наш вопрос представляет особые трудности вследствие сложности исторических отношений религии и нравственности. Эти области человеческого духа не проходят на протяжении истории в застывших формах, но каждая из них постепенно развивается, поэтому развивается и их отношение. Последнее, в силу этого, не может быть определено одной формулой. Что верно определяет отношение морали к религии на одной ступени духовного развития, то может вполне не оправдаться в применении к другой ступени. Направление, полезное человеку в одних исторических условиях, может вести к духовной убыли при других условиях. Впрочем, это не специальный закон, определяющий отношение веры и нравственности, но общий закон духовного развития, – тот закон, что жизнь духа в направлении, в свободном устремлении, а не в окостеневшей форме. Поэтому поступают ошибочно, если оправданное историческим детством значение религии для нравственной деятельности выставляют обязательным для человека, в котором уже развито чувство моральной автономии. Поэтому, далее, ошибочно поступают те, которые требуют свободы морального сознания во имя абсолютного характера этической автономии, тогда как полезное освобождение столь же может привести к духовному вымиранию, как и религиозная гетерономия, если втискивается в рамки неизменной формы, если освобождение, как живое направление созревшего духа, возводится в принцип абсолютной и неизменной свободы духа. Поэтому же, наконец, нет оснований возражать, утверждаясь на фактах прошлого, против автономных требований развитого духа, если только эти запросы не претендуют на абсолютность, если только в них предъявляется право на абсолютность субъективную, если не пренебрегаются объективные границы духа.

Помимо указанных, можно было бы отметить и другие,
–294–

менее важные, трудности в решении нашего вопроса. Но мы должны также указать на некоторые особенные удобства, которыми наши дни сопровождают поставленную нами задачу. Ныне в ней разобраться легче, чем было несколько десятилетий

тому назад. Религиозные и этические чувства в последнее время подверглись анализу, тонкость которого можно сравнить с успехами химии, сменившей алхимию; психологический анализ разложил сложные духовные явления на простейшие элементы, которые теперь доступны наблюдению и исследованию в совершенной чистоте. Мы оцениваем веру и нравственность без предубеждений, подходим к ним без восточного этикета, без напускного тумана: полагаем их ценность в том, что они дают нам, а не в том, что мы им приписываем. Эту действительную ценность мы и отыскиваем, не боясь подойти к ним с испытующим умом. Наша оценка уже не есть благоговение дикаря пред идолом, которого он сам же ставит на пьедестал, чистит и одевает. Мы ищем живую силу, и не хотим, чтобы человеческие слова, переданные по традиции, и возведённые нашими руками надстройки скрывали от нас действительные источники. Пусть слова, потерявшие смысл, разлетаются как мыльный пузырь, пусть бездушные идолы падают; мы тем вернее подходим к родникам живой воды. Современный разум проводит своё острие по той черте, которая отделяет дарованное небом от приобретённого человеком. Ко всему, на чём лежит печать святости, предъявляется вопрос: есть ли это голос неба, его откровение, или это запрос духа? Вследствие этого, силы нашего духа теперь открылись полнее, чем когда-либо. Никогда прежде с такой откровенностью человек не обнаруживал своих способностей и желаний. Только ныне люди стали со всей искренностью, без надрыва, отвечать на вопросы: чего они хотят в глубине своего сердца и что могут своими силами? Без жеманства, они сняли с себя мишурные украшения и обнажились друг пред другом. „Мы ставим себе задачей, пишет Гюйо в предисловии к своему очерку морали, – изыскать, чем была бы и какую имела бы область мораль, в которой никакой предрассудок не имел бы ни малейшей доли участия, в которой всё было бы логично

–295–

обосновано и правильно оценено в смысле ли достоверности или в смысле простой вероятности мнений и гипотез... Вы не колеблете истины морали, когда показываете,

что предмет её, как науки, ограничен. Напротив, ограничить пределы науки нередко то же, что придать ей характер большей достоверности: химия – не что иное, как алхимия, ограниченная доступными наблюдению фактами. Точно также мораль чисто научная не должна притязать обнять всё; вместо того, чтобы преувеличивать размеры своей области, она сама должна работать над её ограничением. Она должна откровенно признаться: в таком то случае я ничего не могу предписать вам повелительно во имя долга; тут нет более ни обязанности, ни санкции; соображайтесь с самыми глубокими своими инстинктами... начиная с этого пункта вы предоставлены своему selfgovernment“... В истекшие тысячелетия человечество привыкло молчать о своих естественных стремлениях и порывах, оно приучено затаивать в глубине сердца свои наисильнейшие сомнения, оно жило лицемерно, боясь признаться в своей низости, боясь говорить вслух о собственной высоте. Как часто раздавались „его славословия, смешанные с рыданиями, благословения, прерывавшиеся стонами, – отчаянные мольбы, вздохи умирающих грудей, поднимавшиеся вместе с дымом кадил“. Где, в каких пустынях, в каком уединении ночи можно было подслушать откровенную речь измученного и скованного человечества? Нужны были невероятные страдания Иова, чтобы вызвать дерзновенный, хотя всё же неясный, лепет его пред небом. Только ныне люди заговорили своими „крылатыми“, откровенными словами. Ныне мы имеем возможность наблюдать правдивые вздохи и мысли людей, – мы видим самое большее, что могут люди сделать по собственным побуждениям, по собственному разуму, – самое большее, что они требуют от правды и долга, чтобы дать им место в своих сердцах, – самое большее, что можно от них требовать во имя правды и долга.

II.

Религия есть отношение человека к всеединому началу жизни, к универсу. Человеческое сознание, даже на низ-

–296–

ших ступенях развития, тем отличает человека от других тварей, что в него входит, как *conditio sine qua non*, понятие или

представление мирового целого, часть которого составляет человек. И это не отвлечённое понятие, каким оно является лишь в позднейшей философской рефлексии; но это – живое отношение, выражающееся во всеохватывающем чувстве. Прежде всего это есть чувство зависимости, и религия есть не что иное, как творческая деятельность духа, имеющая целью его самосохранение в мировом водовороте. Религия не исчерпывается чувством зависимости; она также образуется чувствами надежды, доверия, любви. В этих последних чувствах, идущих на смену безотчётного страха, и достигается цель религии. Всё остальное – религиозное знание, мифология, культ – образует лишь изменчивую оболочку центрального ядра религии.

Религия, сказано, есть живое отношение человека к универсу. Но ведь понятие целого мира есть результат продолжительного интеллектуального развития; на первых ступенях развития для человека „вся земля“ – это тот небольшой участок земли, который ему известен, всемирный потоп – наводнение, покрывающее обитаемую им долину. Как же возможна религия для первобытного человека?.. Совершенно не важно, приближается ли понятие целого к действительной безграничности мира; важно само представление целого, имеет силу субъективное значение представления. Поэтому, психологически религия дикаря, для которого границы земли совпадают с границами его острова и которому свод небесный кажется большим шатром, усеянным блестящими точками, и религия культурного человека, постигшего безграничность мира, имеет одинаковый смысл.

Дальнейшая кажущаяся несообразность первобытной религии усматривается в политеизме. Можно ли говорить о всеедином начале жизни, если человек поклоняется многим богам?.. Несообразность эта устраняется, во-первых, тем, что каждый момент поклонения одному из многих богов нужно понимать, как всеохватывающий, и, во-вторых, тем, что многие боги представляются религиозному сознанию в том или другом единстве. „То обстоятель-

–297–

ство, что человек чувствует свою зависимость от множества различных божественных существ, может казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дороге другому; мысль об одном, казалось бы, должна вытеснять мысль о другом. В этом смысле уже вытекающая из непосредственных побуждений религия с её временными и специальными богами может вызывать изумление. – Разрешение загадки заключается в следующем. В момент переживания и душевного движения человек с такой полнотой поглощается тем, что даётся в его представлении, – что у него не остаётся места ни сопоставлению, ни сравнению, а, может быть, даже и воспоминанию о других богах. Вообще в психической жизни ритмически сменяются непосредственное поглощение впечатлениями и рефлексия. В моменты размышления мы можем сопоставлять и сравнивать друг с другом те представления, которые заявляют о себе в моменты сильных и глубоких настроений. Впоследствии, быть может, вскроются противоречия; их необходимо уничтожить, и мы стремимся их уничтожить, поскольку новые переживания не завладевают нами с такой силой, что мы забываем трудности и проблемы размышления. Это справедливо по отношению ко всем ступеням религиозного развития и при всех религиозных точках зрения. Но во время такой ритмической смены одна волна может оказывать влияние на другую. Если размышление открывает реальные затруднения, тогда характер переживаний может подвергнуться медленным изменениям; наоборот, размышление может измениться, благодаря опытам тех моментов, когда человек всецело захвачен переживаниями. При всех обстоятельствах будет действовать непроизвольная тенденция к тому, чтобы согласовать различные представления, которые благодаря различию переживаний являются выражениями объекта чувства. В сфере политеизма задача разрешается таким способом, что создаётся представление о единстве происхождения богов или о едином мире богов, в котором каждому отдельному богу принадлежит своё определённое место. Такой способ разрешения задачи

отыскивается без всяких затруднений, потому что здесь можно воспользоваться

–298–

знакомыми аналогиями из отношений людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совместной деятельности живых существ: благодаря в значительной степени именно этим аналогиям, этически-социальное развитие в свою очередь оказывает влияние на представления о богах¹⁸¹⁹.

Религия на протяжении истории переживает развитие. Мы знаем высший момент, до которого развитие достигло; с большей или меньшей вероятностью мы угадываем его начальные моменты. Важнейшие фазисы религиозного развития – переход религии от политеизма к монотеизму, переход от естественной религии к этической и, наконец, переход от религии стихийно-народной к лично-творческой. Конечно, эти переходы не следуют один за другим строго-хронологически, составляя скорее разные стороны в едином, по существу, религиозном прогрессе. О первом нет нужды говорить; о втором скажем ниже; теперь два слова о третьем. Первоначально религия есть плод стихийно-народного творчества. Подобно как органический зародыш в начале образует неразрывную часть материнского организма, так и первобытный человек чувствует своё родство с природой. Мать-земля сырая – это не пустой звук в его устах. Он чувствует на себе влияние солнца, он чувствует притягательную силу луны и звёзд. Это космическое чувство в нём живёт, бьётся в нём ритмом, вдохновляет его. Первобытный человек обладал свойствами, которые нам теперь трудно понять: это было существо вдохновенное. Он слышал голос Бога, ходящего во время дневной прохлады, он внимал небесам, видел ангелов, сходящих и восходящих на небо, он жил жизнью природы, дух Божий обитал в нём. Это не было только созерцание универса, понятие целого, но дух Божий окрылял его, наполнял его сердце, носил его. Религиозный гимн выливался из его сердца произвольно. Он жил в религиозной стихии. Он знал тайну природы, тайну погружения в неё, единения с нею. И он искал этого единения, он искал выхода из

себя, экстаза, безумия, забвения в природной, сверхличной жизни.

–299–

Даже ныне поэт говорит ветру:
О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвётся он груди
И с беспредельным жаждет слиться,
О, бурь уснувших не буди, –
Под ними хаос шевелится.
А „тогда“ бури ещё не дремали.

И это было не индивидуальное творчество, но общественное – народное, племенное, семейное. В начале противостояли и входили в общение не Бог и человек, а Бог и семья, Бог и племя, Бог и народ. Пред величием универса, пред тайной Бога всё человечество – в той или другой реальной группе – объединялось, как стадо жалось друг к другу, искало Его в своей природной жизни, в брачных отношениях, в семейных началах, в народном или государственном строе. Чтобы религиозно вдохновиться, человек не искал уединения, но общения. Вдохновение было заразительно, оно обнимало собрания. И боги были семейные, народные. Общественный характер религии делал неизбежными определённые формы её и необходимой внешнюю власть. Но из этого стихийного состояния религия каждого народа рано или поздно переходит на высшую ступень – религии лично-творческой, разумно-свободной, или духовной. Такова преимущественно религия евангельская, религия Христа-Логоса. На этой ступени религия разрывает границы национальности, ставит человека в личные, внутренне-непосредственные отношения к Богу и потому приобретает характер универсальности: личные отношения к Богу объявляются принципиально доступными для всех людей, независимо от различия в национальности, в языке, в общественном положении. Наивысший принцип духовной религии – личность человеческая: её благо, её свободная жизнь

составляет высшую цель религии; вместе с тем личный разум человека, его собственное творчество признаётся последним началом в определении отношений лица ко всему внешне-общественному, ко всякой форме. „Не человек для субботы,

—300—

а суббота для человека“. „Познайте истину, и истина сделает вас свободными“. „Сыны свободны“. „Не называйтесь учителями: все вы братья. И отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах“...

Будучи с внешней стороны универсальной, духовная религия с внутренней стороны является абсолютной. Здесь каждая заповедь, теряя условность, возводится к безусловному, абсолютному выражению: всех люби, всегда прощай, никого не суди, люби до смерти. Абсолютность не может иметь места в общественных отношениях, в социальных учреждениях, в заповедях, имеющих своим предметом общественное благоустройство; её единственный носитель — человеческая личность. С другой стороны, своё полное обнаружение человеческая личность обретает во внутренних отношениях к абсолютности. Духовная религия и есть абсолютное содержание личной жизни. В то время, как в начальных религиях бесконечность универса представляется человеку внешним могуществом, на высшей ступени религии он устанавливает внутреннее отношение своё к абсолютности, воспринимает её в себя, — теперь он постигает божественное как внутренний принцип своей жизни.

Мне припоминается одна страница из книги Б. Чичерина *Наука и религия*. „Как скоро человек углубляется в себя, как скоро пред внутренним его сознанием раскрывается глубочайший тайник его души, где мысль и совесть совпадают, так он не может не чувствовать своей зависимости от окружающего его бесконечного бытия и стремления к единению с этим бытием. Это чувство составляет чистейшее выражение собственной его природы, ибо человек, будучи носителем абсолютного начала, не может не чувствовать присутствия этого начала в себе и своей связи с ним. Отсюда то явление, что религиозное чувство находится у людей самых необразованных,

также, как и самых образованных. При недостатке умственного развития, оно может принимать несоответствующие истинному понятию формы, но оно распространено во всём человечестве. Религия, в отличие от философии, составляет достояние всех. Отсутствие религиозного чувства всегда яв-

—301—

ляется искажением человеческой природы... Чувство составляет, однако, лишь первоначальную основу религии. Само в себе, оно не включает ничего, кроме неопределённого ощущения духовного недостатка и проистекающего отсюда стремления к восполнению этого недостатка. Для того, чтобы это восполнение могло совершиться, нужен предмет; предмет же не создаётся чувством: он даётся ему извне и притом не иначе, как посредством разумного сознания. Необходимо представление, к которому бы чувство могло обратиться, а представление производится разумом. Кто не имеет понятия о Боге, тот не может и ощущать Его присутствия; понятие же о Боге даётся разумом, который один раскрывает нам абсолютные начала бытия. Чувство, отдельно взятое, есть выражение ограниченности, стремящейся к единению с бесконечным; но прилепиться к этому бесконечному оно может только тогда, когда в разуме появился определённый его образ. Религиозное чувство, по самой своей природе, есть чувство, проникнутое разумом. Оно может принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится выйти из своей ограниченности и соединиться с бесконечным. Этим объясняется и различие религий. Религиозное чувство на всех ступенях одинаково; на низших ступенях оно может проявляться даже сильнее, нежели на высших, ибо оно менее заслоняется посторонним содержанием. Но умственное состояние у людей разное, а вследствие того различно и понимание Божества. Религия подлежит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум. Бог открывается человеку по мере того, как человек способен Его понимать. Отсюда ясно, что разумное начало в религии составляет существеннейший её элемент. Всякая религия представляет известное мирозозерцание, т. е. известное

понятие о Боге и об отношениях Его к миру. С этой стороны, религия совпадает с философией; содержание их тождественно¹⁸²⁰.

В этих прекрасных строках нечего изменять, но их необходимо дополнить. В них разум рассматривается, как теоретическая способность, хотя и развивающаяся, но

–302–

свойственная человеку на каждой ступени его исторического развития. Однако, мы также знаем разум в качестве более специфической способности – логического или автономного самосознания, в котором обнаруживается внутренне-свободная личность человеческая. Это, конечно, не новая способность; но это ступень в развитии разума, которой человек достигает в совершеннолетию личном и историческом и которого он не имеет в детстве. Подобно тому, как сын в детстве фактически не отличается от раба, пока не придёт в сыновнее самосознание, не овладеет сыновней свободой, столь отличной от рабского произвола и непослушания, – так и вообще разум, отличающий человека на всех ступенях его развития, становится автономным, обращается в логическое самосознание, только на известной ступени развития. Помимо чисто логического самосознания, с которым связаны логические формы всеобщности и необходимости, мы можем говорить в этом же смысле о нравственном автономном самосознании и о религиозном свободном самосознании. Теперь у нас речь о последнем. Нужно признать, что не с первыми ступенями религиозного развития человек является в сыновней свободе от „немощных и бедных вещественных стихий“, но в начале своей религиозной жизни он бывает рабом этих стихий. Нарожждение сыновней свободы – это величайший момент в религиозном развитии, это начало новой – наивысшей религии. И это есть именно переход религии народно-стихийной в религию лично-творческую, в разумно-свободную, внутренне-абсолютную.

Легко видеть, что нет оснований понять разумность высшей ступени религии в том смысле рассудочности, по которому религия вполне совпадала бы с философией, исчерпывалась бы философским мирозерцанием. Нет, религия отличается от

философии, даже на высших ступенях развития, как жизнь отличается от мысли. Религия немыслима без элемента мистического, без веры, без живого отношения к Абсолютному. В то время как в философии мир есть только объект мысли, логические формы мышления ставятся выше содержания и абсолютность принадлежит исключительно только им, абсолютное является только отвлечённым понятием, – в религии абсолютное

–303–

силой веры переносится из мира субъективного в мир объективный и чувство зависимости от Абсолютного никогда из религии не исчезает. Религия – это философия+вера, а вера, живая вера, всегда имеет характер вдохновенности, стихийности. Но при всём том духовная религия может быть названа разумной не в одном лишь том смысле, что она оправдывается разумом, а в смысле более тесного отношения её к разуму, – в том смысле, что она есть плод лично-разумного творчества. В этой религии духовно-стихийное покоряется разуму, духи повинуются человеку, абсолютность не давит человека как внешняя сила, но верующий и в себе сознаёт ту же, сродняющую его с Богом, абсолютность, и потому является сыновне-свободным.

III.

Нравственностью мы называем отношение человека к человеку, человека к обществу. Как религия есть творческая деятельность духа, имеющая целью его самосохранение в бесконечности универса, так мораль состоит в творческой деятельности духа, направленной на его самосохранение, его свободу, в обществе. Нравственность составляет субъективную сторону общественных отношений. Она состоит в тесной связи с социальным развитием и общественным строем.

Это тесное отношение морали к социальной жизни не только признаётся в науке, но даже принимается иногда с некоторыми крайностями, на которые необходимо теперь же указать. Так Иеринг вполне отождествляет нравственность и общественность. Источник нравственного императива он указывает не в индивиде, а в обществе; нормы поведения

индивида он называет привходящими к нему извне. Он не отрицает этической автономии, но только признаёт её результатом, а не исходным пунктом морального развития. Он пишет: „Исторически нормы нравственности добыты были не индивидом, а обществом, и практическое значение их заключается в том, что общество требует их соблюдения от индивида. Преодоление этой противоположности внешнего и внутреннего, полное слияние индивида с нравственным законом, его автономия, говоря

–304–

короче, – есть последняя, высшая форма, которую принимает нравственный закон. И тем не менее, нельзя отрицать действительности, нельзя умалчивать о том факте, что нравственные нормы были возложены на индивида извне, как веление, – и именно как веление общества... Итак, все нравственные нормы в широком смысле слова (право, мораль, правила общежития) имеют в виду исключительно благо и преуспевание общества. Нравственное и общественное – одно и то же; то, что называется нравственным, мы всегда, вместо этого, можем назвать и общественным. Всякая нравственная норма – не что иное, как общественный императив“. Наконец Иеринг считает нравственность плодом инстинкта самосохранения в применении его к обществу. „Инстинкт самосохранения есть неотступный спутник всякой жизни, страж и блюститель, которому природа вручила заботу о её поддержании. Перенося понятие жизни на общество, понимая общество как личное существо, мы тем самым признаём в нём инстинкт самосохранения. Этот инстинкт проявляется прежде всего в установлении нравственного порядка; он стремится к созданию жизненных условий, необходимых для общества на данной ступени его развития. Мораль есть не что иное, как высшая форма эгоизма: эгоизм общества. Стремление к самосохранению возвышается до морали, лишь только оно сознаёт, что индивидуальное самосохранение обусловлено общественным. Вот тот момент, когда рождается мораль. Моментом, когда моральное начало вступает в мироздание, является переход от индивида к обществу“.

В этой историко-общественной теории многое нуждается в решительном исправлении. Что исторически мораль происходит от тех требований, которые предъявляются обществом индивидууму как необходимое условие общественного и, в зависимости от него, индивидуального существования, с этим, конечно, должно согласиться: но что и по существу общественное и моральное одно и то же, мораль и право вполне совпадают, это мнение должно отвергнуть. Со стороны содержания, различие между этими двумя областями в том, что „право, говоря словами В.С. Соловьева, есть низший предел или определённый минимум нравственности, – право есть принудительное требова-

–305–

ние реализации определённого минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла“. Не даём подробного раскрытия этих мыслей, отсылая читателя к четырнадцатой главе *Оправдания добра*. Со стороны формальной эти области различаются тем, что право относится к внешним поступкам, к общественному строю, а нравственность – к внутренним мотивам, к настроению человека. Это – основная мысль книги К.Д. Кавелина *Задачи этики*. Ни Соловьев, ни Кавелин не упускают из внимания тесной связи морали и права. „Правда, нравственность и выгода соединены нерасторжимыми узами“: эти слова стоят эпиграфом в книге Кавелина. „Связанные единством главной задачи, нравственная и объективная деятельность работают одна другой в руку, пишет он в своей книге. Приведение всех идеалов, субъективных и объективных, к единству в одной общей и строгой системе будет венцом, последним словом знания, и возможное их проведение и осуществление в действительности, в жизни, – верхом человеческой мудрости“. Эта связь, однако, не скрывает от них и не должна скрывать того различия между моралью и правом, которое не позволяет свести мораль к праву, как это делает Иеринг. В области права и целью, и субъектом является общество; субъект и последняя цель нравственности – индивидуум. Право всецело направляется на самосохранение общества; оно имеет в виду и

благо индивида, но лишь в той степени, в какой он составляет часть целого, – не более. Поэтому в праве всё условно, ограничено и конкретно; оно не имеет дела с отвлечёнными истинами и идеалами. „Лишь по недоразумению в некоторых законодательствах существуют (на бумаге) постановления, предписывающие воздерживаться вообще от пьянства, быть благочестивым, почитать родителей“. Право действительно лишь в той степени, в какой оно связано с наличными условиями жизни. То, что Иеринг пишет в доказательство общественного характера морали, относится исключительно к праву. Он пишет: „если индивид является целевым субъектом морали, в таком случае нравственные нормы, выводимые из абстрактного понятия индивида, из идеального типа морального человека, для всех должны быть одинаковы; таким обра-

–306–

зом исключается возможность влияния на нравственный закон общественного момента, как например, разделения общества на классы и различного положения их. А между тем нравственный закон предписывает одному индивиду одну, другому другую обязанность; во время войны он говорит на одном языке, во время мира – на другом“. Но именно этого нельзя сказать о морали: она говорит всегда и всем на одном языке, для неё каждый член общества есть человек и только. Мораль утверждается на субъективной воле, на личном разуме. Поэтому мораль и только мораль, в отличие от права, обладает автономией. Автономно, или свободно, и морально одно и то же. Только в морали место общим, автономно и в этом смысле безусловно выраженным, началам деятельности, так как безусловные начала могут быть только субъективными. Как в условном характере общества основа для условности права, так и в субъекте, в разумной личности, основа моральной автономии и безусловности. И последняя цель нравственности не общество, а индивид, хотя её ближайший объект – общество¹⁸²¹. „Общество, как целевой субъект морали, охватывает собой также и индивида, как целевого субъекта, но не обратно, ибо в целом заключается часть, а не в части целое“: этого слишком мало для этики. Сказать: когда будет всем

хорошо, и тебе будет хорошо, – ещё не значит выразить цель нравственности. Субъект – последняя, но прямая цель морали. Цель морали – благо субъекта, достигаемое добром. Благо не материальное, не внешнее, а духовное – свобода духа, его крепость, спокойствие, радость, – всё то, что составляет жизнь духа. Если ставится целью деятельности внешнее благосостояние и средством для этого избирается общее благосостояние – это простой утилитарный расчёт. Но достижение добром личного духовного блага – мораль. Цель права – самосохранение общества; цель нравственности – духовное самосохранение субъекта в обществе. Общественная жизнь имеет тенденцию раздавить личность, стереть в нём индивидуальность, поработить его. С этой общественной тенденцией, субъект борется посредством морали. Есть иные средства борьбы –

–307–

высокое общественное положение, богатство, честь. Но эти средства в конце концов не дают духовного блага, разве самое большее они дают самомнение; они не оживотворяют духа, не создают сильной личности, свободного субъекта. Для этой цели единственное средство – добро. Общественное положение, богатство, честь – это суррогат, который слишком часто обманывает человека; добро – это действительная сила, дающая власть над миром. Неложно сказано: „не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам царство. Продавайте имения ваши и давайте милостыню“... В последнем итоге кроткие наследуют землю. Служащие добру – истинные цари, и им сказано: „всегда радуйтесь“. Значило бы спуститься до детских учебников, если бы мы стали разъяснять, что эта власть добра не сопровождается внешним блеском, что это духовное благо не только не следует отождествлять с внешним благосостоянием, а даже не нужно понимать его в смысле юридической награды, ради которой делается добро. Даже утилитаристы, Милль и Спенсер, неоднократно разъясняли своим читателям, что счастье может быть конечной целью действия, не будучи его непосредственной целью. В сочинении *План жизни* Лекки пишет: „Одно из первых и наиболее ясно

формулированных правил, которых следует придерживаться, состоит в том, что счастье достигается лучше всего тогда, когда оно не ставится непосредственно целью жизни“. И Толстой, признающий личное счастье последней целью доброй жизни и говорящий о мирском расчёте следовать учению Христа, в конце концов не отрицает, что путь добра усеян лишениями, страданиями, унижениями, гонениями, трудом и борьбой. Если сначала человек со всей ясностью сознания поставит себе целью достижение счастья, а потом в качестве средства к ней изберёт добрую жизнь, он конечно ошибётся в своих расчётах. Сочетание добра и личного блага предполагает уже развитую духовную личность, имеющую вкус к духовной красоте. Оно не основывается на отвлечённом положении, что для счастья лучшее или единственное средство есть добро; оно утверждается на опыте духовно-развитого человека, который говорит: для меня благо возможно только через добро. Может быть, не иметь потребности в добро

–308–

делании значило бы стоять на более верном пути к достижению полного счастья, так что эта потребность должна быть признана крестом; но во всяком случае, кто её имеет, для того добро единственный путь к счастью. Не к счастью вообще, а к духовной радости, к силе и свободе духовной жизни, – ближайшим образом к свободе от общественного давления. Чтобы сохранить свой духовный облик от напора людского зла, чтобы не растеряться в той сутолоке, которая образуется столкновением противоположных людских интересов, человеку необходимо людям делать добро. Стать в отношениях к людям на точку зрения *lupus est homo homini*, значит потерять всякую надежду на личное человеческое достоинство. Я могу быть человеком в том единственном случае, если я в каждом члене общества признаю человеческое достоинство. Только делая добро людям, я приобретаю внутренний мир и крепость духовную, становлюсь выше общества, возвышаюсь над ним в личном достоинстве, возвышаюсь из состояния части целого до самоценной величины. Радость всякого дружеского общежития, сила всякого людского союза – вот предварения моральной

радости, моральной силы. Чтобы быть моральным субъектом, человеку необходимо не только общение с людьми, но и служение людям. Поэтому связь морального субъекта с обществом самая тесная: если общество, его благосостояние, и не есть единственная цель нравственных действий, всё же оно есть их ближайшая цель. И это несомненно, что в некотором отношении нравственность и общественность совпадают, что нравственные нормы – это требования, которые общество в интересах своего самосохранения предлагает индивиду. Но не в этом мораль. Мораль в том, что человек идёт навстречу этим требованиям общества автономно, что он служит обществу по разумным мотивам. Пусть исторически такая автономия есть лишь результат общественного развития, это результат рокового значения, имеющий силу исходного пункта нового развития. Только с этого пункта и нужно считать зарождение морального субъекта, зарождение нравственности.

Историко-психологические корни нравственности уходят глубоко в до-разумную подпочву, в бессознательную область инстинктивных стремлений. Уже в мире животных мы

–309–

находим общественную жизнь с необходимыми жертвами индивидуальных интересов на общую пользу. Равным образом и в человеческой истории племенная жизнь, основывающаяся на кровном родстве, – можно была бы сказать, естественно вырастающая из семьи, если бы не была более основательной научная догадка, что не семья предшествует племени, а племя предшествует семье, которая включает в себе более высокий этический элемент и предполагает более высокое индивидуальное развитие, – племенная жизнь предваряет то высокое развитие индивида, при котором его этический разум может иметь автономное значение. Прежде чем человек сознательно поставит себе вопрос, почему он личными интересами должен жертвовать в пользу общих, он уже силой необходимости и силой инстинктов поставлен в систему общества, как его часть. И ныне, при высокой и могущественной культуре, и тем более на заре истории, когда человек был слаб и безоружен, он не может лично существовать, бороться с

природой и приобретать средства к жизни, не состоя неразрывной частью общества, так же, как общество, самое примитивное, даже общество в мире животных, не может существовать без самопожертвования или самоограничения индивидов. И эта необходимость действует на первобытного человека не через его разум, а через инстинкты. Не так нужно представлять дело, что люди, живя в начале поодиночке в берлогах, стали потом спланиваться в общества по убеждению в пользе общественной жизни, а так, что племенная или семейная жизнь первобытных людей образует самый устойчивый слой личной психики. Сознание племенное предшествует развитию индивидуальному сознанию. Дикарь сознаёт себя не в качестве личности, а в качестве члена своего племени, и все его чувства соответствуют этому сознанию. В строгом смысле о самопожертвовании индивида в первобытном обществе, как об акте воли, нельзя говорить, потому что общие интересы, не только нивелирующие дикарей, но и спланивающие их, в каждом из них психологически сильнее интересов индивидуальных. Эта общность и составляет первоначальную, инстинктивную, племенную этику. Эта этика жизни родовой, племенной, или позднее народной, потому именно

—310—

есть этика племенная, или родовая, что она определяет не отношения человека к человеку, а отношения племён, или родов, или народов, в лице их членов. Каждый член такого племени в той же самой степени соблюдает правила примитивного общежития по отношению к своему племени, в какой считает обязательным нарушать их по отношению к членам чужого племени. Не убивать кого-нибудь из своего племени для него так же обязательно, как обязательно убивать членов чужого племени. Однако и в пределах своего племени, которыми ограничивается племенная этика, инстинктивно-общественная жизнь не заслуживает в собственном смысле наименования этической. Не в том нравственность, чтобы индивид жертвовал личными интересами в пользу общества, а в том, чтобы он делал это по разумным мотивам. Когда с

течением времени в первобытном обществе развивается личность и разум заменяет место социального инстинкта, тогда и только тогда нарождается человеческая нравственность. Это ни переход от индивидуальной жизни к общественной, ни переход от племенной жизни к индивидуальной; зарождение нравственности – это переход от инстинктивно-социальной жизни к разумно-общественной. При этом обычай, которым определяется и общественный строй, и личное настроение, распадается на личную нравственность и общественное право. Однако эти области не разрываются, но, различаясь, развиваются в тесной связи. Моральное сознание, раскрываясь индивидуально, стремится воплотиться в общественном строе, которым реализуется минимум нравственности. Оторванное от общественного строя, заключённое в изолированном индивиде, моральное сознание погибает вместе с физической жизнью уединённого индивида. Но, с другой стороны, и право заинтересовано не в том только, чтобы воплотить минимум морального сознания передовых членов общества, но и дать свободу личного этического развития. Право – это маховое колесо, которое регулирует моральную энергию лица при передаче её общественной массе. Мораль – это активно-прогрессивная сила; право – консервативная. Если мораль бессильна в жизни, не воплощаясь в праве; то и право, не развивающееся за сознанием передовых умов, пророков общества, вопло-

–311–

щая в начале минимум морали, должно обратиться, застывая, в тормоз морального развития общества. При такой тесной связи этики с социальными науками, можно однако настаивать на самостоятельности этики, поскольку она имеет дело не с воплощением этических начал в социальном строе, не с передачей личной энергии на толпу, а с самыми этическими идеалами.

Развитие морали выражается в переходе от инстинктивных начал общественной жизни к морали разумно-автономной. Это весьма сложный процесс. В полный объём разумно-этической автономии входит понятие человеческого достоинства, или

вообще человека, независимо от племенной или народной принадлежности. Это понятие выработалось с величайшей медленностью, в неперенной зависимости от этнографического горизонта, от постепенно расширяющихся дружественных сношений народов между собой, пока они фактически не объединились, или почти объединились в одной общечеловеческой семье. Известно об ограниченности в этом отношении всех древних народов, из которых каждый считал своих соседей варварами. Едва ли не у Цицерона мы впервые встречаем более или менее ясное этическое понятие человека, – он писал: „человек обязан содействовать счастью всякого другого человека, кто бы тот ни был, на том простом основании, что он – человек“. Нам нет, впрочем, нужды следить за историческими моментами этого развития и различать разные этапы на пути разумно-этической автономии, так как, завися от исторически-развивающихся сношений между собой всех народов, в существе она не есть количественная всеобщность в понятии человека, количественная абсолютность, но это качественная абсолютность, субъективная: разумно-этическое отношение не есть отношение ко всем людям, но собственно отношение ко всякому человеку, как *человеку*, – отношение, утверждающееся на качественном, субъективном, познании человеческого достоинства. – Во всяком случае истинная нравственность есть нравственность автономная, вполне утверждающаяся на собственном разуме. Против моральной автономии ничего не говорит условность историко-психологического происхождения морали; нет никаких оснований

–312–

возражать против этической автономии с этой стороны. Важно уже то, что представители позитивной науки, которые именно могли бы выставить против абсолютности морального сознания этот аргумент, отказываются от него, считают его непригодным, обессиливая его тем самым в качестве доказательства против разумных основ автономной этики. Так Гюйо и Фулье, который пишет: „этика совсем не зависит от вопроса о происхождении, она опирается на свойства нашей

природы в том виде, в каком она является в настоящее время, и на тот конечный идеал, который мы сами для себя ставим: если в настоящее время мы обладаем нравственными достоинствами, то не всё ли равно, от кого мы исходим: от усовершенствовавшейся обезьяны, или от „выродившегося Адама“. В первом случае мы имеем перед собой перспективу прогресса, уже совершившего весьма важное превращение и, следовательно, в будущем способного произвести что-нибудь ещё более удивительное. Во втором случае, мы являемся жертвами непостижимого (?) грехопадения и роковым образом расплачиваемся за него не только физическими недугами, но (что ещё важнее) и нравственными недостатками“. Само собой понятно, что оставаясь на научной почве мы не можем основывать этическую автономию на метафизических предпосылках, не можем говорить „об интуициях или врождённых нравственных воззрениях, не зависящих от воспитания и функционирующих с инстинктивной правильностью“, не можем говорить „об абсолютной ценности, или абсолютном добре, понимая под абсолютным – исключительный, независимый от всякого соотношения“ (Гижицкий). Мы можем говорить лишь об относительном добре, т. е. о том, которое есть благо для человека; мы говорим о разумной этической автономии в том единственном смысле, что для разума, для разумного сознания, обязательно разумное, как в теоретическом, так и в практическом отношении. Этика, как наука, исходит из того факта, что человек, на известной ступени развития, перестаёт руководиться инстинктом и руководится разумом, что идеи разума – силы; исходя отсюда, она идёт на помощь индивидуальному разуму и разъясняет, что для разума обязательно как разумное. Этическая автономия в

–313–

обязательности для разума разумного, и только в этом. Она начинается с того момента, когда разум достигает логического самосознания, – в этом самосознании имеет свою опору и потому не зависима от вопроса об историко-психологическом происхождении морали. Мы принимаем моральную автономию лишь в смысле обязательности для разума разумного, в чём

совпадают нравственное учение Сократа, практическая философия Канта, теория идей-сил Фулье и Гюйо. Нужно признать также наивным то возражение против теории автономной морали, что она, расшатывая инстинктивные и номистические основы жизни, бросает человека на неустойчивую почву личного произвола, на которой быстро вырастают терния животных инстинктов, заглушающих всякую нравственность. Соглашаясь, что действительно в переходные эпохи от номистических начал жизни к началам свободно-разумным в толпе временно может понижаться нравственный уровень, когда старые начала расшатаны, а новое ещё не окрепло; нужно принять за общее правило, что разумные начала жизни не могут оказывать ни положительного, ни отрицательного продолжительного действия на людей, слепо повинующихся инстинктам и тёмным чувствам, – за которых поэтому нет оснований опасаться; что, напротив, люди, уже вышедшие из-под власти инстинктов и ставшие под знамя разума, решительно нуждаются в указаниях автономной этики. В этом отношении следует обратить внимание на характер того исторического момента, когда в сознании европейского общества XIX века впервые ясно обозначилась идея независимой морали (*le moment où la morale indépendante se formule*)¹⁸²².

–314–

Настаивая на моральной автономии, мы понимаем её так, что вместе с тем можем утверждать объективную ограниченность морального сознания. Моральная автономия есть автономия, основывающаяся на том, что для разума обязательно разумное; она не предполагает метафизической абсолютности морального субъекта, или абсолютности объективного блага, ей не требуется, чтобы объективные отношения человека к внешнему миру соответствовали его претензиям, она вполне ограничивается субъективным миром. „Я так хочу, потому что в этом моё благо“: вот в чём автономия разумного сознания. Этим далеко не сказано, что моё благо абсолютно. Равным образом и содержание естественного нравственного закона нет оснований понимать в качестве

абсолютного. „Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих“: это не язык морали, это язык религии. С точки зрения разумной морали нельзя требовать от человека: „продавайте имения ваши, и давайте милостыню“, нельзя требовать от него такого отношения к своему богатству, чтобы он становился нищим. Не разум требует от человека ненавидеть своего отца, свою мать, жену, детей. Разумная мораль осуждает благотворительность, разоряющую сам источник благотворения (Цицерон). Она осуждает благотворительность, которая не обращает внимания на последствия. „Денежная благотворительность без разбора, проявляющаяся в подаче милостыни всякому нищему, будет общественно вредным образом действий; она создаёт профессиональных попрошайек, людей, находящих более удобным, чтобы на них работали другие, чем работать самим, и под конец считающих уже это прокормление чужим трудом своим законным правом. Я этим, конечно, не хочу сказать, что мы должны отказывать в помощи всякому, кто о ней нас просит только потому, что он о ней просит; я хочу только сказать, что мы не

–315–

должны без разбору расточать помощь только потому, что нас о ней просят“ (Гижицкий, Фаулер и др.). В Америке не поощряют попрошайничества, но жертвуют миллионы на просвещение и промышленность, уничтожающие нищету. Разумно советуют давать нищему не более, но и не менее, чем сколько нужно, чтобы стать ему на ноги и зарабатывать самому. Разумная мораль своей ближайшей целью имеет общественное благоустройство, принимая на себя ограниченность, или условность, необходимо связанную с общественным делом. Она отрешается от дела общественного благоустройства только в одном моменте, в одном направлении, чтобы почерпнуть внутри духа основы для прогрессивного отношения к общественным вопросам и найти силы в субъективной автономии, снова возвращаясь к социальному благоустройству, как своей ближайшей цели. Она стремится к равновесию между личностью и обществом, защищая не только альтруизм против

эгоизма, но и эгоизм против неумеренного альтруизма (Спенсер), основывая возможность более решительного самопожертвования лишь на преизбытке личной силы духа и на благе риска (Гюйо). Разумность как в теоретической, так и в практической области существенно сводится к логической объективности¹⁸²³, и потому высший принцип автономной морали – справедливость. Больше этого во имя разума нельзя требовать от человека. Мне кажется наиболее неосновательным в богословской критике автономной этики упрек в том, что её принцип ограничен. Напротив, заслуги научной этики в том, что она „вместо того, чтобы преувеличивать размеры своей области, сама работает над её ограничением“. Морали нужна хотя бы ограниченная область, в которой она могла бы быть автономной. Её абсолютность, т.-е. автономия, чисто субъективного характера и относится лишь к основанию этики, но не к той её стороне, которой этика обращена к общественности, не к содержанию её.

В заключение отдела о нравственности, мне хотелось бы не только указать на недостаточное раскрытие некоторых

–316–

положений, требующих более специальной обработки, хотя я и старался держаться на почве, общей для разных направлений в этике, – но и сделать одно замечание. „У всего прекрасного в этом мире есть своя карикатура: у доктора – шарлатан, у патриота – бахвал, у верующего – ханжа, у человека добродетельного – лицемер, у бедняка – тот вечно голодный волк, та прожорливая акула, какими являются люди, избравшие нищенство своим ремеслом“ (Вагнер в Вопросах жизни). Я бы добавил: у духовного понимания религии – рационализм и у автономной этики – научно-материалистическая этика. Говоря о разуме, как основе морали, мы отличаем разум от науки, имеющей своим предметом исключительно внешний мир, включая сюда и человека, как часть мира. Знаем опыты в обосновании этики путём такой науки, путём эмпирического знания¹⁸²⁴. Но мы говорим о разуме, обращённом на самого себя, обра-

–317–

зующем духовную личность. Говорить об автономной морали это не значит непременно считать единственным методом этики исторический, и все основательные возражения против этого метода в этике не могут быть приводимы против всякой мысли о независимой нравственности¹⁸²⁵...

(Окончание следует).

М. Тареев

**Заозерский Н.А. Злонамеренное оставление одним супругой другого как основание расторжения брака
// Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 318–341
(2-я пагин.). (Начало.)**

–318–

„Муж, оставленный женой достоин снисхождения и сожительствующая с ним не осуждается“.

Св. Василия вел. прав. 9.

Злонамеренное оставление (*malitiosa desertio*) одним супругом другого, в качестве повода или основания для расторжения брака, есть преступление против супружеской верности, выражающееся в том, что жена покидает дом мужа (или муж оставляет жену и семью) живёт отдельно и несмотря на увещания со стороны оставленного, упорствует в отдельном от него жительстве. В западной европе это преступление признано было основанием для расторжения брака со времени реформации в тех государствах, в коих утвердилось протестантство¹⁸²⁶. В каноническом праве восточной церкви оно признано в этом качестве с IV века, равно как и в византийском гражданском праве. Таким же признавалось оно и в древнерусском праве, равно как в течение всего XVIII века, и исключено из оснований брачного развода не далее, как в начале XIX-го века. Впрочем и в настоящее время оно удержано в нашем законодательстве о разводах между лицами евангелическо-лютеранского, аугсбургского и реформатского исповеданий. Здесь даны между прочим следующие, заслуживающие интереса определения: „при разводах по злонамеренному оставлению должно удостоверить, что оставление

–319–

это именно злонамеренное. Безвестное отсутствие в течение года считается злонамеренным оставлением.

При просьбе о разводе в этом случае стороны должны просить консисторию о вызове отсутствующего узаконенным

порядком; развод даётся здесь через год по совершении вызова.

Жена, отлучившаяся самовольно от мужа, по возвращении должна представить удостоверение в беспорочном своём поведении за время отлучки, иначе муж может требовать развода¹⁸²⁷.

В настоящее время, когда идёт пересмотр нашего бракоразводного права и процесса в специально учреждённой комиссии при Св. Синоде в видах усовершенствования их, почитаем своевременным обратить внимание читателей на вышеуказанное явление в истории нашего права, причём имеем целью доказать:

1) Что оставление одним супругом другого в качестве основания искать развода с оставившим лицом и – права на вступление в новый брак имеет за себя твёрдые канонические и исторические основания.

2) Что признание этого преступления основанием для расторжения брака требуется условиями современной жизни.

I.

В каноническом праве Восточной церкви произвольное оставление женой своего мужа в первый раз установлено как основание для расторжения брака и для вступления оставленным женой мужем во второй брак в правилах Св. Василия Великого 9-м, 35 и 46.

„Господне изречение – читаем в 9-м правиле, – яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе прелюбодейна, по разуму оного равно приличествует и мужам, и жёнам. Но не то в обычае. О жёнах находим много строгих изречений. Апостол глаголет: яко прилепляйся сквернодейце едино тело есть (1Кор.6:16). И Иеремия: аще будет жена мужу иному, не возвратится к мужу своему, но осквернившись осквернится (Иер.3:1).

–320–

И паки: держай прелюбодейцу безумен и нечестив (Притч.18:23). Жёнам же обычай повелевает удерживать мужей своих, хотя они прелюбодествуют и в блуде суть. *Посему, не знаю может ли прямо прелюбодейцею нарецися живущая с*

мужем, оставленным своей женой: ибо здесь обвинение падает на оставившую мужа, по какой причине она отступила от брака. Ибо еще потому, яко биема была и не стерпела ударов: то подобало паче претерпети, нежели разлучатися с сожителем. Еще потому, яко не стерпела утраты имения: и сей предлог не достоин уважения. Еще же потому, яко муж её живёт в блуде, наблюдения сего не имеем в церковном обычае: но и от неверного мужа не повелено разлучатися жене, а пребывать с ним, но неизвестности, что последует. Что бо веси, жена, еще мужа спасеши? (1Кор.7:16). Посему, жена оставившая своего мужа есть прелюбодейца, еще перешла к другому мужу, а муж оставленный достоин снисхождения и сожительствующая с ним не осуждается (συγγνωστός ἐστὶ καὶ ἡ συνοικοῦσα τῷ τοιούτῳ οὐ καταιρίνεται). Еще же муж, отступив от жены, поймет иную: то и сам он есть прелюбодей, понеже творит ю прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца: поскольку отвлекла к себе чужаго мужа“ (прав. 9).

Прав. 35-е. „Аще муж оставлен женой, то подобает смотрети вину оставления: и аще явится она оставившей без причины: то он достоин снисхождения, а она епитимии. Снисхождение же окажется ему в том, да будет он в общении с церковью“.

Для выяснения смысла этих правил необходимо затем иметь в виду и 46-е правило того же отца церкви:

„С оставленным на время своей женой сочетавшаяся по неведению, потом по причине возвращения к нему первые жены отпущенная блудодействовала через таковой союз, впроч. по неведению. Посему брак ей не возбранится, но лучше еще пребудет тако“ (прав. 46).

Во всех трёх правилах говорится о событии супружеской жизни одной своей стороной сходном, а всеми прочими различным: сходная, или общая его сторона – *оставление женой своего мужа и дома его*. Но в первом это оставление явно злостное – соединённое с изменой мужу для

–321–

другого (с прелюбодеянием), во втором – оставление без указания повода и цели, однако же имеющее своим

последствием фактическое разрушение брачного союза, в третьем – временная отлучка жены от мужа и его дома, не соединённая ни с злым или преступным намерением разорвать брачный союз, ни даже с какой-либо размолвкой между супругами, посему брачный союз между ними и восстанавливается по возвращении жены, хотя за время отсутствия её муж успел вступить в преступную связь со сторонней женщиной.

Какое же из этих трёх событий может служить основанием для расторжения брака и для дарования мужу права вступить в новый брак? Отвечаем: оба первые, – только последнее не даёт этого права, как не содержащее в себе ничего преступного против верности супружескому союзу со стороны жены, на время лишь покинувшей мужа и – вероятно – с его согласия.

Так как для читателя, воспитанного в юридических понятиях нашего времени, такое утверждение может показаться неосновательным, то почитаем нужным представить основания.

Менее недоумений может возбуждать первый вид оставления мужа женой, соединённого с преступной целью – прелюбодеяния: „жена, оставившая мужа, есть прелюбодейца, аще перешла к другому мужу“.

Тон правила такой категорический, что не возбуждает никаких сомнений. Однако же – может возразить читатель – для того, чтобы добиться расторжения брака по этому правилу, нужно доказать не только факт оставления женой мужа, но и преступную связь её с другим. Значит, главная сила – в этом последнем? – Такое понимание правила будет однако же не верным. На первый план правило выставляет именно произвольное оставление женой своего мужа, потому-то и усиливается доказать, что по утвердившемся церковному обычаю жена не имеет права произвольно оставлять своего мужа ни на каком основании, как бы ни несносна была жизнь её с ним. Вступление же её в связь с другим рассматривается лишь как обстоятельство, отягчающее её *первую вину* – произвольное оставление ей своего мужа. За вторую вину она и судится, как

–322–

прелюбодейца. Что же касается последствий первой вины, то несомненно одно, что для мужа оставление женой открывает возможность вступления в новый брак: *он достоин снисхождения* (если вступит во второй брак), *и сожительство с ним не осуждается*. Таким образом, для получения права вступить в новый брак мужу достаточно констатировать только факт оставления его своей женой. А с какой целью она оставила мужа – с целью ли прелюбодеяния, или просто, чтобы не жить только с мужем, – это в расчёт не принимается. Так по установившемуся во время св. Василия Великого обычаю церковному.

Св. отец не вполне одобряет такое воззрение, и в правиле 35-м предписывает обращать внимание на причину оставления женой своего мужа и постановляет, что последний в том только случае бывает *достоин снисхождения*, если окажется оставленным женой без *достаточной причины* с его стороны: тогда он не подвергается и отлучению от церкви, если и вступит в новый брак, хотя – как второбрачный – он по общему правилу должен был бы подлежать двухлетней епитимии.

Таким тяжким преступлением почиталось в то время самовольное оставление женой своего мужа!

Но как должен поступать церковный суд в том случае, если окажется, что жена оставила мужа по достаточной причине? Св. отец не даёт прямого ответа на этот вопрос. Но из контекста 35 правила и из сличения его с 9-м правилом должно заключить, что муж, послуживший сам виной оставления со стороны жены, – *недостоин снисхождения*. В каком отношении? – в отношении ко второму браку или церковному общению? – Согласно с мыслью правил – в обоих отношениях, хотя лишить права на вступление в брак церковь в то время не могла; в её распоряжении было только одобрение или не одобрение заключённого брака. В последнем случае она затем могла подвергнуть епитимии, т.-е. лишить ц. общения.

Правильность представленного нами толкования рассматриваемых правил подтверждается толкованиями византийских экзегетов Вальсамона и Аристина. Последний в

толковании 35-го правила говорит: „Та, которая оставила своего мужа и *без причины* удалилась от него, должна

—323—

быть под епитимиями и тем более, если выйдет за другого мужа: ибо тогда она осуждается как прелюбодейца, согласно с 9-м правилом (сего св. отца). А муж, оставленный ею, достоин снисхождения и поэтому не подвергается и епитимии, если возьмёт другую“.

Толкований Вальсамона мы не будем приводить, как вполне согласных с только что приведённым толкованием Аристина, которое для нас очень важно не только по своей категоричности и ясности, но ещё и потому, что оно только и помещено было в нашей печатной кормчей книге, равно как и в древнейших рукописных кормчих, и таким образом имело важное значение в разумении правил св. Василия Великого нашими русскими иерархами.

Но не можем оставить без внимания оригинального толкования Зонары, стоящего в противоречии с толкованием Аристина. Вот это толкование: оставившая своего мужа, если удалилась без благословной причины, подвергается епитимии, а муж прощается, *не так — чтобы пользоваться другою*, но чтобы не быть отлучённым от церкви. А в 9-м правиле св. отец не признал для жены законными причинами к отступлению от брака ни побоев от мужа, ни ущерба в имуществе, ни блуда, которому, может-быть, муж предаётся, ни даже того, если он неверный (т.-е. не христианин“).

Если следовать этому толкованию, то выйдет что по 9-му правилу оставленный женою муж достоин снисхождения если возьмёт иную, и последняя не осуждается, а по 35-му правилу он не должен сожительствовать с другой. Так. образом, если мы признаем верным это толкование, то этим осудим св. Василия Великого в противоречии самому себе. Уже одно это соображение должно побудить нас отвергнуть толкование Зонары. Но последнее заслуживает этого и по своей внутренней несообразности. Зонара говорит, что муж безвинно оставленный своей женой прощается не так, чтобы пользоваться другой, но чтобы не быть отлучённым от церкви. Но за что же в таком

случае он прощается? Решительно непонятно. Иное дело, если и в 35-м правиле разумеет мужа, безвинно оставленного женой и сожителем с другой: тогда понятно

–324–

будет прощение его за это сожителство, состоящее в оставлении его в общении с церковью; при таком предположении исчезает и противоречие между 35-м и 9-м правилами св. отца.

Толкования Зонары вообще отличаются замечательной точностью передачи смысла правил и в этом отношении во многих случаях превосходят толкования других византийских схолиастов. Чем же объяснить неудачу настоящей его схолии? По нашему мнению, настоящая схолия представляет собой искажение подлинного текста Зонары, допущенное переписчиками или издателями¹⁸²⁸.

Достоин внимания при этом то обстоятельство, что св. отец в обоих правилах обсуждает не столько вопрос о праве мужа, оставленного женой, на новый брак, сколько о этом браке, как о событии уже данном, но подлежащем моральной оценке с Евангельской точки зрения. И это весьма естественно. С точки зрения гражданского права того времени – право мужа, оставленного женой, на брак с другой женщиной не возбуждало сомнений. С точки зрения этого права жена рассматривалась настолько прикреплённой к дому мужа, что её произвольное оставление мужнего дома само собой разрушало брак и освобождало её от мужней власти, как и наоборот, пребывание невесты в течение года в доме жениха без всяких обрядов закрепляло её во власть последнего¹⁸²⁹.

–325–

При господстве таких воззрений гражданского права и свободы брачных разводов, составлявших предмет частного, а не публичного, права, со стороны таких ревнителей евангельской дисциплины, как св. Василий Великий, приходилось действовать, конечно, не преобразованием брачного гражданского законодательства – к чему у них не было ещё возможности, – а лишь путём морального воздействия непосредственно на жизнь христиан, путём увещаний,

пастырского внушения и епитимий. Нормы писанного и обычного гражданского права и тем более самое поведение христиан, на них опиравшееся, они оценивали с точки зрения Евангельского учения и нравственного учения Ветхого Завета, создавали таким образом христианскую или церковную дисциплину и её полагали в основание церковного суда. То, что с точки зрения этой дисциплины заслуживало одобрения в нормах гражданского и обычного права, усвоилось ими, – то, что противоречило, – подвергалось открытому осуждению, равно как такому же осуждению подвергалось и поведение, поступки, им соответствовавшие, хотя бы и *законные*. Св. Отец нигде даже и вопроса не ставит о законности или незаконности известного вида сожительства, а только о моральном достоинстве с евангельской точки зрения: „не знаю, – говорит он, например, – может ли прямо прелюбодейцею нарецися живущая с мужем, оставленным своей женой: ибо здесь обвинение падает *на оставившую мужа*“, и основываясь на этом соображении говорит решительно, что и она не осуждается и он достоин снисхождения за сожитие с ней.

В настоящее время положительно удивительна терпимость к мужьям и строгость к женщинам, какая высказывается в 46 правиле св. Василия Великого. На двоежёнство мужа здесь св. отец смотрит по-видимому совершенно равнодушно, как на дело совершенно естественное и законное, но на сожительствовавшую с ним женщину, сожительствовавшую *по неведению* о существовании законной жены – как на *блудницу* и хотя извиняет грех её неведения, однако же – советует лучше не вступать ей в брак, по возвращении первой жены, очевидно имея в виду слова Спасителя: иже пущеницу поймет – прелюбодействует. Но почему же не так строго он относится к фактиче-

–326–

скому второбрачию мужа, называя его только блудом? Ответ ясен из 9-го правила: – на основании установившегося церковного обычая, по которому жена должна быть верной мужу, даже и живущему в блуде (напр. во время отлучки её из дома). Только муж, *совсем оставивший жену* и сочетавшийся с

другой женщиной, – и сам прелюбодей, и она – прелюбодейца. Отсюда получается следующий очень важный для нас вывод: с моральной точки зрения, которой следует св. Василий Великий, решительное оставление мужем своей жены для связи с другой есть несравненно более тяжкий грех, чем случайная связь, временное падение с другой при неоставлении однако жены. Точно также и оставление женой своего мужа и его дома несравненно более тяжкое преступление, чем случайное падение при неоставлении мужа¹⁸³⁰.

Если теперь этот вывод мы приложим к решению вопроса: составляет ли нравственно законный повод к расторжению брака злонамеренное оставление одним супругом другого – с точки зрения правил св. Василия Великого, то должны будем отвечать со всей решительностью: *да, составляет. Оно даже более законный повод, чем случайное падение, хотя бы и доказанное.*

Как далека эта точка зрения от точки зрения нашего Устава Духовных Консистолий, требующего для расторжения брака по причине супружеской неверности только доказательства полового совокупления, доказанного свидетелями – очевидцами!

Нам остаётся обратить внимание читателей и ещё на одну особенность воззрений св. Василия Великого по данному вопросу, обычно игнорируемую нашими юристами и канонистами.

Св. Василий Великий, как и гражданское византийское право последующего времени (до 870 г.), в своих определениях о так наз. „безвестном отсутствии“ как основа-

–327–

нии для расторжения брака, имеют в виду отсутствие только мужа и при известных условиях усвояют жене право на этом основании вступать в новый брак, а не так как устанавливает действующее право, признавая в равной мере безвестное отсутствие и жены, как повод к разводу для мужа.

31-е правило гласит: жена мужа отлучившегося и пребывающего в безызвестности, прежде удостоверения о смерти его вступившая в сожитие с другим, прелюбодействует.

Правило 36: „жёны воинов, пребывающих в безызвестности, сочетавшиеся с другими подлежат тому же суждению, как и те, кои не дождались возвращения отсутствующих мужей. Впрочем здесь дело достойно некоего снисхождения, поскольку более вероятно заключение о смерти“.

О безвестной отлучке *жены* ни в этих, ни в иных правилах нет ни слова. В законах Импер. Константина и Юстиниана есть постановления о жёнах солдат, дающие им право по истечении известных лет безвестной отлучки мужей на второе супружество. Но о безвестной отлучке *жён* – нет постановлений. Только 22-я новелла Юстиниана составляет замечательное исключение для супругов, находящихся в плену: здесь для мужа и жены назначается равномерно 5-тилетний срок ожидания¹⁸³¹.

Что же это значит? – Да то, что по дисциплине того времени для мужа достаточно было констатировать весьма непродолжительную отлучку жены из своего дома, чтобы заручиться правом на вступление в брак с другой; а жена обязана была ждать удалившегося из дому мужа до тех пор, пока не докажет достоверными доказательствами смерти его.

Входить в исторические причины установления такой дисциплины – вне нашей задачи. Но указать на этот факт почитаем делом весьма важным.

Итог нашего рассмотрения правил св. Василия Великого даёт следующие положения.

Причинами развода служат:

1) Прелюбодеяние одного из супругов.

–328–

2) Оставление (более или менее продолжительное и совершённое) женой мужа без вины со стороны его.

3) Безвестное отсутствие мужа, под предположением смерти его.

II.

Эти, установленные нами положения, почитались так сказать аксиомами канонического права для тех византийских императоров, которые предпринимали попытки реформировать

бракоразводное право под влиянием евангельского учения и канонического законодательства.

Ряд таких императоров начинается собственно с Юстиниана.

В нов. 117-й злонамеренное оставление женой мужа в качестве причины расторжения брака выражено так:

„Если жена пиршествовала с посторонними мужчинами или мылась с ними в бане *против воли* мужа“.

„Если *против воли* мужа оставалась вне дома не у своих родителей за исключением того случая, если сам муж выгнал её помимо указанных причин“.

На поверхностный взгляд такая формулировка злонамеренного оставления, как преступления тяжкого, поставленного наряду с прелюбодеянием и покушением на жизнь может показаться странной, может вызвать даже разные упрёки законодателя в легкомыслии, или же в пристрастном отношении его к мужниной власти. Ну что преступного – скажет быть может иной читатель – в том, что жена провела несколько ночей вне дома мужа, или провела даже целый сезон „на водах“ (на курорте), рассорившись с ним, „против его воли“: неужели из-за этого пустого повода расторгать брак? – Такое законодательство ведёт к распущенности нравов, умножению разводов, или же к укреплению супружеского деспотизма...

Но, с другой стороны, не только можно, но кажется и должно взглянуть на это законодательство с совершенно иной точки зрения. В качестве *внешнего деяния* указываемые поступки жены, конечно, ни преступления, ни даже проступки: но вся суть их во внутренней подкладке – в намерении, с которым они совершаются. Злощность намерения – *dolus* их – очень велика: подкладкой этих деяний

–329–

может служить с одной стороны решительная ненависть к мужу, любящему свою жену, ревниво относящемуся к её поведению, а с другой – симпатия жены к постороннему мужчине: деяния эти по *внешности* непроступные могут служить твёрдым основанием для предположения прелюбодейной цели. Дело судьи – взвесить их с этой точки

зрения и раскрыть: случайны они, не верно оцениваются ревнивым мужем, плод – недоразумения, или же – служат выражением преступного намерения и скрывают преступное отношение, преступную связь неверной жены и измену мужу. В таком случае суд изрекает приговор расторжения на основании „словесе прелюбодейного“.

Мы возвратимся ещё к этому предмету, а теперь заметим только, что серьёзного отношения к себе это законодательство заслуживает уже своей давностью и своим замечательно долговечным действием: оно было принято в церковный византийский номоканон, много раз без перемен повторялось византийскими позднейшего времени законодателями и неизменно переписывалось в наших кормчих книгах: ужели всё это делалось только по легкомыслию, или по стремлению к защите супружеского деспотизма?

В законодательстве Юстиниана мы находим и ещё один вид оставления одним супругом другого (уже безразлично: женой – мужа, и мужем – жены) не злонамеренного, а совершаемого с похвальной целью – *bona desertio* – ради поступления в монашество. „Брак безнаказанно расторгается, если один из супругов примет монашество“. В таком случае „мы повелеваем, чтобы как мужу, так и жене в случае перехода их к лучшей жизни было позволено расторгать сожителство и разлучаться, но только с условием, чтобы покинутой стороне оставалось некоторое малое утешение, а именно: ту выгоду, какую по соглашению в случае смерти одного из супругов получает другой, нужно иметь лицу, оставленному другим, муж ли, жена ли окажется в таком положении, потому что тот (т. е. поступающий в монастырь) как бы умирает для бывшего сожителя, избрав вместо одного другой путь жизни“¹⁸³².

–330–

И этот повод к расторжению брака оставался в византийском гражданском и церковном праве в силе наряду с вышеуказанными, с той только разницей, что несколько видоизменены были имущественные права оставленного или „некоторое малое утешение“. Но зато оставалось несомненным

и право его вступать в новый брак – о чём мы будем иметь случай говорить впоследствии.

Интересен мотив законодателя, к предоставлению оставленному лицу права наследования в имуществе оставившего; последний мыслится как бы „умершим“ для оставленного сожителя, но ведь и жена оставившая мужа, его дом и семью (для предполагаемой связи с другим) разве не может мыслиться как бы умершей для сожительства с оставленным мужем?

Как было нами замечено, „злонамеренное оставление“ в качестве основания для расторжения брака утвердилось прочно в законодательстве Византийских императоров. Был однажды в истории Византийского гражданского права по бракоразводному вопросу момент, в который оно было выключено из оснований для расторжения брака.

Этот момент длился с 740 по 870 год, в течении которого действовало уложение Льва Исавра, известное в настоящее время в науке под названием „Эклоги законов“ этого Императора.

По занимающему нас вопросу это уложение представляет столько интереса, что мы не можем не остановить на нём внимание читателя. Вопреки Юстинианову законодательству Эклога Льва Исавра признаёт только следующие основания для расторжения брака:

- 1) Прелюбодеяние жены;
- 2) Неспособность мужа к брачному сожитию;
- 3) Злоумышление на жизнь одного из супругов
- и 4) проказу того или другого.¹⁸³³

Интересно, конечно, знать, какими мотивами руководился законодатель, суживая так сферу оснований для расторжения браков. Законодатель не скрыл их, а высказал очень

–331–

ясно. Своё законодательное определение он предварил следующими рассуждениями: „Божественная премудрость, создав жену из плоти мужа не расторгла брака первозданной четы и по грехопадении. Нерасторжимость брака Она утвердила и словом своим. в Новом Завете, когда на вопрос фарисеев –

аще достоин человеку по всякой вине отпустить жену – отвечала, что „сопряженное Богом никакоже от человека разлучити, разве словесе блудного. *Последующе же и покоряющися ни мы иного* ничто же взаконити *паче того* хошем“¹⁸³⁴. Затем, по исчислении причин развода законодатель заключил своё определение следующими словами: „без вины же таковые, се сказаемые в браце сущих невозможно разлучати по писанному: *яже Бог совокупи, человек да не разлучает*“¹⁸³⁵.

Мотивы – как видно ясно – богословско-нравственные и очень внушительные: законодатель желает последовать и подчиниться премудрости Божией и не узаконить ничего, *сверх и кроме* того, что Она узаконила. Но – как это часто бывает – столь благому намерению и побуждению не суждено было осуществиться в исполнении. Сравнивая мотив с определением, мы не находим тут гармонии, соответствия: в своём определении законодатель явился не последовательным и непослушным заповеди Божией, а *превысил* её. Божественная премудрость узаконила не расторгать брака ни по какой иной причине кроме словесе прелюбодейного, а наш законодатель – богослов, Лев Исавр, узаконил, что можно расторгать брак и по неспособности мужа к брачному сожитию и по проказе и по злоумышлению на жизнь; в результате получилось таким образом соединение Божией заповеди с человеческим произволом.

Лев Исавр, как известно, был очень свободомыслящим богословом и очень либеральным законодателем; в силу этих характерных черт своей личности он явился крайним реформатором и в делах церковных и в сфере гражданского права. В церкви он объявил себя цезарем, священником и верховным пастырем¹⁸³⁶, открыл

–332–

жестокое гонение на иконопочитание и монашество; в сфере гражданского права – крайним реформатором юстинианова законодательства, находя его слишком жестоким и вознамерился создать законодательство более гуманное. К сожалению либерализм его не сочетался в нём с мудростью, а

потому и законодательство его вместо гуманности превзошло жестокостью и варварством законодательство Юстиниана.

Недостаток законодательной мудрости Льва Исавра по данному вопросу сказался и в неправильном толковании и применении заповеди Евангельской и в недостаточном внимании к законодательству Юстиниана, в неспособности оценить добрые в нём элементы.

Евангельское слово „разве словесе блудного“ (прелюбодейного – по принятому чтению), он понял (как и ныне действующий Консисторский устав) в смысле грубо эмпирического факта (с очевидностью доказуемого только в среде животных) и совершенно игнорировал весьма яркие признаки развратного поведения – в полном смысле *вины прелюбодейной* указываемые Юстинианом и обобщаемые в понятии *malitiosa desertio* – злонамеренное оставление. В самом деле, неужели отдельная от мужа жизнь жены ради весёлого препровождения времени в кругу мужчин в общественных собраниях, цирках, купаньях покинувшей мужа, его дом и может быть – детей, есть менее тяжкое нарушение супружеской верности, чем *проказа* или даже случайный факт преступной связи, который может быть прощён мужем? Неужели упорный отказ жены возвратиться к мужу, её наглое издевательство над ним в кругу его сограждан, знакомых, друзей и врагов, неужели такое отношение для него менее тяжкое зло, чем *безвестное* отсутствие, чем сама *смерть* любимой жены? Разве она – своим развратным поведением, соединённым с отвращением к мужу, не умерла для него, как умерла для него безвестно пропавшая, или обратившаяся к *лучшей жизни* – постригшаяся в монашество? Где же здесь попечение законодателя об исполнении его подданными Евангельской заповеди? Здесь – только жалкая и близорукая хвастливая ревность о последовании божественной мудрости. Неужели Император Юстиниан и Св. Василий Великий

–333–

менее Льва Исавра были осведомлены на счёт Евангельской заповеди и были менее ревностны в её применении? Никто, конечно, этому не поверит. В чем же дело?

– В том, что они шире и глубже Льва Исавра понимали Евангельскую заповедь и внимательнее его относились к условиям жизни, изобретая возможные способы применения её к жизни, с одной стороны предупреждая хитрые уловки её обхода людьми злонамеренными, а с другой, – теплее и сочувственнее относясь к человеческой немощи, к физическим и моральным требованиям человеческой природы и таким образом пламенно ревнуя об исполнении божественного закона, делали его иго удобоносимым, а не превращали его в бесчеловечный закон, лишь восхваляя его, и свою ревность о нём.

В том и мудрость законодателя, его такт, чтобы указывать применительно к условиям жизни лучший путь применения великих принципов божественной правды, а не ограничиваться их восхвалением и жестокой карой за их неприменение – как это сделано в эклоге Льва Исавра.

Само по себе законодательство Эклоги по занимающему нас вопросу не стоило бы такого внимания, какое мы уделяем ему, не стоило бы оно такого внимания и по историческому своему значению, (в 780 г. эклога была отменена) оно имеет для нас глубокий интерес, как момент в истории византийского права, поразительно сходный с моментом в истории нашего церковно-гражданского права, начавшимся с 1809-го года и переживаемым в настоящее время. К изображению этого последнего момента мы перейдём в своё время, а теперь продолжим наше обозрение византийского законодательства.

Уложение Императора Василия Македонского, заменившее Эклогу Льва Исавра и известное под именем *Прохиры* (ручная книга законов) возвратилось, по занимающему нас вопросу, к Юстинианову праву и не только вполне воспроизвело его, но и сделало дальнейшие шаги по уравниванию обязанностей супружеской верности в отношении к мужу и жене.

Приводим из него места по интересующему нас вопросу по тексту Кормчей книги:

Муж имеет право требовать развода:

–334–

„Аще (жена) мужеве ея не хотящу со внешними мужи пиет и мыется в бани с ними.

Аще не хотящу мужеве ея вне дому своего ночь преспит, токмо аще прилучится ей у родителей своих.

Аще на конное уристанье, или на позорища, или на лови изыдет, якоже се позоры деючи, неведущу или возбраняющую мужеве.

Аще же прилучится кому свене единые прежде реченных вин свою жену от своего дому изгнати, якоже *аще она не имущи родитель своих, у них же может облещи, по нужди* едину ночь преспит, повелеваем ни единые имети мужеве власти таковые ради вины разлучитися от жены, *понеже сам сему повинен бывает*¹⁸³⁷.

В соответствии этому жена уполномочивается искать развода:

„Аще муж о прелюбодеянии своя жена напишет, и прелюбодеяния не докажет; подобает жене, аще хочет и таковые ради вины разлучитися с мужем своим и взяти убо вено свое и прияти же и предбрачный дар за таковое оклеветание ...

Аще муж в своем дому, в нем же с женою своею живёт, преобидев сию, со иною обрящется в своем дому пребывая, или в том же граде живый *в друзем дому со иною женою часто пребывая обличится*, и единою и дващи поучен же и наказан и поношаемь быв, или от своих, или от жены своя родитель, или от других, или от инех неких достоверных свидетель, и *такового студодеяния* не останется, подобает жене за таковую вину разрешити брак и взимати вданое вено и прежде брачный дар за *таковое поругание*“¹⁸³⁸.

Как законодательное уложение, Прохирон Императора Василия Македонянина официально отменил Эклогу Льва Исавра; с момента опубликования его, последняя должна была утратить законодательную силу. В действительности этого, однако же, не произошло: Эклога продолжала, как свидетельствует множество списков её, и переписываться

—335—

и дополняться наряду с другими законодательными уложениями, в частности наряду с самим прохироном — каковой

случай представляют наши кормчие книги, как рукописные, так и печатные, в которых эти два уложения помещены рядом (гл. 48 и 49). Впрочем это должно сказать не обо всей эклоге: именно её определения о причинах расторжения брака едва ли сохраняли своё законодательное значение, так как стояли в резком противоречии и с правом каноническим, и правом юстиниановым и с законодательством позднейшим прохирона. Василики¹⁸³⁹, Шестикнижие Арменопула¹⁸⁴⁰, Синтагма Матфея Властаря¹⁸⁴¹ по рассматриваемому вопросу держатся юстинианова права и прохирона. Комментаторы номоканона – Зонара, Аристин и Вальсамон также держатся юстинианова законодательства по этому вопросу и вовсе не упоминают об эклоге.

Добрые качества закона дают себя знать не столько теоретическим его совершенством, сколько жизненным его применением – практикой. Бывает, что закон принципиально, по-видимому, совершенный и по форме безукоризненный, проходит *мимо жизни*, оставаясь мёртвой буквой и жизнь укладывается так сказать сама собой, в полное ему противоречие; и наоборот, закон, менее совершенный в том и другом отношениях, прививается к жизни легче и глубже, производя на неё благотворное влияние. Предположим на минуту, что теоретик – богослов и юрист не убедился нашими доводами в пользу принципиального превосходства юстинианова закона пред законом Льва Исавра. С теоретической точки зрения закон последнего именно подкупает как будто ревностью о большем соответствии Евангелию – стеснением развода, напротив закон Юстиниана, по-видимому, более либерален, способствует увеличению числа разводов и следов. менее благотворен для жизни, да и по внешней форме как будто мелочен, казуистичен. Как же быть? Какому из двух сравниваемых законов отдать предпочтение?

К нашему счастью, бракоразводная практика Восточной
–336–

церкви сохранила для нас некоторые примеры применения рассматриваемого Юстинианова закона о злонамеренном оставлении одним супругом другого, и в них дала нам

возможность подтвердить основательность наших теоретических доводов – самыми фактами.

Имеем в виду три бракоразводные процесса на основании *malitiosa desertio*, разрешённые знаменитым канонистом Восточной церкви преосвященным Димитрием Архиепископом и примасом Болгарии (XIII в.)¹⁸⁴².

1.

1. Начальник дворца императорского лагеря Болеслеи Иоанн пред Его Высокопреосвященством обвинял свою

–337–

жену Ирину в том, что она без его ведома уже в течение шести месяцев проживает в Прилапе, и требовал развода. При этом нужно было представить и жену и подтвердить свидетельскими показаниями её самовольное отделение от него, и вот сего дня он предъявил письменное удостоверение благоговейных иереев Прилапа, именно: проповедника Романа и протекдика Феодора, свидетельствующее, что супруга Иоанна вышеозначенное время вела себя свободно и необузданно, так что пришедший муж её отыскал её и хотел привести в суд, что случилось в селении называемом Бода. Но когда её вели, эта женщина бросилась в протекающую глубокую реку, и если бы усилиями и руками старейшины этого селения, высокопочтенного господина Григория Гавра и его подчинённых, не была тотчас извлечена из воды, то погибла бы, но она вскоре пришла в себя и произнесла короткое слово, что если она и спаслась теперь от опасности утонуть, бросившись на глазах всех, то потом, воспользовавшись случаем, когда никто не будет её видеть, она всё равно уйдёт в царство мёртвых; документ это удостоверяет.

Иоанн заявил: вследствие таких обстоятельств я не счёл возможным употребить по отношению к названной жене силу, чтобы, как говорится, притащить её в суд, по сему требовал развода в отсутствии её и указал при этом на свидетелей: боголюбнейшего архонта (благочинного) церковей Андриана Авториана, благочестивейшего примицерия чтецов левого хора Михаила Сверия, благочестивейшего священника и периодевта Леонтия и других, говоривших, что они знают подлинно, что

Ирина не только самовольно удалилась в Прилап, оставив своего мужа, и столько времени там живёт, но и прежде оставления не отличалась добрым поведением в доме своего мужа, каждодневно бесславя домашний очаг.

Итак, когда это было точно удостоверено в владычней духовной Дикастерии, ею было постановлено расторжение брака Иоанна с Ириной на основании (117-й) Юстиниановой новеллы, находящейся в книге 28 Василик, титул¹⁸⁴³

—338—

(7) гл. 1-й¹⁸⁴⁴, узаконяющей между прочим, что муж может послать разводное письмо жене, если она без его ведома проведёт хотя одну ночь не в его и не в родительском, а в чужом доме. Ибо названная Ирина оказалась виновной в том, что она не одну только ночь провела вне дома своего мужа, но в течение долгого, шестимесячного времени проживала в иной стране, что составляет достаточное основание признать её виновной и произнести решение о разводе с ней¹⁸⁴⁵.

2. Молодой человек, по имени Феодор Хлороподос, по роду занятий низший мастеровой, представил Его Высокопреосвященству жалобу, что он, заключив обычным образом брак с Ириной, дочерью Михаила Боданиата, такового же как и он мастерового, теперь оплакивает неудачу такого брака. Он говорил, что жена его, возненавидев его, обнаруживает к нему крайнюю ненависть: ибо избегает его, противится сожитию с ним, как от змеи отворачивается, и дойдя до этих слов, он остановил речь свою и просил освободить его от такой женой к нему ненависти, а более от несчастья, чтобы его супругу восстановить в прежнее к нему отношение, ибо говорил, что он желает союза с ней.

Потом явилась и Ирина с своими родителями. Призываемая к ответу на обвинения мужа в своей ненависти к нему, она ничего иного не высказала, кроме того, что если не разведут её с ним, то она не остановится ни пред глубокими водами, ни пред высокими скалами, ни пред верёвкой, чтобы покончить с своею жизнью, ибо, говорила, что совершенно не желает сожития с Феодором. И родители её объявили, что и сами они скорбят о такой беде, случившейся в среде этих молодых

супругов, и говорили, что они часто и увещаниями, и силой, и даже плетью возвращали Ирину, бежавшую от мужа, снова к нему, но она, прожив у него день, другой, третий, а то и более, потом опять убегала от него, а убежав долгое время скитается по чужим домам.

—339—

И после того, как это обвинение было с такой тщательностью исследовано и Ирине было объявлено, что она неизбежно должна возвратиться к своему мужу, а она с решительным упорством отнекивалась от сожития с ним, — родная сестра Феодора Мария, помогая брату, открыла об одном, доселе умалчиваемом обстоятельстве и сказала, что Ирина, будучи влюблена в Георгия Холовра и увлекаемая к нему страстью, отказывается от супружеского ложа с мужем и, пребывая одна в чужих домах, проживает не дни только, а целые недели, и посему ясно делит свои симпатии от своего мужа с чужим. И родители её сказали, что они знали, что про дочь их до брака с названным Феодором ходили слухи, что она в связи с Холловром, чего они не желали и согласились с Феодором, вместе с тем они признали, что часто Ирина оставляла Феодора на целых 7 месяцев и проживала в чужих домах. Ирина, спрошенная о том — любит ли она Холовра, — с краской на лице призналась в этом.

Посему Его Высокопреосвященство обратил на это внимание и, усмотрев на основании произведённого исследования явное здесь прелюбодеяние (ибо обнаруженная склонность к Холловру — гнездится в сердце Ирины, а вне домашнего очага и дома родственников проводимое время очевидно производило ненависть), присудил расторжение сего брака. И Феодору, если желает, дал свободу вступить в брак с иною женой, не подвергая за это никакому осуждению. Ирину же объявил явною прелюбодейцей, подлежащей каноническим наказаниям, назначенным за прелюбодеяние. Но в виду великой бедности ни об убытках, ни о штрафе, ни о каком-либо наказании, каковые в сих обстоятельствах определяют гражданские законы, не было речи, так как вместо наказания на

женину сторону достаточно бедности и ей порождаемых тяжких трудов и лишений¹⁸⁴⁶.

3. Предстала сего дня Всесвятейшему Господину нашему, Примасу всей Болгарии, пришедшая от Гереспы женщина, по имени Анна, вместе с шурином брата её Михаилом из Тзурка, и заявила, что, сожительствуя с законным му-

—340—

жем, по имени Ником (*Νικω*), и немалое время прожив с ним, потом возненавидела его крайней ненавистью, он стал ей так отвратителен, что она не может выносить даже вида его и поэтому пользовалась всякими случаями, чтобы избегать его, живя вдали от него. Движимая такой ненавистью, она приходила к мысли покончить и с своей жизнью — и хотела освободиться от неё, бросившись со скалы, или в реку, или удавившись. Почему, говорит, чтобы эта страсть ненависти не возобладала в своей силе и не привела в дело этот крайний умысел, она вынуждена совершенно отрешиться от названного мужа её, т. е. чтобы отступлением от него заживить рану ненависти и предупредить безрассудный умысел. Так говорила Анна.

Поелику же присутствовал и муж её, Нико, то и он был спрошен о том, так ли было то, о чем говорила она, и высказал следующее:

Обнаруживая скорбь сердца своего смущённым видом и поникшим взором, он в немногих словах высказал в ответ, что дело обстоит так, как высказала Анна, и при этом заявил, что и он вынужден требовать развода с Анной, поскольку, говорит, не может переносить далее ненависти её, переходить с места на место, отыскивая её, и переносить для этого не только тяжкий труд и страдальческую жизнь, но и поношение от людей.

Когда сказал это Нико, Его Высокопреосвященство, рассмотрев обстоятельства дела и убедившись, что причина ненависти очень важная и даёт основание ожидать рождения дальнейшей опасности, и что ещё более важное обстоятельство — отдаление Анны, как наводящее на подозрение незаконной связи (ибо посему-то законы благоч. императоров приказывают давать мужу развод жене его, пребывающей вне его дома и

дома родственников, в чужих домах), рассудил быть разводу между Ником и Анной ради вышеописанных причин и для отвращения от них дальнейшего зла, и отныне эти лица должны быть так разлучены, чтобы могли делать затем каждый как хочет“¹⁸⁴⁷.

–341–

Так превосходно болгарский архиепископ XII-го–XIII века пользовался законами Юстиниана о *malitiosa desertio* для мирного разрешения от людского горя и страдания, порождаемых несчастно сложившимся браком! Просто не верится, что такие мудрые решения исходили из епископской консистории XIII века.

(Окончание следует).

Н. Заозерский

Тихомиров Л.А. Справедлива ли наша война? //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 342–363 (2-
я пагин.)

–342–

I.

В „Трёх разговорах“ Вл. Соловьев порешил вопрос о нравственной законности войны замечанием: „Бывает и плохой мир, бывает и хорошая война“... Незадолго перед настоящим временем мы прожили продолжительный период мира, не задаваясь вопросом, хорош он был или плох. Но вот началась война, и вопрос о том – хороша ли она – невольно является у множества людей.

Мы замечаем, что вопрос этот является больше всего вследствие несчастного для России оборота, который приняла японская война. Можно сказать без ошибки, что смысла нашего движения на Дальний Восток Россия, образованная и невежественная, – не знала, не сознавала. Войны, возникшей в результате этого стремления, никто не желал... Я говорю „никто“ – исключая из этого числа немногие единицы... Никто ничего не ожидал. Но война началась, и у нас к ней сначала отнеслись с тем же лёгким духом и беззаботностью, с какими раньше относились вообще к Дальнему Востоку. В силе и победе России никто не сомневался. Даже те, кто видел, что мы не умеем должным образом устроить свои внутренние дела, полагали, что мы не разучились воевать. Действительность однако далеко не оправдала ожиданий. Прошло полгода, и Русский военный престиж оказался очень подорванным в глазах всего мира.

И кем же он подорван? Кто заставляет нас отсту-

–343–

пать в течение уже почти восьми месяцев? Японцы, к которым у нас относились с таким пренебрежением, для которых не было другого названия, как „макаки“ да „япошки“... Когда Японцы сделали своё первое изменническое нападение, народная карикатура ответила им насмешливыми стихами:

Эй, Микадо, будет худо:

Перебьём твою посуду...
И увещевала этого Микадо:
Лезешь с дуру к Порт-Артуру
Там то жёлтую, брат, шкуру
Спустят моряки...

Но вот прошло семь месяцев, и где все эти похвальбы?
Увы, не Японская посуда оказалась перебитой...

Конечно, много примеров героизма даёт нам русский воин и теперь на Дальнем Востоке. Но этот героизм делает как будто ещё более заметным то горькое унижение перед всем миром и перед самой собой, какое Россия испытывает. Говорят, в этом году Русские даже мало ездили за границу: каждому тяжело было смотреть в глаза Европейцам.

Под влиянием этого неслыханного, упорного ряда неудач – война, никогда не бывшая, как говорится, популярной, война, смысла которой не понимали, начала вызывать критику по существу. Одни критикуют наш правительственный механизм, и вспоминают, что Японцы имеют „конституцию“. Другие больше всего критикуют нравственную незаконность войны, спрашивая, „зачем мы лазили на Дальний Восток“, „зачем забирали чужие земли?“ Является мысль о греховности войны. Один из почтеннейших Архиереев наших недавно обращал внимание печати на необходимость разъяснять народу нашу невиновность в этой войне, так как он (Архиерей) получает много писем с просьбой молиться о *прощении России за несправедливо начатую войну...* Несчастье столь неуклонно нас преследующее, таким образом многим кажется не случайным, а некоторым наказанием от самого Бога. Достоинно внимания, что и наш всероссийский служитель Божий, отец Иоанн Сергиев, с самого начала войны указывал в *ней наказание* Божие, и ещё на днях, в слове на Воздвижение

–344–

Креста, говорил о грехах России, дающих победу врагам её:
„Древние церковные летописи в России повествуют о чудесных знамениях от креста Христова и от св. икон, бывших в войсках и о чудесных победах их над врагами. Почему теперь нет чудес Креста и Христа в нынешней войне нашей с

язычниками? Почему мы силой креста доселе не одержали славной победы“, спрашивает о. Иоанн, и несколько дальше говорит:

„Мы поём церковную песнь: спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твоё. Но истинно ли мы Божии люди и Божие достояние по вере и делам нашим? Не много ли между нами отпадших от веры и не призывающих Бога? Все мы достояние Божие, удел Божий, но все ли мы свои Богу? Не чужими ли стали многие Богу и Его Церкви? За что же ожидать таковым милости и помощи Божией? Говорим Богу: сохрани крестом жительство Твоё, т.-е. христиан, живущих по заповедям Твоим. А живём ли по заповедям Христа, храним ли твёрдо Его заповеди? Осмотримся, задумаемся, оценим по суду Божию жизнь нашу, поступки наши, покаемся искренно, исправимся, сотворим дела, достойные покаяния, и тогда Господь проженет всех врагов наших“¹⁸⁴⁸.

Именно в этом обличении я нахожу *общую* формулу ответа на вопрос о смысле наших неудач. По моему убеждению, война требует от нас уяснения *полного содержания* этой формулы, то есть ставит нам тот вопрос, о котором мы не думали во время мира.

II.

Но, прежде чем говорить об истинном глубоком смысле настоящей войны, необходимо отстранить те мелкие соображения и сомнения, которые создают наиболее распространённую критику войны.

Если бы вопрос о справедливости в войне зависел только от её наступательности или оборонительности, то виновной стороной, несомненно, должна быть признана не Россия, а Япония. Я писал об этом в статье „Русско-

—345—

Японский спор“, где подробно доказал, что собственно в отношении Японии мы совершенно ничем не виноваты, и что война эта — строго оборонительная. Япония не только сама начала её, но начала не вследствие *наших* завоевательных стремлений, а в своих собственных завоевательных целях.

С этой точки зрения Россию обвинять могут только люди, очень плохо следившие за дальневосточной политикой последних 15–20 лет.

Что касается таких чисто политиканских соображений, которые объясняют успехи Японии её „конституционным“ строем – то они уже совершенно ничтожны. Япония, как военная держава – теперь представляет те же самые черты, какими отличалась и во времена феодальные, до конституции. Поход знаменитого Тайко Сама на Корею и Китай в XVI веке – замечательно напоминает нынешнюю войну Японии. Нынешняя энергия действия наших неприятелей обуславливается не „конституцией“ (вдобавок очень плохой), а наличием целой плеяды высоко талантливых людей, преданных всей душой делу своей страны. Эти люди выдвинуты вовсе не какими-либо выборами, а тем национальным движением, которое создало всю эру „Мейцзи“.

Мы можем легче понять это, вспомнив свои собственные эпохи подъёма политического творчества. Какую массу талантов мы видим, например, при Петре Великом, или в эпоху освобождения крестьян.

Все такие деятели выдвигаются не выборами или назначениями, а тем, *что жизнь даёт им место*, предъявляет на них спрос. Это общее историческое явление. Таланты и способность ко всецелой преданности делу – найдутся всегда среди миллионов народа. Но общее состояние духа нации бывает не одинаково. Иногда нация *имеет творческую идею*, она знает хоть в *основе*, что нужно делать и проникнута сознанием – что это сделать *необходимо*. В эпохи такого состояния духа, сами собой выдвигаются на общественную и политическую арену люди таланта и самоотвержения. Они тогда *нужны*, *их все хотят* видеть на деле, и они сами охотно работают. Наоборот – когда нация *не имеет* творческой идеи, когда нация хотя и неудо-

–346–

влетворена своим положением, но не почуяла, *что ей нужно делать* – её общественно политический слой всегда оскудевает талантами и самоотвержением, ибо таким людям

нет хода. Их никто не понимает, никто не зовёт к делу, и даже никто не пускает. Да при таком тусклом состоянии национального духа – и им самим общественная деятельность непривлекательна. Им нужна не карьера, не доходы, а само *творчество*. Если нация не допускает его – они сами в такие эпохи сидят по своим норкам, а арена общественной деятельности заполняется людьми совершенно противоположного содержания.

Вот именно присутствие национальной идеи – преобразование Японии для развития средств ко всемирному владычеству – выдвинула в ней множество талантов и самоотвержения. Конституция тут совершенно не причём. Она в Японии сама есть только довольно неудачное последствие национального подъёма, одно из весьма неважных средств действия, которому в Японии *теперь* даже не придают большого значения.

Те, которые жалуются, что у нас „людей нет“ – должны понять, что причина этого кроется в отсутствии национальной творческой идеи. Недостатки нашего действия обуславливаются, поэтому, гораздо более глубокими причинами, тем общим национальным грехом, вследствие которого Россия не знает, что ей нужно делать, что творить, для чего жить. Этот грех мертвит нашу жизнь в мирном состоянии, и обессиливает нас на войне. Нынешняя война вскрывает перед Россией вовсе не одни мелочные и легко поправимые недостатки – техники, вооружения, организации гражданской или военной и т. п., но прежде всего *общий недуг* нации, который ей должно понять и излечить для того, чтобы получить надежду воскресения для всякого дела – военного или мирного.

III.

Когда я слышу выше помянутые просьбы о молитве за „грешную“ Россию, ведущую яко бы „несправедливую“ войну, мне становится так же грустно, как при виде людей, под шумок войны обделяющих свои личные делишки.

–347–

Люди – будто бы кающиеся в несправедливости роли своего Отечества – по ясности нравственного сознания

подымаются ли выше пенкоснимателей и думают ли о том, что такое международная справедливость? Чего они хотели бы? Они говорят: „нам нечего лезть на восток“. „Своей земли довольно: нечего чужие захватывать“. Они говорят даже: „чего лезут миссионеры? Китайцы их не желают“. „Пусть каждый живёт по-своему“... Но может ли быть более вне-нравственное состояние ума и чувства? Разве в нём не выражается полное отрицание человеческой солидарности, взаимных обязанностей одного народа перед другим и всех их вместе перед человечеством? Тем паче здесь выражается полное отрицание служения народов Богу и целям Его домостроительства в человеческом роде... Наконец – в этом принципе „нечего лезть“ выражается даже простое незнание исторического процесса, в котором нации живут и развиваются именно тем, что „лезут“ одна к другой, то есть общением и взаимодействием...

Нет, если Россия виновата, то уж конечно не тем, что „лезла“ на Восток. Нас можно было бы осудить, если бы мы сотни лет подвигались на Восток с какими-нибудь вредными для обитателей его намерениями, для их эксплуатации. Но наше движение в Азию было определено прежде всего движением Востока на нас. Со времён Печенегов и Монголов мы должны были защищаться, и при этом целый ряд оборонительных позиций вынуждал нас к наступлению. Это была законная самозащита – и где же ей положить пределы? Если мы нашли наши естественные границы на Западе, – то их доселе нет на Востоке. Нынешняя Японская война является лишь последним актом нападения на нас со стороны Азии, в котором мы опять, как в течение столетий, принуждены идти вперёд, если не желаем быть отодвинутыми назад и – уничтоженными...

Та же историческая самозащита, которая двинула нас некогда на Казань, двинула нас теперь в Манчжурию. А защита себя, – дело законное. Итак, обвинять Россию в этом последнем акте движения на Восток – верх несправедливости.

–348–

Но говоря о *справедливости* или *несправедливости* нашего дела на Востоке – я не допускаю возможности решать этот

вопрос только меркой юридической законности, которая была бы прилична в частных отношениях и в чисто *личных* интересах.

Мы должны спросить себя: что такое справедливость? Справедливость есть то, что сообразно с правдой, – то, что мы делаем по требованию правды. Наша обязанность – жить по требованиям правды – даёт нам известные права делать то или иное. В этом отношении право частное и общественное, а тем более историческое, – весьма различны по объёму, по той причине, что совершенно неодинаковы обязанности наши в отношении своего *личного*, частного интереса и интереса общественного или исторического. И вот это-то общественное и историческое право России никак не позволительно упускать из виду, когда мы берёмся судить её роль в международных отношениях вообще и на Востоке в частности.

Я назову пример, особенно понятный Русскому уму и чувству. Имели ли мы право истощать Турцию столетними войнами, в которых постоянно являлись нападающей стороной, вмешивались во внутренние дела Турецкого Правительства, требовали от него той, а не иной политики в отношении его подданных? С точки зрения теории „нечего лезть“, „пусть каждый живёт по-своему“ – наша роль в отношении Турции есть величайшее преступление. Но чувствует ли это Россия и весь мир? Нет, – весь мир признаёт наше упорное надрывание Турции – великим подвигом, самоотверженным исполнением святого долга. Мы сами это чувствуем, и немногим в своей Истории гордимся так, как этим чистейшим, бескорыстнейшим служением Христианству, свободе и культуре.

Этот пример помогает нам, надеюсь, понять, что *нравственный* элемент в существовании народа вовсе не исчерпывается задачей сидеть смирно в своём уголке, никого не обижать и честно зарабатывать своё пропитание. Я осмеливаюсь думать, что нравственное существование не исчерпывается этой, так сказать, растительной задачей даже и для отдельной личности. Нравственная жизнь налагает на нас не одни отрицательные задачи не делать

–349–

зла, но в несравненно большей степени ставит обязанность делать *добро*. Зла ни камень, ни бревно никому не делают, но мирно лежащее бревно не может быть для человека идеалом нравственного существования.

Обязанность *активного* служения добру всегда признавалась Историей в отношении народов, и исполнением этого долга История измеряет свои хвалы или порицания им. История ценит общечеловеческую заслугу нации, и с этой точки зрения ставит вечно завоевательный Рим выше множества народностей, сидевших смирно, никуда не „лезших“ и никому никакого добра не сделавших. Нация обязана соблюдать и юридическую справедливость международных отношений, но превыше всего в её жизни – эта служба человечеству, составляющая её *исторический долг*.

Он состоит во внесении в семью народов и в сокровищницу человечества каких-либо высших начал существования. Так ценит История, для которой отдельные народы являются орудиями общей жизни рода человеческого. Но так точно судит и религия, для которой отдельные народы суть орудия Божия Промысла в устроении мировой жизни.

Народ является служителем *справедливости* лишь тогда, когда он выступает служителем Воли Божией и исполняет дело, ему в Истории указанное.

Эта обязанность даёт народу и *право* на всё необходимое для исполнения своего служения. Иногда народ, во исполнение своей обязанности, не только может, но должен вторгаться в жизнь других народов, и не „сидеть смирно“, но являться воителем за ту *правду*, защита и утверждение которой ему вверены.

IV.

Таким делом, которое уполномочивает отдельный народ на то или иное вмешательство в жизнь других народов, – является, по формулировке научной, *дело культуры*. Все имеют право и обязанность поддерживать не только у себя, а и других, высшие культурные нормы жизни. По формулировке Христианина таким же мерилom нашего права и обязанности в международной мировой жизни является *служение делу Христианства*.

Обе эти формулы, при правильном понимании культурности и Христианства, – совершенно совпадают и говорят, под разными названиями, об одном и том же. Но у многих народов трудно различить дело Христианское в их культурном деле, которое – развивая односторонне благие для человечества творческие создания, – не осмысливает их истинной идеей или даже привносит к ним идею ложную, антихристианскую, которая разрушает всё благое, создаваемое этой односторонней культурностью, или подрывает его.

Но что касается России, то в ней служение Христианству так ясно слито со всем её существом, как нации культурной, что если мы выбросим из Истории России её служение Христианскому делу, то получим огромную страну и огромные массы людей – совершенно лишённые всякого смысла своего существования.

Россия родилась под Христианскими влияниями, на них зачалась её ум и совесть, их дух веял над социальным и политическим творчеством нашим. Едва раскрыв глаза на сознательное существование, Россия увидела себя почти невольной наследницей неудавшегося дела Византии, защитницей Православия, произвольной сокрушительницей магометанства, освободительницей Православного Востока, проповедницей Христианства среди множества языческих народностей. Ей же пришлось, почти независимо от желания, стать защитницей *истинного* Христианства, в его православной форме, среди народов Христианского мира... Если мы выбросим все эти черты внутреннего сложения и внешней Истории России, то – что же получится из России? Какой-то бессмысленный нуль!..

Другие народы могут хвалиться тем, что, забывая о Христианстве, внесли однако в сокровищницу человечества огромную силу умственного развития, огромные средства материальной культуры, тонкие юридические нормы законности, и юридических основ гражданственности. Ничем таким не может закрыть Россия своей пустоты, если позабудет о *служении Христианству*.

Но зато в деле служения Христианству – Россия несёт миру сокровище, которого никто не обещает дать в той мере и в той ясности, как она.

–351–

Я говорю не о том, что Россия уже сделала, а о том, что она представляет в характере своего внутреннего содержания, в своём *идеальном* содержании, которое – увы – остаётся лишь в потенциальном состоянии, но тем не менее – существует и *может* быть реализовано.

Великий поэт может позорно погубить талант и вместо великих художественных созданий – ничего не дать или дать какую-нибудь грязь и низменность. Великий ум может лениво прозябать всю жизнь. Так и Россия *может* зарыть талант, выращенный в ней Богом, и тогда – она достойна всякой кары... Но я говорю не о том, что она *делает*, а о том, что *может* сделать по своему содержанию.

В исполнении этого, в реализации своего внутреннего содержания, состоит обязанность России перед Богом и людьми, её *миссия*.

Эту свою историческую миссию Россия должна исполнять и на Дальнем Востоке. И если она её исполняла, если она её исполнила, – то она *права*, а все, кто ей в этом становятся поперёк дороги, как ныне Япония, – виноваты пред Богом и Историей. Тогда наша война с Японией – справедливая война, не только потому, что Япония первая напала, а мы защищаемся, – это обстоятельство, с точки зрения исторического долга, не важное, – но более всего потому, что мы несём Востоку спасение, а Япония хочет его лишить блага, нами приносимого.

Вот какова настоящая постановка вопроса о нравственном достоинстве нынешнего столкновения. Как же мы должны решить вопрос, что мы ответим на него?

Увы и увы: не можем мы иметь силы ответить на такой вопрос твёрдым голосом, бесстрашным исповеданием своей правоты.

Что такое мы несли на Восток? Что мы хотели сделать? Что мы сделали? Но нужно ещё сначала спросить: думал ли кто что-

нибудь делать, помнил ли кто, что в Истории народов есть обязанности?

Россия шла на Восток случайно, стихийно, по стечению обстоятельств. Она при этом, разумеется, приносила Востоку саму себя, то, что в ней есть. Но когда мы вдумываемся – что же в нас есть, то получаем картину неслы-

–352–

ханной в мире двойственности, какое-то смешение чистой и светлой Невесты Христовой с Вавилонской любодейцей.

V.

Действительно, то особенное, что отличает русский тип в идеале, поражает своей светлой чистотой.

Оно состоит в концепции нравственного элемента, как основы всей личной и общественной жизни.

Это национальное самоощущение создано, конечно, Христианством и выражает лишь глубочайшую его сущность.

Но дело в том, что с эпохи первенствующей церкви ни одна нация Востока и Запада не восприняла этой сущности так искренне и глубоко, как Русский народ. Не только на Западе, но и в Византии не осмеливались строить общественные отношения на начале нравственном. Русский народ, напротив, во всём своём творчестве положил во главу угла нравственно-религиозный элемент.

Этот дух проявился прежде всего в нашей церковной идее, налагающей свой отпечаток на весь социальный быт. Со времён первенствующей церкви, ни у одного народа внутренняя связь всех членов церкви не была поставлена столь ясно на нравственно-религиозном начале. Русский народ лучше всех помнил, что не власть и подчинение объединяют мирян и священство, а их общая связь с Источником нравственного начала – Христом.

Как и в древности, такая церковь является семьёй Божией; не авторитет, а святость ценится в ней. Отсюда – вырастает высокое значение личности, которая оценивается близостью к Богу, то есть святостью, а не чином, состоянием или племенем.

Выросший в таком духе народ неизбежно должен проявить две характерные черты: стремление жить „по правде“, жить „по-

Божьему“, и ту *всечеловечность*, о которой так красноречиво говорил Достоевский.

При таком исходном пункте развития Русская национальность отличается от всех других наибольшим отсутствием замкнутости и исключительности. Русский сходится со всеми, у всех любит светлое и высокое, охотно сливая его со своим собственным содержанием. Он легко со всеми сживается, всех объединяет своей готовностью

–353–

признать у них истинное добро, почему и другие народы находят у него отражение своих частных идеалов, в истинно-христианском синтезе всего человеческого, на который так чутка русская душа.

Это постоянное искание нравственного начала, приводящее к общечеловечности, проявляется и в нашем художественном творчестве. Но, что, казалось бы, несравненно труднее, – политическое и социальное творчество России точно также запечатлено установкой жизни на начале этическом.

Этим именно характеризуется наше Самодержавие.

Русская идея видит в Царе не деспота, не диктатора, но представителя Божьей правды, господствующей в государстве над юридическим элементом.

Русский человек, с начала веков и до сих пор, никак не способен преклониться перед законностью, видя в ней лишь условную, рассудочную справедливость, и стремится подчинить её абсолютной нравственной справедливости. И вот выше всего в государстве поставляется *человек*, Царь, личность, так как носительницей нравственного начала может быть только личность. Нравственная личность становится у нас Верховной властью, и ей подчиняются все юридические нормы.

Нужна необычайная вера в *реальность* нравственного начала для такой концепции Верховной власти. Но та же вера проявляется и в таких социальных отношениях, где действующим лицом является народная коллективность. В этом отношении характерно требование *единогласия* решений. Известно, как трудно до сих пор провести в сельское управление принцип большинства голосов. Крестьянин

подчиняется большинству, но совсем ему не верит. Почему это? Внутреннее сознание говорит ему, что правда бывает только одна, ибо он понимает только *абсолютную* правду. При таком же условии – конечно, если бы все голосующие слушали голоса правды, – решение оказалось бы единогласно. Значит, если оно – не единогласно, то в него вкралась какая-то неправда...

Примеры такого стремления к господству нравственного начала наполняют всё, что мы называем типично-русским...

–354–

Можно даже сказать, что Русская национальность до сих пор не поняла истинно-глубоко ничего, кроме значения этического начала. Но зато этическое начало Русский народ понял так глубоко, как никто на свете, по крайней мере – до сих пор.

Эта характерная особенность внутреннего Русского содержания несёт с собой настоящее *откровение* для человечества. Никогда оно ещё не осмеливалось устраивать все свои жизненные отношения под верховенством этического начала. Даже в творчестве христианских народов, от Византии до Запада, социальные учреждения всегда строились преимущественно работой ума, логики и знания, а не воздвигались сознательно на чувстве этическом. Эту идею приносит с собой только Россия...

А между тем, все успехи ума и материальной культуры бессильны помешать превращению человеческой жизни в ад крошечный, если она вырывается из-под власти этического начала, доселе столь слабо действующего в государствах Христианского мира.

Русская концепция нравственного элемента, как основы личной и общественной жизни, вносит в социальный мир осуществление Евангелия Христова, во всей мере того, насколько это возможно по законам мира. Она объединяет в свободном союзе Государство и Церковь. Она обещает объединить все народы в братской семье под верховенством Власти, для которой не страшна ни человеческая свобода, ни права народов, ни действие организованных элементов общества, ибо эта власть – сама *не юридической природы*, а

потому не ослабляется от развития социальных сил, построенных на юридической основе. Как конкретное выражение верховенства нравственного начала, эта власть не поработщает и церкви, а напротив служит опорой её свободы, как религиозного союза, составляющего источник нравственного элемента самой Власти.

Какой народ, казалось бы, мог не пожелать Русского влияния, кто мог бы тяготиться Русским соседством, приносящим столь светлые начала общественности? И если мы двигались на Восток, особенно нуждающийся в нравственном возрождении, – то, казалось бы, мы несли его народам именно то, что им нужно. Наше историческое движе-

–355–

ние, кажется, оправдывается высшей справедливостью перед нами самими, перед народами Востока и перед Историей?..

И, конечно, – нельзя сказать, чтобы мы *вовсе* не несли Востоку нравственного возрождения... Но это только потому, что он мог *сам отыскать* у нас сокровище, нами оставленное в небрежении. Он мог подобрать то, что мы бросаем. Но – *сами* – как можем мы давать другим, то, что искажаем и подрываем у себя?

VI.

Действительно, когда мы переходим от идеала к факту и вспоминаем Россию, какова она есть, – то невольно ощущаешь настроение Иоанна Богослова при появлении „Великой блудодейцы“.

„Я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными... и на челе её написано – тайна, Вавилон великий, мать блудниц и мерзостям земным. Я видел, что жена упоена кровью святых... и видя её – дивился удивлением великим“...

Как могло случиться столь полное, необычайное превращение?

Можно сказать без преувеличения, что между Русскими идеалами и Русской действительностью лежит целая бездна.

Ни католик, ни протестант не имеют столь глубокого и возвышенного понятия о Церкви, как мы. Но в их церковной действительности существует то самое, во что они верят. Они созидают свои церкви такими, какими их мыслят в своих верованиях. Мы же верим одному, а устраиваем совершенно иное. Мы говорим о союзе Церкви и Государства, а в действительности ставим свою Церковь так, что её иной раз называют „ацефальной“... Мы в теории учим о единении всех чинов верующих, говорим о соборности Церкви, как о неразрывном единении мирян, клира и иерархии, но где же в действительности это единение? По нашей вере и по идее соборности нельзя даже представить себе бюрократизма в церковном управлении, а на практике бюрократический элемент здесь едва ли не сильнее, чем в Министерствах гражданского ведомства. Но требуется ли обрисовывать подробно „осуще-

–356–

ствление“ наших верований в церковной действительности? Кто этого не знает? А в довершение – такое „осуществление“ совершается не каким-либо „коварным Альбионом“, а нами, Русскими, нацией, ставящей выше всего *нравственное начало* и жизнь *по правде*...

Можно ли не дивиться великим удивлением при виде таких превращений?

Мы – народ, всё строящий на нравственно-религиозном начале. Мы – как говорят – „народ Богоносец“... Но есть ли где на свете более ругательное отречение от Бога, как в современной России? Во Франции католики шумят по поводу политики Комба. Но действия Комба – не честнее ли наших? У него только *гонение* на Церковь, а у нас стремление к *искажению* веры и Церкви. Комб не старается сделать Христианство служителем своих фантазий, он только отрицает Бога и Христа, но не берет на себя быть Богом и Христом. У нас же – свирепствует стремление фальсифицировать Христианство, сделать его служителем, наших фантазий и вожделений. Граф Толстой не выступает честно с новой, собственной религией. Он фальсифицирует Христа и, сочиняя *свою веру* – уверяет, будто это и есть Христианство. Целая

плеяда Мережковских, Розановых с К°, находящихся столько почитателей среди духовенства, – идут тем же путём, только ещё дальше. В нравственном отношении они восстанавливают древнейшее язычество, то самое, которое было упразднено Христианством, вводят обожание плоти... и всё это под флагом „Христианства“. Большой внутренней нечестности мысли и чувства нет нигде в мире... и всё это у народа, душа которого проникнута нравственным началом! Я называю лишь немногие вершины лжи, нас проникающей, но та же ложь распространена повсюду. Рядом с ней есть и „честное“ отрицание Бога: Интеллигенция усваивает идеи „сверхчеловечества“, жулики воруют чудотворные иконы. Это пожалуй всё-таки лучше: во лжи нельзя упрекнуть. Но какое в этом отсутствие даже малейшей веры и нравственности! Если жулики и сверхчеловеки действуют без притворства, то какую страшную ложь они составляют с точки зрения *национальности* Русской. То ли должен создавать из сынов своих народ, вскормленный Христиан-

–357–

ством, и ничего доброго не имеющий, кроме даров Христианства?

VII.

Не более утешительное зрелище представляет осуществление и наших государственных идеалов. Где, в действительности, нравственное начало в наших учреждениях, и какая разница в нашем гражданском строе с тем „полицейским государством“, которое устраивалось в Европе XVIII века, до конституционного периода? В действительности мы имеем только страшную бюрократическую централизацию, которая охватывает своим „средостением“ и Власть и народ. Народ, столько сот лет крепко организованный, своей организацией служивший „службу Государеву“ и поддерживавший Государство, систематически лишается всякой сплочённости, и самостоятельности, и вводится в рамки бюрократического режима, как нигде на свете. Даже во Франции, при её административной централизации, общественная организация имеет приют хоть в корпоративном начале. У нас же и оно

чахнет, и нет у народа такой потребности, к ведению которой не являлся бы немедленно чиновник, как только обнаружится существование её...

Последствия этого мертвят жизнь, потому что свободное творчество нации, действие по вдохновению и убеждению, не могут находить себе места в чрезмерно разрастающемся канцеляризме бюрократии. Деятельность бюрократии требует подчинения и исполнительности в отношении *указанной* начальством идеи. Это естественно. Но человек, который способен трудиться не для извне указанной ему идеи, а для той, которую ему открывает вдохновение и совесть – для канцелярской работы не годится. Когда канцелярия распространяется на чрезмерно большие области жизни – человек вдохновения и совести естественно отстраняется всё больше и больше от влияния на жизнь. А между тем он – необходим для нации. Этот свободный труженик и подвижник идеи – есть носитель нравственного начала в общественной деятельности. Он же есть и лучший, свободный, а не заказной или наёмный, выразитель духа нации, её собственной работы ума и совести. Когда такой человек

–358–

скрывается в глубину и тьму частного, непроявляемого существования – нравственное общение Власти и народа становится всё более затруднительным.

А между тем, именно Власть, основанная на нравственном начале, – безусловно нуждается в общении с народом, в непрерывном ощущении того, что думает и чувствует народ. Бюрократия образует, как выражался И. Аксаков, „средостение“, разделяющее Власть и народ и кладущее преграду их общению, без которого нравственное начало не имеет способов фактически проявлять своё действие.

Народ может искать Власть, Власть может стремиться к народу, но вездесущие чиновники и канцелярии – производит то последствие, что – ища народа – Власть всюду встречает только собственного чиновника, и народ – стремясь к общению с Властью – точно также повсюду находит только чиновника.

Это – противоречие идеала и действительности, которого не знают народы, устраивающиеся на низшем – юридическом начале. Оно само по себе ниже, но существует не только в идее, а и в действительности. У нас же – идеал высок, а его проявление в действительности доводится до последнего минимума.

Такое положение вредно отзываясь на действии даже самой бюрократии. Когда ослаблено общение Высшей власти с народом, а из жизни исчезает свободный деятель – исчезает и контроль за действиями служилого, чиновного элемента. При отсутствии же или слабости контроля, может ли не возникать злоупотреблений в массе лиц, служащих на жаловании?

Эти злоупотребления не сводятся только к вопросу о хищениях. Не менее опасное злоупотребление составляет служба ленивая и лукавая, когда служилый человек из желания спокойствия, из желания угодить начальнику и т. п. – не следит по совести за происходящим, не обличает бездействия или хищения, старается не выносить из избы неприятного сора, или прикрывает собственную ошибку старанием исказить действительное положение дел.

Эта сторона ненормально разросшегося бюрократизма особенно вредно сказывается на осведомлённости управительной

–359–

власти о важных явлениях, способных угрожать государству и обществу. В результате, когда „неожиданно“ обнаруживается грозное явление – его начинают обсуждать спешно и беспокойно в минуту, требующую уже не рассуждения, а действия, и в результате действие, конечно, оказывается нецелесообразно...

Много тяжёлого можно бы вспомнить на эту тему, но кто не знает сам примеров этого? Не задерживаясь на подробностях, я хочу ещё только отметить, что зло у нас суммируется вследствие соединения *нескольких* неблагоприятных явлений.

Действительно, рост бюрократического начала в настоящее время идёт у нас фактически рядом с ростом неверия и безнравственности. Это совпадение очень опасное. Если, не

боясь разоблачения со стороны людей, человек сверх того не боится и Бога, – то чего же он не позволит себе в личных интересах? Что такое Отечество для человека, который не имеет даже честности Комба? Смирят ли он в интересах Отечества голос личного честолюбия, воздержится ли от того, чтобы „подвести“ соперника по службе, хотя бы рискуя повредить Отечеству? Нужно ли говорить, сколько на этой почве может возникать интриг, злоупотреблений и гонений на людей, ещё хранящих чистой свою совесть?

VIII.

И вот, бросая взор с одной стороны на наш светлый идеал, с другой, на его искажения действительностью – какой ответ дадим мы на вопрос о том – что мы несли в своём движении на Восток?

Несли ли мы идеал или действительность?

Конечно, Китаец, Монгол, Японец – могли усмотреть и кое-что высокое при столкновении с подошедшими столь близко Русскими людьми. Но не больше ли увидели они низменного, неспособного возбудить к нам ни уважения, ни симпатии?

Мы должны вспомнить, что даже наши соотечественники жестоко обличают нас в Маньчжурской деятельности нашей. По всему Амуру слово „Харбинец“ было далеко не лестным наименованием. В истории Маньчжурской желез-

–360–

ной дороги – какое печальное место заняли случаи бессовестного хищничества, разгула животных appetites, презрительного попирания прав Китайцев, оскорбления их верований и т. д. и т. д.

Всё это можно подтвердить множеством обличений со стороны очевидцев. Ограничусь указанием на авторитет Епископа Иннокентия, Начальника Китайской Миссии, который не только уличал местных Русских деятелей именно в нехристианском поведении, но допустил и напечатание своего обличительного слова в „Известиях“ местного Православного Братства, а потом за собственной подписью подтвердил обличения, прибавив, что если пред лицом всего этого будет молчать Епископ – то сами камни возопиют... („Известия“ № 5).

Итак, что же *Русского*, идеального, показали мы Китайцу? Скажем, по снисхождению – *очень мало*. В довершение всего мы, не завоевав его уважения к нашей нравственной высоте – не обнаружили перед ним и силы своей... Японцы, шныряющие по Китаю и Манчжурии, давно внушали Монгольскому востоку мнение, что в сущности Европа ошибается, считая Русских сильными... Но если мы – каковы бы мы ни были в отвлечении – фактически пришли на Восток, не обнаруживая силы нравственной, не чаруя восточного взора даже и силой материальной, подрываемой ослаблением нравственной силы, – то какова же оказывается наша роль? Какое великое дело, какую идею открыли мы Востоку?

Вопрос о нашей *правоте* – совершенно, однако, зависит от этого. Мы, с точки зрения Истории, с точки зрения высшей справедливости, могли идти даже наступательно, даже „с жезлом железным“ – если бы только исполняли при этом свой исторический долг... Пророческий завет Апокалипсиса говорит Ангелу Фиатирской Церкви. „Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца – тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным“... (Откр.2:26: 27). Но „побеждали“ ли мы внутри себя, соблюдали ли дела Божия до конца?

В ответ на это приходится только спросить себя – да есть ли у нас люди, хоть помнящие о существовании в мировой жизни дел Божиих? Если найдутся люди, размышляющие об этих делах Божиих где-нибудь в ин-

–361–

тимной беседе, в келье монастырского отшельника или в кабинете „светского“ чудака – не от мира сего, – то уж конечно в национальной деятельности России не найдёшь и следа памятования о таких „недоумённых“ для неё вопросах и задачах...

Но если мы не несли Божьего дела на Восток – то с чем же шли? Чем оправдаем своё движение? И уж не правы ли, может быть, те, которые, сами забыв о „делах Божиих“, по крайней мере говорят: „нечего нам соваться“, – „пусть все живут по-своему?“

IX.

Это значило бы – поставить над Россией могильный крест. Усложнение, однако, в том, что в международной жизни нельзя даже и дома сидеть.

Народ неспособный ничего дать другим – неизбежно увидит этих других у себя. Неспособный учить – он попадёт в опеку и будет взят на выучку. Наш дальневосточный сосед – старый Китай – служит живым напоминанием этой истины, горькой для всех ленивых и лукавых рабов. Кто хочет жить на свете – тот должен нечто вносить в международную жизнь, исполнять честно своё служение человечеству и Богу, Который руководит судьбами человечества.

В Истории нельзя утешать себя даже мыслью, что другие ещё хуже нас... Божественная справедливость, наказывая за грех, орудием своим иной раз выбирает вовсе не лучших, а наиболее способных произвести кару. Народ Израильский был послан истребить Хананеян не потому, чтобы сам был хорош, а потому, что дела Хананеян требовали палача. И самим Евреям Господь впоследствии говорил через Пророка: „Пошлю на тебя народ наглый с края земли“... Об этом всегда приходится помнить, особенно тому народу, которому много дано, а посему и много с него взыщется.

От кары Божьей не спрячешься сидя дома. И не постигает ли нас она теперь? Ведь мы не хотели воевать, не шли к Японцам, а они к нам пришли. Да и в самой войне – разве не видно, что вовсе не Японцы сами по себе

–362–

страшны и опасны? Вникая в причины успеха, какой они имели, и в те опасности, какими они нам угрожают, – мы ясно замечаем, что наказываемся не их силой, а последствиями собственных грехов. Не сила врагов, а наша собственная слабость бьёт нас. Наши уязвимые места постоянно создаются как раз тем, в чём мы погрешаем, всем тем, что мы сделали для изуродования высокого типа, данного Богом России от создания её.

Мы изменили Божьему делу во всех отношениях: и путём прямого отречения от веры, и путём отречения от указанного Богом нравственного закона, и путём искажения общественных

начал, вложенных в Русскую национальность. Мы их не развили, не осуществили, изуродовали и зарыли в землю...

„Согрешихом, беззаконновахом, ниже сотворихом, ниже соблюдохом, еже заповедал еси нам“...

Вот что нам должно почувствовать и понять. Война обнаружила потерю нами того, что мы бы должны были хранить и развивать во времена мира. Война наша несчастлива потому, что мир наш был плох... Но если так, то задача, указуемая испытанием, состоит уж конечно не в том, чтобы малодушно капитулировать перед „народом наглым, посланным с края земли“, а в том – чтобы *перестать грешить*.

Нам невозможно сразу исправить всё. Но возможно твёрдо *решиться* на это. И за это уж Бог даёт свою помощь. В том же слове своём о. Иоанн говорит:

„А впрочем, какой силой доселе стоит наша крепость на Дальнем Востоке, Порт-Артур? Не силой ли Христа и креста и крестоносного воинства нашего? А армия наша чьей силой мужественна и несокрушима, хотя и лишилась множества верных и храбрых слуг Царя и Отечества! Не Христовой ли непобедимой силой? *Она скоро и совершенно победит бесчисленную рать языческую, и Крест восторжествует несомненно над поклонниками демонов*“...

Отрадное пророчество, и дай Бог, чтоб поскорее оно исполнилось. Но конечно – для этого требуется нам воспрянуть духом и твёрдо решиться стать служителями Божьего дела в Истории, возродить в себе Христианский дух и строй, нам указанные свыше при самом рожде-

–363–

нии России и доверенные ей для осуществления в мировой миссии.

И тогда мы, конечно, увидим исполнение пророчества отца Иоанна. Но для этого нужно покаяние – не на словах, не в принесении курений и жертв, а в виде внутреннего возрождения, в осуществлении самим делом своего мирового назначения – созидания истинно Христианского Государства.

Л. Тихомиров

**Тихомиров П.В. К переводу и истолкованию Пс.14:4
// Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 364–373
(2-я пагин.)**

–362–

Редакцией „Богословского Вестника“ от неизвестного автора, подписавшегося просто „христианин“¹⁸⁴⁹, получено помещаемое ниже письмо, выражающее недоумение по поводу русского перевода 4 стиха 14 псалма. Исходя из теоретически-богословских соображений, г. Христианин сомневается в правильности перевода, предлагаемого в синодальном издании русской Библии; но, сознавая недостаточность этого основания, он желал бы проверить своё сомнение филологической справкой с еврейским подлинником. Охотно идём навстречу этому желанию, тем более что, по произведённой нами проверке, синодский перевод действительно оказывается неправильным; теоретические же соображения нашего корреспондента не во всех пунктах могут быть одобрены.

Г. Христианин пишет:

„При чтении Библии в русском её переводе мне пришлось встретить такое выражение, которое является, очевидно, неправильным переводом с подлинника. Сама по себе неправильность перевода, может быть, не заставляла бы обращать на неё исключительного внимания, но дело в том, что вследствие этого искажения текст получает смысл, совершенно противный духу христианской нравственности или, что всё равно, нравственности вообще. А именно: в псалме 14, где изображается идеал праведности, в ст. 4 сказано:

–365–

„тот, в глазах которого презрен отверженный, но который боящихся Господа славит“... Хотя я не имею возможности сверить перевод с подлинником, однако уверен, что в подлиннике не может быть так сказано, так как презрение – чувство совершенно противо-нравственное. Презрение – чувство мятежное, беспокойное, оно всегда содержит в себе некоторую долю раздражения или злобы. Правда, можно

презирать что-нибудь отвлечённое, напр., злобу, ложь, притворство и т. д., но в этом случае презрение теряет уже свой злобный характер, и само слово „презрение“ приобретает символическое значение. Таким же образом, например, мы приписываем Богу некоторые, собственно говоря, противонаравственные чувства, напр., гнев; но в применении к Богу мы придаём этим словам символическое значение. Обратившись к переводу Лютера, я нашёл там: „Wer die Gottlosen nichts achtet, sondern ehret die Gottesfürchtigen“..., т. е. „который безбожных нисколько не уважает“... Отсутствие уважения есть чувство индифферентное, безразличное, а потому нисколько не предосудительное в нравственном смысле. Но презрение – чувство противонаравственное, на что есть прямое указание в словах Спасителя: „смотрите, не презирайте никого из малых сих“, т. е. это, мне кажется, надо понимать приблизительно так: смотрите, не презирайте никакого человека, насколько бы он ни казался вам ничтожным в нравственном или каком-либо другом отношении.

Слово „отверженный“ в приведённом стихе псалма совершенно непонятно; по-славянски „лукавнуяй“ – более понятно; по-немецки „die Gottlosen“ – вполне ясно.

Далее в русском переводе идут опять слова, которые могут произвести путаницу нравственных понятий: „кто клянётся, хотя бы злему, и не изменяет“... Совершенно непонятно, почему человек, обещая что-либо кому-нибудь, должен различать, хорошему или плохому человеку он даёт обещание. И что такое за классификация людей на добрых и злых? разве есть люди, к которым во всякое время мог бы быть применим атрибут „злой“? В немецком тексте сказано: „wer ihm selbst zum Schaden schwöret, und hält es“. Это вполне понятно; смысл немецкого перевода этих слов тот, что праведный человек держит своё слово, если даже твёрдость в своём слове может причинить ему вред или убыток.

Если вообще не желательно присутствие в тексте Библии выражений, могущих производить путаницу нравственных понятий, то в особенности нежелательно видеть в Библии вышеупомянутую редакцию 4 стиха 14 псалма. Презрительность

есть, к сожалению, болезнь европейского общества; в особенности в настоящее время она имеет форму настоя-

—366—

щей эпидемии. Большинство интеллигентов, по-видимому, не считает презрительность противонаравственным качеством, наоборот, очень многие как будто считают её признаком особенного благородства, они как будто бы думают, что, унижая в своём сознании других, они сами через это становятся благороднее. Печальное заблуждение! И в особенности нежелательно, чтобы это заблуждение находило себе опору в тексте Библии. А тексты Библии, как нарочно, переведены так, что во всех случаях, где обличается презрительность, они переведены неточно. Вот, например, в стихе 3 псалма 24 сказано: „zu Schanden müssen sie werden, die losen Verächter“, т. е. „постыдятся пустые презрители“. Но по-славянски это переведено слишком обще, недостаточно определённо: „да постыдятся беззаконующии вотще“. По-русски: „да постыдятся беззаконующие втуне“. По-видимому, в русском тексте такое выражение поставлено только для того, чтобы не удаляться от славянского текста. Конечно, я не знаю подлинника и потому не могу утверждать этого. Но если немецкий текст правилен, то гораздо полезнее было бы поставить более определённое выражение — „пустые презрители“. Может быть, это многих спасло бы от жестоких нравственных ошибок“.

Рассматриваемый 4 стих 14 псалма по-еврейски читается следующим образом:

נִבְזָה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֶת־רֵאִי יְהִי יִסְבֵּךְ נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יִמָּךְ

В греческом переводе 70 он передаётся:

ἐξουδένωται ἐνώπιον αὐτοῦ πονηρευόμενος, τοὺς δὲ φοβουμένους κύριον δοξάζει ὁ ὀμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀφετῶν.

Этимологический разбор еврейского текста не представляет затруднений. Форма נִבְזָה есть причастие по виду нифаль от глагола בָּזָה; בְּעֵינָיו = предл. ב+двойств. ч. имени עַיִן+местоимённый суффикс 3 лица ед. ч. муж. р. 'י; נִמְאָס — причастие по виду нифаль от глаг. נָאָס; וְאֶת־ — множ. ч. в st. constr. от отглагольного прилаг. אֶת־; יִסְבֵּךְ — imperf. 3 л. ед. ч. м. р.

по виду пиель от глаг. 3 – שָׁבַע; נִשְׁבַּע л. ед. ч. м. р. perf. по виду нифаль от гл. = שָׁבַע; לִהְרֹעַ предл. ל+член ה+сущ. וְ; наконец, מֵ! есть 3 л. ед. ч. м. р. imperf. по виду гифиль от гл. מֵר.

Что же касается синтаксического разбора, то здесь встречаются некоторые затруднения. Начнём с первой половины стиха (кончая словом תִּצְדֹּק!).

Причастие הַנִּבְזֵי, несомненно, значит „презренный“, равно как и гл. הִבִּזָּה значит именно „презирать“. Всякое другое

–367–

значение будет более или менее неточным, хотя, может быть, и более соответствующим словоупотреблению и духу того языка, на который делается перевод. Значение гл. הִבִּזָּה прекрасно выясняется как контекстом употребляющих его мест и снесением параллелей, так в особенности Иса.53:3 и Иер.22:28, где параллелизм фразы ясно раскрывает смысл .הַנִּבְזֵי „Он был презрен (הַנִּבְזֵי) и отвергнут людьми, страдалец, испытавший болезнь, и как человек, от которого отвращали мы лицо; Он был презрен (הַנִּבְזֵי), и ни во что ставили мы Его“ (Ис.53:3). „Ужели сей, Хония, есть создание презренное (הַנִּבְזֵי), сокрушённое? разве он сосуд нелюбимый? за что же они брошены, он и племя его извержены в страну, которой они не знали“ (Иер.22:28)? В синтаксическом отношении также бесспорно, что הַנִּבְזֵי, есть сказуемое.

Но что считать при нём за подлежащее, – на этот счёт возможны различные воззрения, и мнения переводчиков и комментаторов действительно расходятся. Одни считают подлежащим следующее далее причастие דָּכָא, другие же – подразумеваемое местоимение „он“, т.-е. того самого праведника, который „ходит непорочно и делает правду, говорит истину в сердце своём“ и т. д. (ст. 2–3). Собственно грамматическая конструкция будет в последнем случае тождественна с конструкцией ст. 2 („ходящий непорочно и делающий правду“): причастие отвечает на вопрос, – кто обитает в жилище Господнем; тогда по своему синтаксическому значению оно скорее должно рассматриваться, как подлежащее эллиптического предложения, где сказуемым подразумевается הָלַךְ בְּאֵהָלָא из ст. 1. Если же причастие переводить полным

относительным предложением („тот, который презрен“ и т. д.), – для чего основание даётся употреблением далее *verbum finitum* в предложении, соединённом с рассматриваемым поср. союза *ו*, – то тогда *וְהַזֶּה* надо будет назвать сказуемым. Впрочем, как бы мы ни разбирали, вопрос представляет лишь терминологический интерес с точки зрения русского синтаксиса; в еврейском же синтаксическое отношение остаётся одним и тем же. Соответственно этому различию в понимании *וְהַזֶּה*, различно переводится и *וְהַזֶּה*: в пер-

–368–

вом случае – „в глазах его“, во втором случае – „в глазах своих“.

Авторитетным представителем первого понимания является перевод 70: *ἐξουδένωται ἐνώπιον αὐτοῦ πονηρευόμενος* (так же и славянский: „уничижен есть пред ним лукавнуя“). Подобным образом передаёт и Вульгата: „in cuius oculis contemptus est reprobus“. Этому именно пониманию следует и русский синодский перевод: „тот, в глазах которого презрен отверженный“. Сторонниками второго понимания являются некоторые учёные комментаторы нового времени, наприм., Гитциг, Делич и др. При этом *וְהַזֶּה* получает уже такое же синтаксическое значение, как и *וְהַזֶּה*, т.-е. становится вторым сказуемым (если подлежащим при *וְהַזֶּה* считать подразумеваемое местоимение *הוּא* или *הוּא*) или (если всё предложение рассматривать, как ответ на вопрос 1 стиха) вторым словом, отвечающим на вопрос: „Господи, кто может пребывать в жилище Твоём?“ Значение этого слова совершенно правильно передано в русском синодском переводе: „отверженный“; гл. *וְהַזֶּה* в каль значит „отвергать“, „отбрасывать“, – противоположность *וְהַזֶּה* „избирать“ (ср. Ис.7:15,16,41:9; Иов.34:33; Иер.6:30,7:29,14:19; 1Цар.15:23; 4Цар.17:15); употребляется он также и как синоним *וְהַזֶּה* в значении „презирать“ (ср. Ис.8:6,33:8,33:15; Пр.15:32; Иов.19:18); в нифаль, кроме настоящего случая, он встречается ещё только дважды (в Ис.54:6 и Иер.6:30) в значении именно „отверженный“. Вполне точно передаёт это значение Вульгата –

„reprobus“; греческое же *πονηρευόμενος* (и слав. „лукавнуй“) – не верно.

Какой же из двух указанных синтаксических разборов должны мы принять? Мы полагаем, что второй безусловно предпочтительнее. Грамматическим основанием в его пользу Делич считает отсутствие члена при обоих причастиях, что стилистически недопустимо, если бы одно из них было подлежащим, а другое сказуемым¹⁸⁵⁰. Главным же основанием, по нашему мнению, является контекст и аналогия в построении речи с построением ст. 2–3. Весь псалом представляет ряд ответов на

–369–

вопрос ст. 1-го. Достойным обитать в жилище Господнем оказывается „поступающий непорочно“, „творящий правду“, „говорящий истину“, „не клеветущий“, „не делающий зла и не произносящий злословия“... Совершенно в ряд с этим перечнем стоит *וְנִבְּרָה בְּעֵינֵינוּ דָּחֵר*. Ясно, что *וְנִבְּרָה* в именительном падеже должно указывать того, „кто может пребывать в жилище Господнем“. При традиционном же понимании оказывается как раз наоборот: речь шла бы о человеке не только не достойном пребывать в жилище Господнем, но служащем даже для праведника предметом совершенно отрицательного отношения. Это шло бы совершенно вразрез не только со всеми предыдущими изречениями, говорившими о праведнике, а не о человеке противоположных свойств, но – и с дальнейшими словами, которые опять продолжают говорить о праведнике, который „серебра своего не отдаёт в рост и даров против невинного не принимает“ (ст. 5). Могут нам здесь возразить, что в ст. 4а характеризуется тот же праведник, но лишь со стороны своего отношения к негодным людям, почему и переводится: „тот, в глазах которого презрен отверженный“. Но, во-1, в таком случае, фраза должна бы гласить: „презирающий отверженного (*דָּחֵר-בְּנִפְאָל*)“, т. е. вм. причастия от *נִבְּרָה* по виду нифаль должно бы стоять прич. по виду каль с доп. в вин. пад.; 2, в этом случае антитеза между *וְנִבְּרָה* и *וְכִבְּדָה* требовала бы, чтобы и *וְכִבְּדָה* было противоположением *דָּחֵר*: – это признавали и 70 и Лютер, переведшие, хотя и не верно, но все же антитетически

(*πονηρευόμενος – φοβούμενους κύριον*, die Gottlosen – die Gottesfürchtigen); – между тем, как мы говорили, антитезой к סאמנ скорее должно бы быть בִּהְיִי, нежели יִהְיֶה יְרֵאִי (к последнему антитезой, напр., у Малахии, является תִּי, ср. Мал.3:19. 15). 3, По существу дела непонятно было бы, что за достоинство в праведнике, если он презирает отверженных; – естественнее было бы милосердие и сострадание, а не презрение.

Итак, рассматриваемое предложение мы должны перевести: „презренный в глазах своих, отверженный“ или, для соответствия с построением дальнейшей фразы, – „тот, кто презрен в своих собственных глазах, отвержен“...

Перевод же дальнейших слов рассматриваемой поло-
–370–

вины стиха будет: „боящихся же Господа чтит“¹⁸⁵¹. Что תִּצְדִּיק, переводимое в русском синодском издании, вслед за 70 и славянским, „славить“, на самом деле надо переводить „чит“, об этом см. наше исследование: „Пророк Малахия“ (1903 г.), стр. 198–199. Употребление формы *verbum finitum* כִּבֵּד במ. причастия, причём пред глаг. подразумевается мест. רִשְׁוֹ „который“, показывает, что и נִבְזָה – נִשְׁכָּח ו נִשְׁכָּח и относится к одному и тому же логическому субъекту, т. е. изображаемому во всём псалме праведнику, так как оба предложения соединены союзом ו „и“.

Смысл места, при таком переводе, – вполне ясен и прост: в жилище Господнем достоин жить тот, кто „презрен и отвержен в своих собственных глазах, но чтит боящихся Господа“, т. е. человек смиренный, скромный в оценке своих собственных заслуг и достоинств до полного самоуничтожения, но охотно чтущий истинные достоинства (богобоязненность) во всяком другом человеке. А что смирение, доходящее до полного самоуничтожения пред Господом, до готовности казаться презренным, действительно рассматривалось в Ветхом Завете, как добродетель, как высокое нравственное достоинство праведника, это можно видеть из многих мест св. писания: „Мелхола смотрела в окно и видела, как прыгал и скакал Давид пред Господом, и она презрела (וַתִּבְזֶה) его в сердце своём...“

Когда же Давид возвратился в дом свой... то Мелхола сказала: как отличился сегодня царь Израилев, обнажившись ныне пред глазами рабынь рабов своих, как выказывает себя какой-нибудь пустой человек. Но Давид сказал Мелхоле: Пред Господом... веселился я. И если я ещё более унижусь и сделаюсь ещё ничтожнее в глазах моих, то всё-таки и среди рабынь, о которых ты говоришь, я буду уважаем" (2Цар.6:16,20–22). – „Я живу на высоте небес и во святилище, а также с сокрушёнными и смиренными духом" (Ис.57:15).

–371–

Весь псалом 130 есть гимн смирению. Бог вообще возвышает униженных в собственных глазах (1Цар.15:17).

Переходим ко второй половине стиха. В ней г. Христианин находит подозрительным перевод „хотя бы злomu" и полагает, что немецкий перевод „хотя бы во вред себе" должен более соответствовать подлиннику. Догадка эта, хотя она и не опирается на филологических основаниях, – вполне справедлива. Еврейское וְיִהְיֶה может одинаково переводиться и „злomu" (дополнение при וְיִהְיֶה для обозначения лица, которому даётся клятва), и „во „вред", „к несчастью" (обстоятельственное слово при וְיִהְיֶה). Аналогия такого употребления וְיִהְיֶה с предл. לְ дана в Иер.7:6: „не пойдёте за чужими богами на беду себе (וְיִהְיֶה לְכִם)"... При одинаковой возможности переводить так и иначе, выбор должен решаться степенью осмысленности перевода и соответствия его контексту. Что касается первого критерия, то г. Христианин воспользовался им совершенно правильно, указав на бессмысленность различать при клятве, кому она даётся, и, сообразно с этим, исполнять её или без церемонии нарушать. Согласие же с контекстом может быть устанавливаемо двояко: или исполнение безусловно всякой своей клятвы, без соображения с выгодами или невыгодами для себя такого исполнения, вообще указывается, как черта благочестивого человека, достойного обитать в жилище Господнем (контекст с ст. 2–3), или же такое исполнение есть специальное выражение „почтения к боящимся Господа" и собственного самоотверженного самоуничтожения; – праведник так низко ценит себя самого и свой собственный интерес, что никогда

ради него не нарушит своей клятвы; – он, далее, так „читит боящихся Господа“, что не пожелает никого из них оскорбить клятвопреступлением, хотя бы потребованная от него, во имя Божие, клятва и была во вред ему. Итак, переводим: „кто клянётся, хотя бы во вред себе, и не изменяет“.

Помимо грамматических и экзегетических оснований в пользу такого перевода, он может быть отчасти подкреплён и традицией древнееврейского понимания, сохранившейся в переводе бл. Иеронима: „*juratus in damnum suum, non tamen mutat*“. Правда, другая, тоже древнееврейская традиция, в

–372–

переводе 70, открывает пред нами совершенно иную перспективу, давая основание для корректуры еврейского масоретского текста: 70, переводя *τῷ πλήσιον*, очевидно, читали вместо לְהָרַע – לְהָרַעַ (от = רַע „товарищ“, „друг“, „ближний“); – и смысл при таком переводе получается вполне удовлетворительный (слав. „клёныйся искреннему своему и не отменяйся“); но мы полагаем, что при исследовании ветхозаветного текста, без принудительно веских оснований не следует отступать от масоретской традиции чтения.

Мы сказали, что теоретические соображения г. Христианина не во всех пунктах могут быть одобрены. Здесь мы прежде всего имели в виду его, по-видимому, принципиальное недопущение в Библии выражений, по букве своей оскорбляющих или даже только несколько шокирующих наше нравственное чувство, и проистекающую отсюда склонность заподозривать правильность перевода таких выражений. Подозрительность и осторожность – вещи, конечно, очень хорошие; и этические несообразности в тексте Библии всегда могут служить достаточным поводом к его филологической проверке; но при самой этой проверке следует руководиться только филологическими и научно-экзегетическими основаниями, а отнюдь не моральными побуждениями. Удовлетворение последних должно быть делом толкования; исказить же ради них само слово Божие, библейский текст, отнюдь не следует. Вот, например, у пророка Малахии сказано от имени Божия: „Исава Я возненавидел“ (Мал.1:3)... Сколько

малодушных попыток сделано было, чтобы не переводить здесь еврейское חַטָּא „ненавидеть“ и не усвоить Богу таких якобы не приличных Ему свойств! А между тем, по тщательном исследовании, оказывается, что говорить о „ненависти“ Иеговы к Исаву вполне возможно, нисколько не принижая понятия о Боге (см. в нашей книге о прор. Малахии, приложение I: „О ненависти Иеговы к Исаву и о Божественном предопределении“, стр. 575–579).

Затем, указание автора на особенное распространение в современном интеллигентном обществе „презрительности“ и опасение, как бы эта „эпидемия“ не нашла себе пищи в слове Божиим, кажутся нам совершенно напрасными. Никакой такой эпидемии не существует. В отношении презритель-

–373–

ности современная интеллигенция нисколько не лучше и не хуже, чем 50, 100, 200 и т. д. лет назад. А искать для своих противо-нравственных настроений оправдания в Библии современный интеллигент, конечно, не станет.

Наконец, в заключение не можем не напомнить вообще о том, как скользок путь нравственной подозрительности в отношении к Библии, и к каким поистине кощунственным и преступным деяниям он может повести. Например, при Константине Великом был вычеркнут из Евангелия трогательный и всех нас теперь назидующий рассказ о прощении Господом женщины, взятой в прелюбодеянии (Ин.8:2–11). Поводом было опасение, как бы евангельский рассказ не стал служить оправданием легкомысленному пренебрежению семейными обязанностями. Страшно подумать, как сократилась бы Библия, если бы моралисты всех веков могли беспрепятственно применять к ней свою подозрительную цензуру!

П. Тихомиров

1904 г. 15 сент.

Соколов Л.А. К вопросу о лучшем материальном обеспечении лиц, служащих в духовно-учебном ведомстве // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 374–385 (2-я пагин.)

–374–

Война.... России пришлось невольно вступить в войну с Японией. Влияние войн на течение государственной и общественной жизни хорошо известно. Теперь многие добрые государственные предприятия, уже намеченные и санкционированные правительством, неизбежно должны быть отложены на неопределённое, более благоприятное время. Среди таких государственных предприятий долго теперь не получит своего разрешения и поставленный было на очередь, вполне назревший вопрос о лучшем материальном обеспечении лиц, призванных нести учебную и воспитательную службу.

Но нужда не ждёт. Всякая нужда требует своевременного удовлетворения. В нашем духовно-учебном ведомстве, где лица управления и учащие материально обеспечены менее, чем во всех других учебных ведомствах, общая недостаточность содержания служащих уже сопровождается различными наглядными неблагоприятными педагогическими последствиями, которые известны и центральному духовно-учебному управлению. Это обстоятельство заставляет серьёзно подумать об облегчении трудного материального положения служащих в духовно-учебном ведомстве именно теперь, когда ждать от правительства скорого разрешения вопроса о лучшем материальном обеспечении лиц учебно-воспитательной службы не только не приходится, по такое ожидание было бы делом даже непатриотичным. Правительству, понятно, не время думать о частных государственных общественных интересах, когда решается ме-

–375–

ждународный вопрос о достоинстве, чести и прочном обеспечении политической и экономической силы России на

Дальнем Востоке. Но чего не может сделать правительство, то нередко может удовлетворительно разрешить само общество.

В экономическом отношении нуждаются не все педагоги. В педагогическом мире, при общей скромной жизни, приходится испытывать действительную нужду преимущественно семейным педагогам. Здесь сила материальной нужды и борьбы с ней прямо пропорциональна количественному семейному составу. В этом всякому, желающему понимать явления жизни в их действительности, легко убедиться простым арифметическим способом¹⁸⁵². Но при обычном течении жизни экономическое положение и семейных педагогов можно считать ещё удовлетворительным или, по крайней мере, терпимым. Настоящая, тяжёлая нужда застигает семейных педагогов тогда, когда им приходится отправлять своих детей для обучения на сторону и отрывать на содержание каждого сына и дочери четверть и треть от скромного годового своего бюджета. Тогда материальное положение педагогов в нашем духовно-учебном ведомстве доходит до полного экономического кризиса. Сделанные ранее, при холостом и малосемейном положении, скромные сбережения быстро иссякают, и воспитание старших детей тогда приходится родителям вести на разных чувствительных лишениях самих себя и младших детей. Дети, этот знак благословения Божия, за отсутствием помощи, становятся тяжёлым бременем, которое педагогам приходится нести до старости и смерти (у нас дети

—376—

обучаются до 21 и 25 лет). Нужно удивляться нравственной твёрдости лиц духовной учебно-воспитательной службы, — тому, как они, принижённые семейной нуждой, поддерживают свой начальственный и, вообще, педагогический авторитет и сохраняют свою честь незапятнанной. В других ведомствах семейным лицам выдаются пособия на предварительное воспитание детей, на обучение их, при переходах на службу из одной губернии в другую, на лечение больных членов семьи и во всех разных несчастных и радостных случаях жизни, выдаются денежные награды и т. п., а в духовном учебном ведомстве ничего подобного ещё не организовано. Правда, по

смете Св. Синода, на награды и пособия служащим в духовном ведомстве ассигнуется десять тысяч рублей, но нельзя считать организацией помощи такую скудную ассигновку, которая вносится в смету, так сказать, для системы и откуда просить помощи, в ограждение от излишних хлопот, воспрещается особыми циркулярами.

Таким образом, вопрос о лучшем материальном обеспечении лиц учебно-воспитательной службы естественно, по своему существу, делится на две части: на вопрос об общем возвышении окладов содержания педагогам и на вопрос о поддержании экономического благосостояния семейных из них. Когда и в какой бы силе и направлении ни разрешался вопрос об улучшении экономического положения лиц учебно-воспитательной службы, в разработку сего вопроса, как особая ветвь его, по нашему мнению, неизбежно должен войти вопрос об организации материальной помощи всем лицам учебно-воспитательной службы в воспитании ими своих детей. Этого требует действительная, для всех наглядная жизнь с её всегдашнею убедительностью и красноречием. Всякое возвышение окладов содержания педагогам, без организации помощи им в воспитании их детей, никогда не будет иметь вполне плодотворного экономического и государственно-общественного значения. Семья всегда быстро нарушит пропорциональные отношения всяких окладов содержания высших и низших лиц учебно-воспитательной службы, и одно возвышение окладов содержания мало изменит общий печальный характер нынешней жизни педагогов. Много-

–377–

семейный профессор всегда может быть беднее холостого или малосемейного преподавателя. Здесь должен быть устроен регулятор, – и таким регулятором правильного течения экономической и общественной жизни в педагогическом мире, по нашему мнению, может быть только хорошо организованный институт материальной помощи семейным педагогам в воспитании ими своих детей.

Вопрос об общем возвышении окладов содержания лицам учебно-воспитательной службы, понятно, может быть разрешён

только правительством, хотя и к общему улучшению материального положения лиц педагогической службы в духовном ведомстве есть некоторые свои специальные законные средства. Говоря это, мы имеем в виду соединение учебно-воспитательных должностей с священством при церквах соборных и с двумя и более притами, при церквах бесприходных и малоприходных. В С.-Петербурге все приходские священники состоят законоучителями в различных учебных заведениях и нередко имеют 20-ть и более в неделю уроков. В провинции же епархиальные начальства, охотно допуская соединение учительских должностей для священников, студентов семинарии, всеми возможными средствами устраняют таковое соединение должностей для учителей семинарий и училищ, академистов. По отношению к смотрителям духовных училищ для епархиальных начальств здесь не имеет значения даже прямое указание училищного устава (§ 46). Епархиальные начальства только принуждают смотрителей принимать священство для безмездного совершения Богослужения в домовых церквах училищ, ставя это условием самого определения на смотрительские должности. Если для приходских священников возможно одновременное прохождение должности наблюдателей церковно-приходских школ, то о соединении учебно-воспитательных должностей с пастырским служением при вышеуказанных церквах говорить дело излишнее.

Второй вопрос, вопрос об организации материальной помощи семейным педагогам в деле воспитания ими своих детей вполне удовлетворительно может быть разрешён во всякое время обществом: разрешению этого вопроса не может помешать и война с её неизбежными

—378—

последствиями. Признавая организацию помощи семейным педагогам в воспитании ими своих детей делом крайне необходимым не только в частном, сословном, экономическом отношении, но и с общей государственно-общественной точки зрения, перейдём к указанию источников для устройства этого благотворительного института в духовно-учебном ведомстве.

Во всех учебных заведениях, в том числе и в духовных семинариях и училищах, дети многосемейных родителей воспитываются на казённый и общественный счёт или пользуются пособием. Об этом говорить много не приходится: всем всё известно. Только за детьми педагогов духовно-учебного ведомства, по какому-то печальному и обидному недоразумению, не признаётся естественного права на казённое содержание, как будто бы служение в духовно-учебном ведомстве не имеют никакой связи с своим ведомством и более материально обеспечены, чем духовенство и другие привилегированные сословия. Не грешно было бы, если уже не уравнивать здесь в правах детей всех служащих в духовно-учебном ведомстве с детьми духовенства, то по крайней мере представить детям педагогов хотя бы по одной вакансии на каждом курсе в духовных семинариях. Такое отчисление казённых вакансий было бы хотя некоторой данью и свидетельством простого уважения ко всем лицам, служащим в духовно-учебном ведомстве, которые до 1902 года даже не признавались принадлежащими к духовному ведомству¹⁸⁵³.

Духовенство для содержания своих детей в духовных училищах, мужских и женских, и для оказания помощи детям многосемейных родителей во время обучения их во всех духовных учебных заведениях делает денежные взносы из собственных личных средств, устанавливает процентные сборы с доходов церквей, с продаваемого церковного вина, устраивает свечные заводы и т. п. и таким путём регулирует экономическую жизнь многосемейных священно-церковно-служителей. Почему педагоги не могут позаботиться о содержании своих детей во время их обучения?! Нам кажется, только вследствие своей раз-

—379—

розненности, отсутствия педагогических съездов, своего органа печати и отсюда всякой инициативы. Но на обеспечение своих учащихся детей у служащих духовно-учебного ведомства найдётся денежных средств не менее, чем у духовенства.

В настоящее время с жалованья лиц управления и учащихся духовного ведомства вычитается 2% на пенсии. Естественно заботиться о своём обеспечении в старости, но

также не менее естественно заботиться о постоянном своём обеспечении во время службы путём обеспечения своих детей во время их образования. Педагоги беднее не будут, если, кроме 2% вычета на пенсии, ещё такой же 2%-й вычет будет с них производиться на содержание их учащихся детей. Те добровольные процентные отчисления, какие ныне учебными корпорациями жертвуются на военные нужды и какие ранее отчислялись в пользу голодающих, достаточно свидетельствуют о полной готовности лиц духовно-учебного ведомства на самоограничения в важных обстоятельствах общественной жизни. По смете Св. Синода содержание лиц управления и учащихся исчисляется в сумме 3,3 миллионов рублей. Двухпроцентный вычет с сего капитала составит сумму около 65 тысяч рублей. Это достаточный основной капитал для организации помощи лицам учебно-воспитательной службы в воспитании ими своих детей. Сюда могут, понятно, присоединиться корпорации женских епархиальных училищ и новейших учительских школ, и тогда процентный капитал пропорционально увеличится.

Сумма, ассигнуемая по смете на содержание лиц управления и учащихся, расходуется не вся, а от неё ежегодно бывает значительный остаток, который образуется вследствие дешёвой, поурочной платы исправляющим должности выбывших преподавателей и вследствие безмездного в известных случаях исправления начальственных должностей. Такой остаточной суммы лица управления и учащие, как можно полагать по сметам Св. Синода, ежегодно вырабатывают до 40 тысяч. Если нельзя всю эту сумму или большую её часть отчислять на содержание детей педагогов, то вполне было бы справедливо взимать с остаточной сметной суммы на означенный предмет хотя бы 10%,

—380—

что составит около 4 тысяч. По своему характеру и справедливости этот сбор несколько совпадал бы со сбором духовенства с доходов церквей, каковые доходы притекают в храмы благодаря трудам священнослужения духовенства.

В духовных семинариях и училищах взимается с инословных учеников плата за обучение. В духовных семинариях $\frac{2}{3}$ из этой суммы положено обращать в состав духовно-учебного капитала на содержание штатных параллельных отделений, а остающуюся $\frac{1}{3}$ этой суммы положено отчислять на содержание сверхштатных параллельных отделений¹⁸⁵⁴. В духовных училищах деньги, собираемые за обучение инословных учеников, положено вносить в годовую смету училищ и расходовать оные прежде всего на благоустройство училищ; если же затем окажутся остатки, то таковые могут быть обращаемы в пользу учителей, для их поощрения¹⁸⁵⁵. Трудно представить, что бы духовенство когда-либо согласилось на открытие сверхштатных параллельных отделений из-за инословных учеников и собираемые за обучение инословных учеников деньги употребляло на благоустройство училищ. Действительное употребление сумм, взимаемых за право обучения с инословных учеников, на деле никогда не соответствовало правительственному назначению этих сумм. Духовенство попользовалось для своих целей (в том числе и на предмет пособия своим детям) деньгами за обучение инословных учеников, и в настоящее время, по всей справедливости можно сказать, духовенство этими деньгами уже не интересуется. Ещё до введения процентной нормы для приёма инословных учеников в духовные школы съезды духовенства делали такие постановления, чтобы дети инословных родителей принимались в духовные учебные заведения вне конкурса с детьми духовенства и только на остающиеся свободные вакансии. Теперь, при довольно удовлетворительном обеспечении духовенства, совершенно непонятно, почему начальства и преподаватели духовных семинарий и училищ, при своём ограниченном содержании,

—381—

должны добывать деньги духовенству на содержание их детей и на мнимое благоустройство училищ. В настоящее время было бы справедливо одну треть суммы, собираемой за право обучения с инословных учеников в духовных семинариях, и

всю таковую сумму, собираемую в духовных училищах, полностью обратить на содержание учащихся детей лиц духовно-учебного ведомства. Во всяком случае не может быть уже никаких препятствий к обращению на этот предмет половины суммы, взимаемой за обучение инословных детей в духовных училищах, ныне везде обращаемой в пользу учителей для их поощрения. Из этого отчисления, и при настоящем ограничении приёма инословных детей в училища, в общей сложности образуется солидная сумма, размер которой можно хорошо приблизительно определить по статистическим данным о количестве инословных учеников¹⁸⁵⁶.

При духовных семинариях и училищах в настоящее время существует до 80 обществ вспомоществования бедным ученикам. Кроме сего, есть общества вспомоществования при Духовных Академиях. Открытие благотворительных обществ учащимся желательно при всех духовных семинариях и мужских и женских училищах. Существующие благотворительные общества при духовно-учебных заведениях, исключая таковые общества при Духовных Академиях, имеют уже неприкосновенный капитал, как можно судить по статистическим данным, более 300 тысяч рублей и ежегодно расходуют на нужды учащихся не менее 50 тысяч¹⁸⁵⁷. Если сюда присоединить денежные средства обществ вспомоществования при Духовных Академиях, то вся сумма неприкосновенных и расходных капиталов благотворительных обществ при духовных учебных заведениях, нужно полагать, будет солидных размеров. Все благотворительные общества при духовных учебных заведениях основаны и поддерживаются заботами и трудами лиц, служащих в духовно-учебных заведениях. Членами этих обществ состоят также лица учебных корпораций (каждая корпорация большей частью при

—382—

обществе своего учебного заведения) и духовенство, которое из своей среды даёт подавляющее большинство членов. Все духовно-учебные благотворительные общества, как известно, щедрой рукой выдают вспомоществования даже ученикам, детям инословных родителей, и только педагоги не

пользуются ни копейкой на воспитание своих детей от обществ вспомоществования. Лица учебно-воспитательной службы, как это обыкновенно бывает с ними всегда и везде, должны нести обществам свой безмездный труд и членские взносы без надежды и мысли о помощи в случае тяжёлого своего материального положения при воспитании своих детей. Ненормальность настоящего положения духовно-учебных корпораций по отношению к обществам вспомоществования, кажется, очень наглядна. Поэтому трудно представить, чтобы духовно-учебные благотворительные общества отказались ассигновать какой-либо процент из своих ежегодных доходов на содержание детей служащих в духовно-учебном ведомстве. Здесь отказ в помощи равнялся бы полному забвению и неблагодарности бывших учеников к своим воспитателям и наставникам, учреждений – к своим основателям, каковые недостатки чужды нашему духовенству и всему русскому обществу. Если бы благотворительные общества из своих доходов ежегодно отчисляли в пользу института помощи лицам учебно-воспитательной службы в воспитании ими своих детей хотя бы 10%, то из этой ассигновки, думается, получилась бы порядочная сумма. При невозможности приведения в исполнение сего предприятия, ничто не может препятствовать лицам духовно-учебной службы выйти из членов учебных благотворительных обществ и свои благотворительные взносы непосредственно обратить на предмет помощи своим обучающимся детям. От такого оборота дела учебные корпорации нисколько не останутся в убытках.

При назначении на духовно-училищную службу всем лицам управления и преподавателям выдаётся третное, не в зачёт, жалованье. Большинство вновь поступающих на службу кандидатов богословия даже не подозревает, что из третного жалованья производится десятипроцентный вычет в пользу инвалидов. Следовательно, если такой же

–383–

десятипроцентный вычет с третного жалованья вновь поступающим на духовно-учебную службу будет производиться ещё в пользу учащихся детей служащих в духовно-учебном

ведомстве, то этот вычет для вновь определяемых на службу не составит заметного лишения. При возвышении окладов содержания производится в доход казны вычет трёхмесячной разницы в содержании. При таком вычете также не составит особенного лишения для служащих в духовно-учебном ведомстве, если половина или четверть месячной разницы с возвышенных окладов будет обращаться на содержание детей лиц духовной учебно-воспитательной службы. Наконец, не может быть никаких препятствий к обложению десятипроцентным вычетом содержания, получаемого лицами учебно-воспитательной службы за исправление начальственных и преподавательских должностей. Общий сбор по этим статьям дохода даст порядочную денежную сумму.

Духовенство устраивает свечные заводы и на доходы от заводов устраивает ученические общежития, субсидирует эмиритальные кассы и проч. Нечто подобное можно устроить и в пользу учащихся детей лиц, состоящих на духовно-училищной службе.

Давно ходят слухи, что при Св. Синоде учреждается специальное страхование церквей, зданий духовно-учебных заведений и всех других зданий духовного ведомства. По сему делу уже отбирались статистические сведения от духовных учебных заведений. Нельзя не пожелать скорейшего устройства указанного полезного общественного учреждения. Ныне в городах везде начинают устраиваться свои страховые общества, и страхование многих зданий духовного ведомства может перейти в эти общества, чего нельзя будет сильно не пожелать. Специальное страховое общество духовного ведомства, если ему суждено явиться на свет, понятно, в силах будет отчислять некоторую сумму от своих прибылей на проектируемое дело помощи семейным педагогам.

Такого же характера и хорошим источником денежных средств для помощи в воспитании детей лицам духовно-учебной службы может служить надлежащая организация продажи всех, употребляемых в духовных учебных

—384—

заведениях, учебников и учебных пособий. Несомненно, эта торговая операция, при надлежащей её постановке, даёт в год не одну тысячу чистого дохода.

Все указанные денежные источники для организации помощи лицам учебно-воспитательной службы в воспитании ими своих детей лежат вне государственной казны. Но, вот, с честью окончится нынешняя война. Оживится православная Россия, озарится новым светом вся её экономическая жизнь. Тогда и казна, можно надеяться, не откажется прийти в добром деле на посильную помощь. Хорошо было бы, например, если бы (казна производимые ныне вычеты в доход её с лиц учебно-воспитательной службы (при вступлении в должность и при возвышении окладов содержания) и часть остатков по содержанию церковно-приходских школ, когда позволят обстоятельства, обратила на содержание учащихся детей духовно-учебной службы, как бескорыстных и безмездных тружеников на обширном поле народного образования¹⁸⁵⁸.

Для всякого доброго дела всегда найдутся средства. Была бы хорошо сознанная нужда, для покрытия её могут открыться такие источники доходов, какие теперь нельзя и подозревать. А нужда на лицо. По нашему искреннему убеждению, независимо от общего возвышения окладов содержания, необходимо прийти семейным лицам педагогической службы на помощь в воспитании ими своих детей, если мы желаем действительно облегчить невесёлую и нередко

—385—

очень тяжёлую семейную экономическую жизнь этих тружеников и твёрдо устранить то их бедное материальное положение, которое способно ронять столь важный для общественной жизни педагогический авторитет.

Духовная школа с её учебными и учёными корпорациями есть древнейшее в России учреждение, которое сослужило отечеству огромную просветительную службу и своим историческим подвигом давно заслужила право на общественное внимание. Из простого уважения к исторической миссии духовной школы, думается, никто не будет оспаривать права корпораций духовных учебных заведений на обеспечение

их учащихся детей из собственных сословных источников. Кто же должен принять на себя дело организации материальной помощи лицам учебно-воспитательной службы в воспитании ими своих детей? Это дело, по нашему мнению, должен принять на себя Учебный Комитет при Св. Синоде, как высший орган духовно-учебного управления, в круг деятельности которого должна входить и забота о лучшем материальном положении всех служащих в духовно-учебном ведомстве, как одном из главных оснований правильного течения жизни в духовно-учебных заведениях. Учебный Комитет имеет все средства для организации помощи семейным лицам учебно-воспитательной службы по начертанному нами плану, и это дело составило бы одну из самых светлых страниц в истории достойной деятельности Учебного Комитета.

Предлагаемый план обеспечения многосемейных преподавателей духовно-учебных заведений быть может вызовет вполне основательные возражения со стороны лиц более сведущих. Быть может будут указаны совсем другие источники для образования фонда, о котором мы говорили. Эти возражения и поправки автор встретил бы с благодарностью. Его целью было не решить, а поставить вопрос.

Л. Соколов

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1880] // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 10. С. 241–288 (3-я пагин.).
(Продолжение.)

–241–

1880 г.

академии и известный писатель. Он, между прочим, рассказывал мне: 1) о пресловутом проповеднике полковнике Пашкове и о его высылке, по Высочайшему повелению, за границу, что произвело сильное волнение между его последователями; 2) об увольнении ректора Казанской семинарии, протоиерея Бережковского и о выборе нового ректора, сопровождавшемся интригами со стороны преподавателя, архимандрита Сергия; 3) о домогательстве Казанского викария, епископа Павла, получить должность ректора в Казанской академии; 4) об укоризненном и угрожающем письме бывшего Обер-Прокурора Св. Синода, графа Толстого, к преосв. архиепископу казанскому Антонию¹⁸⁵⁹ по поводу протеста со стороны последнего против церковных и духовно-учебных реформ и 5) об исходатайствовании награды архиепископу Антонию (Св. Александра Невского) К.П. Победоносцевым через Государя Наследника...

1-го августа служил в Кафедральном соборе и совершал крестный ход на реку.

4-го ч. получил письмо из Уфы от преосвящ. Никанора. От 25-го июля он писал:

„Милостивое послание, Вашего Высокопреосвященства и книгу Воспоминаний имел честь получить. Приношу мою сердечную благодарность. Книгу прочту, портрет в Бозе почившего Святителя Леонида вставил в рамку. Я имел случай прочитать его письма, писанные из Ярославля. Если б я не знал

о его кончине, то сказал бы, что такому труженику-подвижнику, в условиях епархиального архиерея, нельзя жить.

В Уфимской епархии есть три общечтимых святыни: 1) самая древняя икона Святителя Николая, Березовская, обносимая по значительной части трёх губерний: Уфимской, Пермской и Вятской; 2) икона Пресв. Богородицы, Табынская, обносимая по значительной части трёх же губерний: Уфимской, Самарской и Оренбургской, и 3) Казанская, хранящаяся в Кафедральном соборе, почитаемая явленной, обносится по четырём уездам Уфимской губернии (а всех уездов в губернии пять).

Обителей же у нас мужских одна, но и та неспособна

—242—

1880 г.

существовать по скудости и братии и средств. А женских три, основанных на памяти живых людей, так что основательницы всех трёх обителей живы. Одну из них я застал ещё общиной, но добился признания её монастырём. Все три женских обители процветают умом настоятельниц и трудом сестёр.

Смиренно кланяюсь, глубоко искренно прошу Ваших Святительских молитв и отеческого благословения.

С сердечным почтением, доброжелательством и преданностью имею честь быть“.

В тот же день вечером посетил меня Товарищ Государственного Контролёра, Тайный Сов. Третий Ив. Филиппов, который незадолго пред тем писал мне из Ржева — места своего рождения. Не видавшись с ним с 1867 года, я очень был рад его посещению. Много и долго беседовали мы с ним о разных предметах и лицах. Прежде всего на этот раз занимала нас смена Обер-Прокурора Св. Синода тем более, что Т. И-ч и сам некогда служил в Синоде. Графа Толстого он порицал и за личный мелочный характер, и особенно за его реформы по духовному ведомству; между тем как преемника его превозносил похвалами во всех отношениях. По этому поводу речь коснулась вообще об учреждении Синода и о нравственном характере Петра I-го¹⁸⁶⁰. — Затем перешли к

назначению на Московскую митрополию преосвящ. Макария, в котором Т. И-ч постарался разрушить предубеждение против его викария, епископа Можайского Алексия (Лаврова), на которого он естественно мог питать неудовольствие по поводу проекта духовно-судебной реформы. Вспомнили о бывшем Обер-Прокуроре Св. Синода, графе А.П. Толстом, при котором Т. И-ч служил в должности чиновника особых поручений. О преемнике графа Д.А.

–243–

1880 г.

Толстого по званию Мин. народи, просв. Сабурове Т. И-ч сообщил, что он это назначение получил по причине близкого знакомства его жены с известной княжной Д...ю ... Т. И-ч с любовью и сердечной признательностью вспоминал о бывшем некогда Попечителе Московского учебного округа, Графе Серг. Гр. Строганове¹⁸⁶¹, который, при посещении Тверской гимназии, где Т. И-ч учился, обратил на него особенное внимание, и который вообще лучших учеников замечал, записывая для памяти их фамилии, и потом следил за их судьбой. Об известном Ржевском протоиерее Матфее Константиновском¹⁸⁶² отзывался, как о гениальном проповеднике и необыкновенном аскете.

5-го ч. получил я письмо из г. Павловска (С.-Петербургской губ.) от адъютанта В. Кн. Константина Николаевича, полковника Павла Егоровича Кеппена, сопровождавшего в минувшем июле месяце В. Княгиню Александру Иосифовну и Её августейших детей в Тверь. От 2 ч. он писал мне:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь!

По поручению Государыни Великой Княгини Александры Иосифовны имею честь препроводить Вам фотографии Её Высочества и Её Величества Королевы Ольги Константиновны с собственноручными подписями.

Другой экземпляр таких же фотографий Её Высочеству угодно было назначить Матери Игуменьи, настоятельнице женского монастыря, который посетили августейшие гости

Твери; усердно прошу Ваше Высокопреосвященство препроводить эти фотографии по принадлежности.

Возлагая на меня приятную обязанность доставить Вам фотографии, Государыня Великая Княгиня вместе с тем поручить мне изволила передать Вам, что сохранит тёплое воспоминание о посещении вместе с Вами Тверской святыни и просит Вас вспоминать Её Высочество в молитвах Господу.

Проя Вашего Архипастырского благословения и молитв, с глубоким почтением преданный»...

—244—

1880 г.

Получив столь дорогой дар, я поспешил выразить Её Высочеству чувства глубокой благодарности, и вот что я писал Великой Княгине от 7-го числа:

„Ваше Императорское Высочество!

Сего августа 5 дня имел я счастье получить, при письме г. Кеппена, фотографические изображения Особ Вашего Императорского Высочества и Её Величества Королевы Ольги Константиновны.

На столь драгоценный и неожиданный для меня дар да будет мне позволено взирать как на знак высокого ко мне благоволения Вашего Императорского Высочества и Её Величества.

На благоволительное ко мне внимание Царственных особ я, как служитель алтаря, ничем более ответить не могу, как возношением усердной о них молитвы к Царю Царей, хотя это всегда составляло священный мой долг. Но я не погрешу, против истины, если скажу, что с того приснопамятного дня, когда я был свидетелем благоговейной молитвы Вашего Императорского Высочества пред нетленными мощами св. Благоверного Великого Князя Михаила Тверского, почивающими в моём кафедральном храме, моя пастырская молитва пред престолом сего храма о Вас, Благоверная Государыня, и о Вашем августейшем семействе, стала ещё живее, ещё пламеннее.

Вашего Императорского Высочества смиренный и усерднейший богомолец“.

Вместе с тем писал я и г. Кеппену:

„Ваше Высокоблагородие,
Милостивый Государь, Павел Егорович!

Препровождённые Вами при письме от 2-го сего августа фотографии Её Высочества Государыни В. Кн. Александры Иосифовны и Её Величества Королевы Ольги Константиновны (ту и другую в двух экземплярах) имел я утешение получить 5 числа.

Экземпляр фотографий, назначенный для Настоятельницы Тверского женского монастыря, игуменьи Палладии, мной доставлен ей немедленно.

Прилагаемое при сём письмо покорнейше прошу (если признаете удобным и возможным) вручить Её Высочеству.

—245—

1880 г.

Примите затем мою искреннюю благодарность за труд доставления мне столь дорогого дара“.

Экземпляр портретов, назначенный для игуменьи Христорождественского монастыря, я послал при письме от 6-го числа, следующего содержания:

„Досточтимая о Господе,
Мать Игуменья!

Состоящий при Её Императорском Высочестве, Государыне Великой Княгине Александре Иосифовне, полковник Кеппен препроводил ко мне при письме от 2-го сего августа два экземпляра фотографических портретов Её Высочества и Её Величества Королевы Эллинов Ольги Константиновны. Из них один экземпляр того и другого портрета, по изволению Её Высочества, назначен для Вас. Препровождая к Вам при сём назначенные для Вас портреты, поздравляю Вас с таким драгоценным даром.

С пастырской к Вам о Христе любовью пребываю“...

На другой день игуменья отвечала мне на это в следующих выражениях:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Приношу мою наиусерднейшую благодарность за присланный дорогой дар Высочайших Особ и за собственноручное уведомление Ваше о сём.

Ценю вполне, и молю Господа продлить дни жизни Вашей для нас чтущих и глубоко преданных Вам, дорогой Владыко“!

9-го ч. получено письмо от А.Ф. Ковалевского, который от 4 числа писал мне:

„За священные дары Ваши – иконы от св. мощей препод. Макария и Нила приношу благодарение. В Вашей епархии, кажется, все монастыри штатные. Штатные монастыри – это несчастье монашества, ибо сам быт их идёт в разрез с главными обетами инока, который вместо нестяжания получает там из кружки деньги на руки, делается уже не монахом, а наёмником. Общежитие – вот св. образ жития иноческого, и было бы благим воистину делом, если бы наша верховная церковная власть – Св. Синод, наконец, решил все

–246–

1880 г.

монастыри сделать общежительными, о чём давно уже вопиет глас народный.

Очень и очень благодарю Вас за книжицу о благоверной Анне Кашинской; она очень меня заинтересовала, ибо впервые случается мне читать об этом необычайном факте церковном, что канонизованная святая лишена опять канонизации, и так доселе осталась под опалой. Будет ли она снята когда-нибудь? Вот вопрос, который невольно рождается после чтения этой книжки. В наш неверный век, кажется, трудно этого ждать, впрочем, аще воля Божия на то будет, Богу всё возможно. Но я с полной верой буду теперь призывать в своих молитвах преп. княгиню Анну, жизнь которой по многим её скорбям действительно трогательна, и очень признателен Вам, что через Вас узнал о сей святой, сильной своим предстательством пред Богом, о которой доселе не знал, и теперь в этом себя зазреваю.

Испрашивая себе благословение Ваше Святительское с совершенным моим к Вам уважением имею честь пребыть“.

В тот же день получено письмо от Преосвящ. Павла¹⁸⁶³, который от 5-го ч. писал:

„4-го сего августа скончался священник Весъегонского собора Николай Виноградов.

Уступая настоятельным просьбам своих родственников, обращаюсь к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшей просьбой определить на место усопшего о. Николая, – если только это возможно без нарушения справедливости и права достойнейших кандидатов, – моего двоюродного брата священника села Никольского (Весъегонского или Вышневолоцкого уезда, верно не знаю), Иону Москвина. Уже 25 лет он состоит на службе, и, обременённый большим семейством, живёт на скудном приходе. Прошу покорнейше упокоить его старость предоставлением ему места более достаточного.

Покорнейше прося святительских молитв Ваших, с глубочайшим почтением и совершенной преданностью имею честь быть“.

–247–

1880 г.

Священник Москвин переведён мной 22-го августа к Весъегонскому собору, не столько однако ж по ходатайству преосвященного, сколько по своим личным достоинствам.

Того же 9-го числа писал я в Харьков Кафедральному ключарю, протоиерею С.А. Илларионову:

„С 9-го июля я обозревал епархию и возвратился в Тверь к 24 ч. крайне утомлённым от жаров и от трудов. Во время своих поездок по епархии я почти каждый день вспоминал о почтенном и достолюбезном о. протоиерее С.А. Илларионове, особенно во время богослужений. Здесь я ни в ком ещё не обрёл такого радетеля о моем спокойствии во время путешествий по епархии, какого в Харькове всегда имел в Вас. Да воздаст Вам за это Господь сторицей!

Сравнивая Тверскую епархию с Харьковской, могу сказать, что храмы здесь как городские, так в особенности сельские, благолепнее Харьковских; но духовенство здешнее, в нравственном отношении, ниже тамошнего; в особенности

развито здесь между сельским духовенством пьянство. Редкая проходит неделя, чтоб я не получал жалоб и доносов на нетрезвость не только причетников, но и священников. К счастью, здесь много монастырей; есть куда посылать пьяниц для исправления. Но и обители святых, к сожалению, не все отличаются благоповедением своих обитателей. Недавно, у меня даже на глазах, в Отроче монастыре произошёл очень неблагоприятный казус в присутствии Царственных Особ – В. Кн. Александры Иосифовны, Королевы Греческой Ольги Константиновны и Константина Константиновича. Во время посещения Их Высочествами помянутого монастыря, один пьяный до сумасбродства иеромонах, ворвавшись в церковь, вступил с ними в объяснение; можете себе представить положение Высоких посетителей!.. Дело кончилось тем, что пьяного монаха немедленно удалил я в дальний монастырь, а настоятелю, который на этот раз, на беду, отлучился из монастыря, сделано, разумеется, приличное внушение. Я полагал, что Высокие Особы сильно огорчатся этим происшествием; но они возрели на дерзкую выходку безумного монаха снисходительно, и как бы в доказательство забвения об этом неприятном случае, по возвращении в

–248–

1880 г.

СПб., Великая Княгиня и Королева прислали мне свои фотографич. портреты с собственноручными подписями.

Призывая на Вас и на присных Вам Божие благословение, с искренним к Вам благорасположением и братской о Христе любовью пребываю“.

Но прежде, чем получено было о. Илларионовым это письмо, он сам писал мне от 10-го числа:

„В последних числах июня возвратился я из Крыма. Прекрасный крымский воздух и приветливость добрых людей дали возможность вздохнуть мне свободнее и несколько поправить расстроенное здоровье. Преосвящ. Гурий¹⁸⁶⁴ принял меня ласково и дал совет и благословение пожить сначала в Успенском Бахчисарайском ските, где цветущие сады и горный воздух имели благоприятное влияние на моё здоровье, а затем,

когда согреется море до известных градусов, переехать в Балаклавский Георгиевский монастырь. Милостивым вниманием Владыки я воспользовался и имел прекрасные удобства во всё время. Преосвященнейший вспоминал и о том, когда он, возвращаясь из СПб., был в Харькове и пользовался Вашим радушным приёмом. В Успенском ските сначала меня особенно поразила внешность: на страшной высоте, как гнезда ласточек, прикреплены к скале братские келии, а когда вошёл в церковь, иссечённую в скале 3,000 лет назад, первое всего пришёл к такой мысли: вот истинное место для молитвы, для созерцания Бога, тут действительно поклонись Ему со страхом и трепетом. В ските есть чудотворная икона Б. Матери; явилась она на скале в том месте, где иссечена церковь. Успенский скит был религиозным центром Крымских греков и местопребыванием их митрополитов, до переселения их к Азовскому морю.

Георгиевский монастырь висит на карнизе скалы: от него чтобы опуститься к морю, надо пройти по скале 1300 ступеней, почему купанье там оказалось мне не под силу и я, проживши дней 20, купался раз пять, а затем переехал в Балаклаву – вёрст 12 от Георгиевского, где купался в Бухте до выезда из Крыма. В Георгиевском

–249–

1880 г.

монастыре настоятелем Архим. Антоний; он был с преосвящ. Гурием в Китае, – человек очень разумный, много имеет сведений и хорошую библиотеку.

Здоровье моё значительно улучшилось.

Не смею скрыть от Вас, милостивейший Архипастырь и Отец, причины, от которой страдает моё здоровье. Вам известно, что все указания и замечания я принимал не только без ропота, но с любовью, и радовался, когда разъясняли недоразумения и исправляли ошибки. С 1843 г., начиная от Высокопреосвящ. Иннокентия, я имел счастье пользоваться вниманием всех Архипастырей Харьковских, имел немало поручений, при исполнении которых составляли мой девиз: честное отношение к делу и преданность Архипастырям. Если

не хватало иногда сил и разума исполнить что-либо в точности, и приходилось выслушать наставления и замечания, это не только не огорчало, а доставляло утешение душе, так как я убеждён был, что всё происходило из желания добра и стремления установить известный порядок. Теперь испытывается совершенно иное“...

13-го ч. получил письмо из Торжка от преосвященного Иакова Еп. Муромского, который был там у сына, Судебного следователя:

„С 9 августа я живу в Торжке, ежедневно молясь о Вас вместе с Вашей паствой, а 14 числа думаю выехать в самый полдень и в пятом часу дня лично поклониться Вашему Высокопреосвященству и воспользоваться Вашим любезным приглашением на перепутье.

Будьте милостивы, прикажите выслать экипаж к железной дороге в 4-е часа“.

14-го числа в 4 часа пополудни отправлен был мной на станцию железной дороги экипаж для встречи гостя, преосвящ. Муромского Иакова. Этому почтенному гостю я тем более был рад, что с ним мы давно не видались. В последний раз я видел его в 1867 г., когда я приезжал в Москву из Витебска на юбилей покойного митрополита Филарета и когда преосвящ. Иаков был ещё настоятелем Московского Данилова монастыря. После столь продолжительной разлуки, естественно, немало нашлось у нас предметов для взаимного собеседования. Много бесе-

–250–

1880 г.

довали мы с ним и о незабвенной Москве, и о родном для меня Владимире, и о ещё более родственном для меня Муроме. От него, между прочим, узнал я и о первоначальном виновнике моего перемещения из Харькова в Тверь. Виновник этот – преосвященный Владимирский Феоност, присутствовавший тогда в Св. Синоде. Он указал на меня, конечно, с добрым намерением, преосвящ. митрополиту Исидору, когда этот, в частной с ним беседе, рассуждал о кандидатах на открывшуюся с кончиной архиепископа Евсевия Тверскую кафедру. Но окончательно судьба моя была решена в

общем собрании Синода голосом архиепископа Литовского¹⁸⁶⁵, в смысле для меня неблагоприятном, – о чём было уже говорено выше.

15-го ч. – день Успения Пресв. Богородицы. Выслушавши с вечера всенощную в своей крестовой церкви, я расположился служить в этот день литургию в Успенском Отроче монастыре, по случаю храмового праздника. Пригласил к участию в служении и своего гостя, который охотно на это согласился. За литургией я братски предложил преосвященному рукоположить ставленника в сан диакона. После литургии, по обычаю, предложена была в настоятельских покоях праздничная трапеза, к которой, кроме старшего духовенства, приглашены были и некоторые городские власти.

20-го ч. произошла в доме протоиерея Тверской Троицкой, за Тьмакой, церкви Александра Ив. Пешехонова весьма трогательная сцена. В этот день назначен был брак дочери о. протоиерея Ольги с учителем Тургиновского сельского училища Модестовым. Между тем родители невесты – отец и мать – оба лежали на болезненном одре. В 7 часов утра этого дня, досточтимый протоиерей, в полном сознании, но уже ослабевшей рукой, благословил дочь свою на брак, при отправлении её в храм Божий; через час после того ещё раз благословил её уже вместе с молодым её супругом, возблагодарил от всего сердца Господа за великую к нему милость, принял приветствие от родных и знакомых, и в 6 часов пополудни в тот же день мирно отошёл к Господу. Его

–251–

1880 г.

супруга Ольга Васильевна, лет уже пять страдавшая неизлечимой болезнью, также близилась к смерти. В день свадьбы дочери и она своей, почти коченеющей, рукой благословила дочь свою на брак при отправлении её в храм Божий, и потом, по возвращении из храма, взглянув на новобрачных, не могла вынести чувства, охватившего её материнское сердце, и впала в продолжительный обморок, а на другой день, 21-го числа, в 8 часов вечера, она, вслед за своим супругом, также мирно, как и он, переселилась в страну

вечности. – 22-го ч. совершён был над обоими ими вместе обряд погребения; оба тела вместе вынесены были из храма и отнесены на Предтеченское кладбище, и оба рядом поставлены в одной могиле. Многочисленная толпа прихожан и постороннего народа с умилением провожала усопших¹⁸⁶⁶.

Кончина о. протоиерея Пешехонова последовала на 68 году его жизни (он родился 29 авг. 1812 г.). На его место, к Троицкой церкви, я определил и рукоположил во священника его молодого зятя, учителя В. Модестова¹⁸⁶⁷.

22-го ч. конфиденциально писал я Обер-Прокурору Св. Синода, К. П. Победоносцеву, в ответ на его письмо от 15-го июля:

„Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь!

В письме своём от 15-го минувшего июля Вы изволите, между прочим, изъявлять желание, чтобы в Тверской семинарии водворён был порядок домашними средствами и, при посредстве епархиальной власти, водворился мир в Семинарском Правлении.

Ничего не может быть желательнее сего и для меня, как начальника епархии; но я с прискорбием должен признаться Вашему Превосходительству, что, при настоящих обстоятельствах и при настоящем личном составе Семинарского Правления, трудно ожидать водворения в Семинарии добрых порядков и правильного течения дел.

–252–

1880 г.

Главной причиной беспорядков по Семинарии, во всех отношениях, должно почитать, с одной стороны, болезненное состояние Ректора и его раздражительный характер, а с другой – не совсем мирные отношения к нему Инспектора. Посему пока не будут устранены эти причины, водворения порядков ожидать нельзя.

На скорое выздоровление Ректора рассчитывать, по-видимому, трудно. Для восстановления расстроенного здоровья, ему следовало бы, по крайней мере, на время, если не навсегда, оставить службу при семинарии. С 11 февраля по

1-е апреля он и устранился было, по моему настоятельному убеждению, от исполнения своих многосложных и нелёгких обязанностей; но, не укрепившись достаточно в силах, он поспешил снова вступить в должность. Ревизовавший в марте и апреле Тверскую семинарию г. Зинченко был свидетелем болезненного состояния о. Ректора и спрашивал моего согласия на представление Высшему Начальству об устранении его от Семинарской службы. Я, с своей стороны, изъявил на это согласие, в интересах учебного заведения и ради прекращения беспорядков в оном. В этих же видах я, по получении письма Вашего Превосходительства от 15 июля, решился предложить о. Ректору, не согласится ли он сам подать прошение об увольнении его от семинарской службы, в надежде получить настоятельское место при какой-либо соборной или приходской церкви; но он до сих пор не дал мне на это предложение решительного ответа, хотя, по-видимому, и не прочь оставить духовно-училищную службу.

Сообщая о всём этом на благоусмотрение Вашего Превосходительства, с глубоким почтением и совершенной преданностью имею честь быть“...

Отправивши это письмо в Петербург, я сам отправился в путь, вёрст за 70 от Твери, в село Стоянец, Корчевского уезда, для освящения храма.

23 числа в 1-м часу пополудни прибыл я в село Стоянец, где и остановился в доме церковного старосты Еф. Варфоломеева Беякова. Беяков очень зажиточный торговец и весьма усерден к церкви.

В 5½ часов начался благовест ко всенощной. Большой

—253—

1880 г.

колокол в 500 пудов пожертвован церковным старостой Беяковым. За всенощной я выходил на литию и величание.

24-го ч., воскресенье. В 8½ часов начался перезвон к водоосвящению. Затем последовало освящение храма во имя Воскресения Христова, и вслед затем началась литургия. Стечение богомольцев было весьма значительно.

Новоосвящённый храм не довольно правильной архитектуры, но украшен благолепно. Местная храмовая икона Обновления храма Воскресения Христова довольно древняя и оригинальная по содержанию: на ней представлен архиерей с диском на голове, окружённый клиром и народом.

После обедни, окончившейся в 12 часов, предложен был в Волостном Правлении, на счёт церковного старосты, очень приличный стол, к которому приглашены были соседние помещики и некоторые уездные власти.

Часа в три пополудни оставил я Стоянец и на другой день (25-го) в 4-м часу пополудни возвратился в Тверь, где нашёл у себя гостя А.Е. Викторова, который, в продолжении лета, в третий уже раз посещал меня. На этот раз он возвращался из Петербурга в Москву и остановился у меня на перепутье.

В этот же день получено было из Петербурга от протоиерея А.Н. Соколова письмо, в котором он от 22-го числа пишет:

„Пишу к Вам, не зная Ваших желаний и не слыша от Вас ничего. Узнал я, что Св. Синод не отказывает Епископам в настоятельстве того или другого монастыря, ежели на то у епископа есть уважительные причины, и получении следующих доходов на поддержание архиерейского дома и др. расходы. Указали только, что к Вашему Архиерейскому дому уже приписан какой-то монастырь, но и это не помеха. Что касается нужд на ремонтные исправления (у Вас певческого флигеля), то представление должно быть сделано своевременно, не позже октября, с достаточными соображениями и сметой. Может быть всё это известно Вам хорошо, но я счёл нелишним написать Вам.

С Иваном Васильевичем¹⁸⁶⁸ виделся. Жил он в

—254—

1880 г.

Царском Селе, а теперь переехал в Петербург. Буду видаться с ним чаще. Передал ему от Вас почтение. Он благодарит и кланяется Вам. Ездил на родину, и во Владимире устроил некоторые семейные дела. Иван Вас. пользуется в здешнем духовенстве особенной любовью, за свою общительность и готовность быть полезным каждому. К

землякам относится всегда с любовью, вниманием и добрым расположением.

В духовном ведомстве теперь затишье. О новостях пока не слышно. О некоторых переменах, конечно, знаете. С о. Наместником Симеоном¹⁸⁶⁹ вижусь нередко. Слышал от него о разговорах с пр. Митрополитом¹⁸⁷⁰ относительно Вашего перемещения. Настоящую причину Вы знаете. Ежели будут какие-либо дела по Хозяйственному Управлению, уведомьте меня. Вице-Директор Управления наш земляк Пётр Ив. Остроумов¹⁸⁷¹ близок ко мне.

Во время поездки на родину пробыл несколько часов в Шуе. Из поездки вынес только одно неприятное – это последствия сокращения причтов, новый раздел доходов, и приписные церкви. Во Владимирской епархии до 500 заштатных причетников. Преосв. Феогност не знает, что и делать. Что-то у Вас? Худшего нельзя было и придумать. Задумали улучшить положение духовенства без средств; Обер-Прокурора озабочивает это.

Весьма сожалею, что не имел удовольствия видеть Вас. Поездка моя состоялась неожиданно. Может быть увижусь с Вами в Петербурге.

Прошу Вашего Архипастырского благословения и молитв“.

26-го ч. получил я письмо из Владимира от Преосвящ. Иакова. От 23-го ч. он писал мне:

„Примите мою глубокую благодарность за любезное гостеприимство, братское общение в церковных молитвах. За всё время пребывания моего у Вас я видел в Вас олицетворение архиерея, каким подобает ему быть в сношениях с подобными себе и с подчинённым духовенством. Блажен еси Ты и иже с Тобою!

—255—

1880 г.

Будь между нами взаимное общение возможно чаще, мы были бы гораздо ближе к идеалу того архиерея, какой ищется в обществе. Покойный Митр. Филарет, быть может, в виду сего часто говорил со скорбью о недостатке общения между

архиереями. Тогда меж нами не было бы инвалидов, или гораздо реже встречались бы таковые. Спаси Вас, Господи!

Поезд, в котором ехал я из Твери 17 авг., опоздал прибытием в Москву, задерживаясь под Москвой прицепкой вагонов для дачников; я прибыл к преосв. Амвросию чуть не в 12 часов.

Закуска и беседа у нас продлилась за час ночи. На утро я сделал несколько визитов попусту. Кого хотелось видеть, не застал или не был принят, как у Мих. Сим. Боголюбского¹⁸⁷². Жена у него в оспе, сам немоществует на новоселье у Зачатия в углу.

По приезде во Владимир 20 или 21 являлся я ко Владыке¹⁸⁷³, потом ко мне явился из Витебска иером. Амвросий, некогда Лаврский благочинный, после настоятель одного из Полоцких монастырей, вызванный Вами на службу, теперь ищущий места в нашей епархии. Оказывается товарищем по семинарии, в то время весьма скромный. Владыка готов его принять, но желал бы знать, как он держал себя в Полоцкой еп. и почему он не удержался на месте. В Лавре его, говорят, не любили, был тяжёл. В ожидании от вас точных сведений о нём, он отпущен в Полоцк. Мне понравился. Говорит хорошо и смотрит серьёзно. Прошу уведомить.

В Москве открылась, как пишет ко мне от 21 авг. Ив. Ник. Рождественский, злокачественная эпидемия на оо. архимандритов. Пимена Угрешского сегодня, 21-го ч., хоронят, Сретенский (Виктор) просится в Донской на горький покой, на место его назначен Серпуховский Мелетий (из Вильно); Чудовский наместник взял продолжительный отпуск, никому неизвестно куда; симптом этой эпи-

—256—

1880 г.

демии замечается и на др. некоторых однородных личностях, но исход его ещё неизвестен. При всём том и кандидатов на архиерейство у нас остаётся немало; но о вакансиях нет ни слуху, ни духу. Дозде о. Иоанн.

Вчера некто И.С. Стромилов шепнул владыке, что А. Николаевич женился 16 авг... Сплетня не замечает, как сама

себя обличает. 16-е было в субботу... Вот и слушайте, что говорят в обществе.

Завтра еду в Борковскую пустынь посмотреть на тамошнего настоятеля и его общину. Пьянствует сам и его К°. и пр. Мировой Судья лично говорил мне о беспорядках в братстве. Не раз разбирал ссоры между послушниками по жалобам со стороны.

Да, Пр. Феогност отрицает участие М. Макария¹⁸⁷⁴ в переводе Вас из Харькова в Тверь. При рассуждении членов Синода о кандидатах со стороны М. Макария голоса не было ни в чью сторону. Теперь впрочем разрешение вопроса, кому Вы обязаны перемещением, ни к чему не ведёт. Сами себя и друг друга Христу Богу предадим.

26 авг. А.Ф. Кирьяков празднует 50-летие своей служебной деятельности. Вы с ним, пожалуй, и незнакомы, а я слушал уроки по церковной истории, но ничего не вынес из его преподавания“.

Александр Феодорович Кирьяков¹⁸⁷⁵, о юбилее которого упоминает преосвященный, – старший справщик Моск. Синод. Типографии. Магистр VII курса (1830 г.) Московской д. академии, – по окончании курса поступил на должность профессора семинарии в Калугу, откуда он и родом; в 1833 г. переведён в Московскую семинарию, где преподавал церковную историю и др. предметы и где с 1842 по 1850 г. был Инспектором. Оттуда перешёл на службу в Синодальную Типографию. С почтенным юбиляром я был много лет знаком, и получил от него в дар брошюру, где описан им самим его 50-летний юбилей.

В ответ на письмо преосвященного Иакова я писал от 1-го сентября:

„Душевно благодарю Вас за братское посещение. Если
–257–
1880 г.

Вам не было у меня скучно, то и впредь прошу жаловать к нам в удобное и свободное время. Се что́ добро, или что красно, но еже, если не жити вкупе братии – Епископам, по крайней мере, сколько можно, чаще, взаимно видеться...

Игумен Амвросий, настоятель Невельского монастыря Полоцкой епархии, отличался при мне трезвым поведением и ревностью о благоустройстве вверенной ему обители. За какие вины он удалён от управления монастырём, мне с достоверностью неизвестно. Сам он, бывши у меня в Твери, сказывал, что он будто бы, по собственному желанию, оставил начальство над монастырём, обижаясь на преосв. Викторина за унижение его игуменского сана пред соборным протоиереем. Предлог, едва ли заслуживающий вероятия“...

27-го ч. получил я письмо из СПб. от Т.И. Филиппова. Он писал мне от 26 числа:

„Сообразно с личными нашими объяснениями, я подал записочку о беспорядках, поддерживаемых в Ржевском девичьем училище учредительницей оного, Константину Петровичу, который, как я надеюсь, не замедлит снестись с Вашим Высокопреосвященством, дабы дать Вам твёрдую точку опоры в борьбе с преступной хищницей, посягающей на участь бедной достойной труженицы и на будущность самого заведения. Тёмное дело Мазуриной, по самой природе его, независимо от связи её с учреждённым ею училищем, есть одно из таких дел, которые исследовать и раскрывать свойственно Епископу. Да подаст Вам Господь повод, а затем и силу вскрыть его и обличить искусно и плотно закутанное злодеяние!“,

30-го ч. получил я из СПб. от председателя Комитета Общества Любителей Древней Письменности Князя Павла Петровича Вяземского¹⁸⁷⁶ письмо от 21-го числа следующего содержания:

„Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Государь!

Комитет Общества Любителей Древней Письменности, в заседании своём от 15-го сего августа, вследствие заявле-

—258—

1880 г.

ния А. Е. Викторова, постановил: продолжать Вам высылку изданий Общества, в знак признательности к тому сочувствию, с которым Вы постоянно относились к Обществу со времени учреждения его.

Уведомляя Ваше Высокопреосвященство о вышеозначенном постановлении Комитета и испрашивая Ваших Святительских молитв, имею честь быть с истинным почтением и преданностью Вашего Высокопреосвященства покорнейшим слугой“...

На это дан был мной ответ 3-го сентября в следующих выражениях:

„Ваше Сиятельство,
Милостивый Государь!

Почтеннейшее письмо Ваше от 21-го минувшего августа и вслед затем препровождённые ко мне от имени Комитета Общества Любителей Древней Письменности издания сего общества в 6-ти томах я имел честь получить.

Посему долгом поставляю принести Вашему Сиятельству и в лице Вашем почтенному Комитету Общества мою искреннейшую благодарность за столь дорогой и интересный для меня дар.

Призывая на Вас и дальнейшие труды Общества Божие благословение, с истинным почтением и преданностью имею честь быть“...

31-го ч. из СПб. же получено было мной письмо от Обер-Прокурора Св. Синода, К.П. Победоносцева. От 28-го ч. он писал мне:

„Высокопреосвященнейший Владыко!

Почтеннейшее письмо Вашего Высокопреосвященства имел честь получить. В нём вижу новое подтверждение предположения моего о непригодности для Семинарии нынешнего о. Ректора. Соображение нынешнего положения семинарии, обнаруженного ревизией, приводит даже к мысли о том, что дальнейшее оставление Ректора в должности было бы вредно для заведения. Отчёт по ревизии в скором времени предложен будет на рассмотрение Св. Синода, и я не сомневаюсь, что тогда признана будет необходимость устранить Ректора. В виду этой необходимости, а равно и участия, принимаемого Вами в личном положении

—259—

1880 г.

о. Ректора, не сочтёте ли благовременным ныне же посоветовать ему, чтобы не замедлил добровольно уволиться, что для него будет во всех отношениях благоприятно. Можно, кажется, надеяться, что без него более будет ладу и согласного действия и во всей корпорации Семинарской; а затем крайне необходимо будет совокупными усилиями приступить к собиранию этой рассыпающейся храмины, чтобы поправить дело пока есть ещё время.

Относительно строительного дела многое разъясняется полученными недавно актами Комиссии, но для окончательного разъяснения и поправления я думаю командировать в Тверь доверенное лицо из Хозяйственного Управления.

Кроме сего предмета позволяю себе обратить ещё внимание Вашего Высокопреосвященства на следующее обстоятельство.

В ведении Вашем находится училище для девиц духовного звания, устроенное г-жой Мазуриной во Ржеве. До сведения моего доводят, что в этом заведении происходят беспорядки, виновницей коих называют одну из наставниц, некую Михайлову¹⁸⁷⁷. Уверяют, что особу эту Совет училища решил уже удалить из заведения, однако она, вопреки сему постановлению, остаётся в нём и продолжает свои действия, будто бы совсем несообразные с нравственным порядком. Вашему Высокопреосвященству без сомнения неизвестно, на сколько верны сообщённые мне сведения.

С глубочайшим почтением и преданностью имею честь быть“...

1-го сент. получено было мною письмо из СПб. от Т.И. Филиппова. Вот что он писал мне от 31-го августа:

„Передан мне отзыв Благочинного Ржевского девичьего училища о. Иоанна¹⁸⁷⁸ о г-же Вансловой, представленный, или по кр. мере такой, который он думал представить Вашему Высокопреосвященству вследствие требования Вашего по письму Булах. Поразило меня двоедушие этого человека, который сам же располагал меня к защите г-жи Ван-

—260—

1880 г.

словой! Меня, впрочем, предупреждали, что, когда дойдёт до дела, он будет вести себя уклончиво, ибо учит детей у сына Булах. Но мне казалось невозможным, чтобы в деле столь священном, как воспитание девочек духовного звания, вверенном его охране, он мог предпочесть свои гнусные гроши голосу долга и священнической совести. Константин Петрович сам намеревается, хотя ещё окончательно не решил, побывать в Вашей области и заехать во Ржев, куда его влекут разного рода стремления. Вот случай приступить к делу Мазуриной и Булах.

Р. С. Когда Булах избирала Ванслову в начальницы, она знала степень её педагогической подготовки. Ссылаться теперь на недостаточность этой подготовки в высшей степени странно. В ней оценили, при избрании её, высокие нравственные свойства: честность, прямоту, трудолюбие и в особенности безграничную любовь к детям, которая и успела уже ей приобрести их сердца. Отнять у детей её, значило бы отнять родную мать и ввергнуть их вновь этой мерзостной твари, которой влияние на училище и даже простое там присутствие есть горе и позор“.

Между тем Булах, о которой г. Филиппов делает столь нелестный отзыв, на другой день, т. е. 2 сентября, явилась ко мне для личного объяснения о начальнице Ржевского училища, девице Вансловой. О Вансловой Булах сообщила, что у ней будто бы часто бывают пирушки, что она посылает воспитанниц за пивом, что в заведении бывает нередко сын Попечителя и играет на гармонике, что о всём этом знает Благодетель Струженский, и молчит и пр. Когда я, не доверяя вполне словам Булах, сказал ей, что я распоряжусь произвести следствие о действиях Вансловой, она, оскорбившись этим недоверием, поспешно удалилась от меня, не принявши даже благословения.

4-го ч. получен был циркулярный *секретный* указ Св. Синода от 20 авг. (№ 6) „о мерах к предотвращению случаев посвящения в духовный сан лиц, признаваемых гражданской властью неблагонадёжными в политическом отношении“.

Вот содержание этого интересного указа:

„По указу Его Императорского Величества, Св. Правит.

–261–

1880 г.

Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 28 июня 1880 года за № 97, следующего содержания: Министр Внутренних Дел, в апреле текущего года, сообщил Обер-Прокурору Св. Синода, что Киевский, Подольский и Волынский Генерал-Губернатор, в предупреждение случаев посвящения в сан священника лиц, заподозренных в политической неблагонадёжности, находил полезным установить правило, чтобы Епархиальное Начальство, предварительно рукоположения известного лица во священника, осведомлялось через Начальников губерний, насколько такое лицо благонадёжно в политическом отношении. Поводом к такой мере послужил доведённый до сведения Генерал-Губернатора Подольским Губернатором факт рукоположения Преосвященным Подольским во священника трёх бывших воспитанников духовной семинарии (Т...а, Д...о и Л...о), состоящих доселе под надзором полиции. Вследствие сего Г. Обер-Прокурор Св. Синода в отзыве своём Министру Внутренних Дел изъяснил, что неудобно вменять Епархиальным Преосвященным в обязанность, каждый раз, при рукоположении того или другого лица в сан священника, входить предварительно в сношение с гражданским начальством для собраний сведений, благонадёжно ли таковое лицо в политическом отношении. Кроме того, что подобная мера стесняла бы Епископов в свободном избрании кандидатов священства и таким образом ставила бы их в зависимость от гражданской власти в самом существенном отправлении их обязанностей, – Епархиальные Начальства сами по себе, без всякого постороннего побуждения, прямо заинтересованы в полной безукоризненности лиц, ищущих священного сана, и потому всегда обращают строгое внимание на их поведение и направление, получая о том и официальные и конфиденциальные сведения от учебных начальств, а также от благочинных и настоятелей церквей, в ведении которых состоят кандидаты священства, проходящие должности псаломщиков

или учителей сельских училищ. Так, между прочим, и Преосвященный Подольский (с которым сделано было сношение по поводу означенного случая рукоположения в священнический сан Т...а, Д...о и Л...о) не имевший

–262–

1880 г.

сведений собственно об учреждении за ними полицейского надзора, удостоил их рукоположения в священный сан не прежде, как по получении сведений, что поведение их, по выходе из семинарии и во время исправления ими псаломщических должностей, представляло надёжное ручательство в их нравственном направлении. К сему г. Обер-Прокурор присовокупил, что установление предположенного Генерал-Губернатором правила набрасывало бы тень незаслуженного сомнения в политической благонадёжности всего состава кандидатов священства, в среде коих лица неблагонадёжные в политическом отношении составляют только редкое исключение, и потому было бы мерой несправедливой и произвело бы крайне тяжёлое впечатление. По мнению Г. Обер-Прокурора, в предотвращение случаев посвящения в духовный сан лиц, признаваемых гражданской властью неблагонадёжными в политическом отношении, было бы более удобным принять за правило, чтобы в случае учреждения полицейского надзора над кем-либо из лиц, которые могут считаться кандидатами священства, т. е. над окончившими курс в духовных академиях или семинариях и состоящими на должностях преподавателей духовно-учебных заведений или учителей народных школ, а также на должностях псаломщиков при церквях, – начальники губерний конфиденциально сообщали о сём каждый раз местным Епархиальным Архиереям для соображений, на случай поступления от таких лиц прошений об определении на священнические места. Впоследствии сего от Министра Внутренних Дел получено уведомление, что, в видах устранения рукоположения во священники лиц находящихся под надзором полиции по подозрению в политической неблагонадёжности, по соглашению с исправляющим должность

Главного Начальника III отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии и согласно вышеизложенному отзыву г. Обер-Прокурора, признано необходимым, чтобы при учреждении полицейского надзора за лицами, которые могут считаться кандидатами священства, начальники губерний сообщали о сём, каждый раз, Епархиальным Архиереям, для соображений, на случай поступления от таких лиц прошений о предоставлении им

—263—

1880 г.

священнического места; о чём и предложено циркулярно начальникам губерний. О вышеизложенном г. Обер-Прокурор предлагает Св. Синоду, для зависящего распоряжения о поставлении Епархиальных Архиереев в известность относительно выше-изъяснённой меры. Приказали: секретным циркулярным указом поставить в известность Епархиальных Архиереев, что в видах устранения случаев рукоположения во священный сан лиц, признаваемых гражданской властью неблагонадёжными в политическом отношении, принято на будущее время за правило, чтобы при учреждении полицейского надзора за лицами, которые могут считаться кандидатами священства, начальники губерний сообщали о сём, каждый раз, Епархиальным Архиереям, для соображения на случай поступления от таких лиц прошений о предоставлении им священнослужительских мест, о чём дать знать таковыми же указами, для сведения, и Главным Священникам Гвардии и Гренадёр и Армии и Флотов. Августа 20 дня 1880 года“.

В тот же день получил я письмо из Казани от преподавателя Семинарии А.Ф. Гусева, который был у меня, как выше было говорено, 26 июля: от 30-го авг. он писал мне:

„Позвольте ещё раз, и при том письменно, от всего сердца поблагодарить Ваше Высокопреосвященство за то внимание и радушие, какими я пользовался, бывая у Вашего Высокопреосвященства: дни, когда я имел счастье видеть Вас и беседовать с Вами, никогда не изгладятся из моей памяти...

Нынче получил книги из переплёта и спешу отправить Вашему Высокопреосвященству. К сожалению, ни в московских

книжных магазинах, ни в казанских не нашёл я в продаже своего магистерского сочинения: „Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству“¹⁸⁷⁹. Нет уже в продаже и ещё двух моих трудов: „Разбор философско-исторической теории Бокля“¹⁸⁸⁰ и „Церковь и государство в их взаимных отношениях“¹⁸⁸¹.

—264—

1880 г.

Поэтому пришлось ограничиться отправлением лишь двух вещей: „Натуралист Уоллэс“¹⁸⁸² и „Речь в день 25-летия царствования Государя Императора“¹⁸⁸³.

Всепочтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство благоволить благосклонно принять от меня почтительно подносимые мной книги.

Вместе с вышеуказанными книгами посылаю и некролог моего покойного незабвенного брата.

Из этого некролога Ваше Высокопреосвященство усмотрите, какое значение в истории и моего покойного брата имеет старший брат мой, у которого нынче гостил я в Твери, о. диакон¹⁸⁸⁴ девичьего монастыря, этот великодушный благодетель и многих других из круга наших близких и дальних родных.

В последнее свидание с Вашим Высокопреосвященством я хотел было осмелиться попросить Вас об этом дорогом для меня брате, но я пришёл неблагоприятно, когда десятки просителей ожидали Вашего Высокопреосвященства. Чувства глубочайшей признательности и высокого уважения к моему старшему брату заставляют меня, хоть письменно, ходатайствовать за него у Вас, благостный Владыка.

Брат мой диаконствует уже более 30 лет. И прежде задушевным желанием его было желание получить сан священства, но и обстоятельства и годы не вынуждали его столь горячо ждать осуществления этого желания, как в настоящее время... Как бы порадовался и я, узнав, что старший и дорогой брат мой – уже священник. Дарованием брату сана священства Ваше Высокопреосвященство сделали бы много добра и для всех читателей его, а в особенности для родных. Я

же всю мою жизнь не престал бы благодарить Ваше Высокопреосвященство. Конечно, я не осмелился бы писать об этом, если бы по совести не предвидел в брате доброго пастыря...

В моё пребывание в Твери почтенный брат мой высказывал мысль, что в крайнем случае он был бы

—265—

1880 г.

рад быть священником хотя в селе. Вполне понимая, что обстоятельства вообще тяжёлой службы при женских монастырях и при нескольких священниках в состоянии создать решимость броситься хотя в село, тем не менее глубоко поскорбели бы и все многочисленные мои тверские родные, для которых брат всегда был и есть отец попечительный и самоотверженный, если бы не нашлось священнического места в самой Твери для о. диакона Николая Феодоровича.

Простите мне, Владыко, смелость моей просьбы, доверяя тому, что она вылилась из самых благородных чувств.

От полноты души пожелав Вашему Высокопреосвященству всех благ свыше, имею счастье пребыть“...

5-го ч. писал я в СПб. Обер-Прокурору Св. Синода К.П. Победоносцеву:

„Через пять дней после того, как я имел честь в последний раз писать Вашему Превосходительству, Ректор подведомой мне Семинарии протоиерей Соколов представил мне, вместо прошения об увольнении его от семинарской службы, пространную записку, в которой, излагая в своё оправдание разные обстоятельства, в заключение просит меня 1) дать ему возможность упорядочить дела семинарии и 2) не требовать удаления его от семинарии прежде, чем он будет иметь возможность занять какое-либо, соответственное его настоящему положению, место.

Препровождая при сём на благовнимание Вашего Превосходительства подлинную записку о. Ректора, долгом поставляю присовокупить, что состояние его здоровья, в настоящее время, по-видимому, улучшается.

С истинным почтением и совершенной преданностью имею честь быть“.

Между тем, в тот же день получено было мной от г. Обер-Прокурора Св. Синода отношение от 30-го ч. за № 7890, в коем он, уведомляя меня о командировании в Тверь Вице-Директора Хозяйственного Управления при Св. Синоде, Д. Ст. Сов. Остроумова, для участия, совместно с назначенной мной комиссией, в освидетельствовании разных отступлений от проекта сооружения нового семинарского здания и пр., просил меня оказать ему содействие к успешному исполнению возложенного на него поручения.

—266—

1880 г.

Вследствие сего, мной сделаны были надлежащие распоряжения.

На другой день, 6-го ч., явился ко мне помянутый Вице-Директор Остроумов. Я принял его с тем большим удовольствием, что он оказался моим земляком.

Пётр Иванович Остроумов сын покойного Ректора Владимирских духовных училищ, протоиерея Ивана Петровича Остроумова.

По окончании курса в Киевской д. академии в 1863 г. с званием магистра, Пётр Иванович приглашён был в Московскую академию на должность Бакалавра, но назначение это почему-то не состоялось. Вслед затем он поступил на службу, по приглашению князя Черкасского¹⁸⁸⁵, в царство Польское; оттуда перешёл в Министерство финансов, в Петербург, а из Министерства поступил, по приглашению Обер-Прокурора Св. Синода, графа Д.А. Толстого, на настоящую должность Вице-Директора Хозяйственного Управления при Св. Синоде.

П. И-ч пробыл в Твери недель семь и очень часто посещал меня. Я принимал его каждый раз с полным радушием, как доброго, умного и образованного земляка. Много было у меня с ним самых искренних и откровенных разговоров о разных предметах.

7-го ч. получено было мною письмо из Динабурга от прот. Вл. Щербова¹⁸⁸⁶.

„Священным долгом считаю принести Вам мою беспредельную благодарность за Вашу невыразимо – дорогую для меня память о моем недостойнстве, в залог которой Вы милостиво соизволили благословить меня с семьёй моей Святой иконой Чудотворца – Святителя Арсения.

С верой, надеждой и искренне-горячей любовью принял я, паче всех грешный и недостойный, этот святой дар и сейчас же по принятии его сказал жене моей, что я твёрдо верю и надеюсь, что Святитель Божий Арсений, св. иконой которого благословил меня горячо любимый мной Архипастырь и Отец, несомненно принесёт нам счастье и радость.

–267–

1880 г.

С умилением и сокрушением духа и сердца и слезами, любви я читал и буду читать присланный Вами акафист святителя Арсения, умоляя Его быть моим руководителем, помощником и заступником во временной и вечной жизни и не покинуть меня беспомощным при нередко посещающих меня тяжких бедствиях и страданиях; но дать мне силу и мощь нести посылаемый мне крест безропотно, благодушно, с терпением и любовью. Крепко, горячо верю и надеюсь, что Чудотворец Арсений не оставит меня Своей благодатной помощью и сподобит призреть и на меня недостойного с высоты небесной Своим милосердным оком и благословит меня многогрешного.

Мне действительно тяжело жилось в последнее время: зрение моё значительно ослабело как от значительной письменной работы, так и от сквозного ветра, на котором приходилось по неделе сидеть в комнате при открытых окнах и дверях, во время беседований с раскольниками. Теперь уже без очков я не могу ни читать, ни писать. Жить становится всё тяжелее и труднее. Вторым священником назначен уже 3-й год о. Феодор Румянцев, ближайший родственник нашего Владыки, с определением коего к собору средства мои к жизни уменьшились, а труд увеличился. Уменьшились, потому что прежде я получал больше из доходов, чем 2-й священник, а теперь равную с ним часть. Труда прибавилось, потому что Румянцев уже другой год состоит законоучителем в

приготовительном и трёх первых классах женской прогимназии, где бывает от 4 до 5 часов ежедневно, а в его отсутствие я должен совершать все таинства, требы и приводить к присяге лиц, посылаемых 3-мя судебными следователями и бывать в съезде Мировых Судей, также для привода свидетелей к присяге. Он получает 400 р. из прогимназии, а я за мой труд ничего. В последнее время больше месяца тяжело болел единственный сын мой, воспитывающийся в Петербурге в Институте Путей Сообщения и только теперь начавший оправляться; содержание его стоит мне в год более 400 р. Жизнь в Динабурге ежегодно становится дороже, а средства к ней не увеличиваются. Да, часто бывает больно, горько и тяжело. В трудные минуты жизни при-

—268—

1880 г.

бегаю с любовью и слезами к Царице Небесной и после плача и молитвы пред Её Св. иконой на душе становится легче, покойнее и водворяется внутренний мир. Хотелось бы мне поступить на службу в военное ведомство; там, говорят, можно получить порядочное место при меньшем труде, а главное можно быть, служа там, покойным за будущее, там можно заслужить пенсию и эмеритуру; но для сего необходимы или сильная протекция, или деньги, а у меня нет ни того, ни другого. Одна надежда моя после Господа на Ваш Отческо-Святительский совет, в котором умоляю со слезами не отказать мне, а в нём я видеть буду призвание и волю Божию. Пред Вами, моим благодетельным Отцом, изливаю мою душу и сердце“.

В ответ на это писал я от 16-го числа:

„Вы просите моего совета относительно поступления на службу в военное ведомство; затрудняюсь дать Вам решительный совет.

Священническая служба в военном ведомстве, как известно, двоякого рода: постоянная, т. е. на одном месте, и переходная – подвижная. Получить место первого рода, вроде, напр. настоятеля в каком-нибудь крепостном соборе, хотя бы Динабургском, прямо из епархиального ведомства невозможно:

такие места, на основании существующих постановлений, даются только заслуженным уже священникам военного ведомства. Получить же место полкового священника, может быть, и не особенно трудно, но приятно ли целую жизнь переходить с полком с одного места на другое и не иметь постоянного пристанища? У меня между родными были и теперь есть полковые священники, но они не очень одобряли и одобряют кочевую жизнь.

Ваше настоящее положение, если менее прежнего обеспечено материальными средствами, имеет другие несомненные выгоды. Вы ознакомились уже, мало сего – Вы сроднились духом с своей паствой; в свою очередь, и паства Вас полюбила искренно и оценила. Легко ли, естественно ли, из-за материальных расчётов, расторгать этот духовный союз? – С другой стороны, можно ли быть уверенным, что те добрые качества ваши, которые так хорошо и так справедливо оценены здесь, будут столько

–269–

1880 г.

же ценимы в другом месте, в другом, особенно военном обществе?

Итак, не лучше ли оставить мысль о переходе в военное ведомство? И если бы уже Вам непременно надобно было оставить настоящее место, не лучше ли, не безопаснее ли искать лучшего места в своей же епархии?

Вот Вам мой искренний совет. Паче же советую Вам предать себя и свою дальнейшую судьбу в волю Премудрого Строителя судеб человеческих“.

9-го ч. прочитал я в журнале: „Русская Старина“ за 1880 г. (т. XXIX, стр. 97–98) два письма патриарха Иерусалимского Кирилла к Наместнику Кавказскому, князю А.И. Барятинскому¹⁸⁸⁷) – то и другое письмо от 17 января 1859 года. В первом из них Блаженнейший Патриарх благодарит Князя Барятинского за присланную ему в дар табакерку, осыпанную бриллиантами, а при втором письме препровождает Его Сиятельству, в благодарность „за его набожное усердие и

заботы о святых палестинских местах“, святой крест, украшенный кусками животворящего креста Господня.

Итак, с одной стороны табакерка – предмет прихоти и суетности, а с другой – столь великая святыня – крест с частицами Креста Господня; не странно ли сопоставление таких предметов!..

10-го ч., в 8 ч. вечера скончался, после продолжительной болезни, иеромонах моей крестовой церкви Иоанникий. Умерший был родом из Владимирской епархии; был принят мной в число братства Харьковского Покровского монастыря, а оттуда вместе со мной перешёл в Тверь. Старец рассудительный, добрый и честный. Так как он был духовником сестёр Тверского Христорождественского монастыря, тело его погребено на кладбище сего монастыря. 13-го ч. я совершил над ним в монастырской церкви обряд отпевания, а его духовный отец, эконо́м архиерейского дома, священник Михаил Драницин почтил его приличным надгробным словом.

13 числа писал я в СПб. К.П. Победоносцеву и Т.И. Филиппову.

–270–

1880 г.

Вот что писал я Константину Петровичу, в ответ на его письмо от 28 августа:

„В письме своём от 28 минувшего августа Ваше Превосходительство изволите, между прочим, писать мне, что до сведения Вашего доведено о некоторых беспорядках по духовному женскому училищу, устроенному во Ржеве г-жой Мазуриной, и виновницей этих беспорядков называете одну из наставниц, некую Михайлову.

Позвольте изложить Вам дело в настоящем его виде.

Наставницы Михайловой в Ржевском училище не было и нет, а была экономка Юлия Мих. Травина – девица, дочь сверхштатного причетника соседней с училищем церкви – Преображенской. Эта-то Травина и была виновницей происходящих, в настоящее время, в училище распрей между одной из учредительниц училища, именно вдовой Булах и Училищным Правлением.

Травина избрана была Г-жой Булах на должность экономки в училище; но как она начала вести жизнь неприличную для девицы и несообразную с нравственным порядком женского училища, то, по представлению начальницы училища, девицы Вансловой, она была удалена от должности Училищным Правлением. Это подало повод учредительнице Булах преследовать Начальницу училища. 10-го августа она написала мне письмо, в котором унижает и чернит девицу Ванслову, между тем, как сама же участвовала в избрании её, в начале текущего года, в начальницы училища. По сделанном мной, вследствие сего письма, дознании оказалось, что Ванслова не заслуживает тех упрёков, какие делает ей Булах, и потому я решил оставить письмо это без последствий. Между тем, я убеждён, что Булах, по своему нравственному характеру, не прекратит своих неприязненных действий в отношении к Вансловой, ко вреду училища и к соблазну воспитанниц. Посему я полагал бы ограничить влияние Г-жи Булах на дела училища; но сего не могу сделать без участия Вашего Превосходительства, так как отношения Булах, как одной из учредительниц училища, определены Уставом, утверждённым Св. Синодом.

—271—

1880 г.

Представляя вышеизложенное вниманию Вашего Превосходительства, с истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть“...

Т.И. Филиппову писал я в ответ на два его письма от 26-го августа и 1 сентября:

„Простите великодушно, что нескоро отвечаю на два почтеннейших Ваших письма: ожидал из Ржева разъяснения по училищному делу. Теперь имею возможность дать Вашему Превосходительству более или менее удовлетворительный ответ по содержанию Ваших писем.

По письму Булах, в котором она описывает разные недостатки Начальницы училища Вансловой, я требовал о последней сведений и заключения Училищного Правления. Члены Правления, Благодичный и Попечитель училища сделали

о Вансловой вполне одобрительный отзыв. Узнав об этом, Булах явилась ко мне в Тверь 2-го сентября и при личном со мной объяснении высказала на Ванслову новые обвинения. Для разъяснения дела я вызвал к себе Благодичного, но он не подтвердил обвинений Булах; между тем Ванслова и Попечитель Патрикеев сами просили у меня дозволения явиться в Тверь для личных со мной объяснений. Я дозволил им это, и они вчера были у меня. Из всех этих объяснений, как личных, так и письменных, оказывается, что начальница Ванслова ни в чём почти не виновата и что она на своём месте пригодна. Я думаю окончить это спорное дело тем, что письмо Булах оставлю без последствий, но нет сомнения, что Булах не оставит без преследования Ванслову. И мне кажется, что пока Булах будет оставаться при училище, никогда не будет там мира и спокойствия, какая бы ни была тут начальница; поэтому крайне было бы желательно, чтобы влияние Булах на училищные дела было устранено. Но этого достигнуть можно не иначе, как пересмотром училищного устава, утверждённого Св. Синодом. Для блага училища нельзя не пожелать, чтобы оное посетил Константин Петрович“.

14-го ч. получено было мной письмо из Харькова от диакона Кафедрального собора Николая Сокольского, зятя недавно умершего иеромонаха Иоанникия, о котором выше была речь.

–272–

1880 г.

Содержание письма диакона Сокольского¹⁸⁸⁸ (от 11-го ч.) следующее:

„Уведомление о кончине дорогого родителя нашего о. Иоанникия глубоко опечалило всё семейство наше, опечалило тем более, что в трудные минуты последней жизни искренно любящего всех нас и любимого нами всем сердцем нашим никто из нас не мог присутствовать при нём, да и теперь не представляется возможности ехать в Тверь – отдать последний долг нашему сокровищу. С грустью должны сказать, что при всём желании нашем быть в Твери у гроба радельника нашего и облить слезами бранные останки его в последний раз, нам нет возможности за дальностью расстояния и по другим

уважительным причинам, и поэтому поневоле остаётся мириться с своим положением и воспользоваться одним последним врачеством: упование своё возложить на десницу Всевышнего. В настоящее время грусть нашу облегчит только одно: это — всегдашнее внимание Вашего Высокопреосвященства к нашему родителю, которое для него, в последнее время, заменило всех нас. Отеческая Ваша внимательность и заботы о нём и Ваш благосклонный отеческий приём семейства моего побуждают нас выразить Вам, Милостивейший Архипастырь, нашу благодарность; молим Бога, да продлит Он, Многомилостивый, дорогую жизнь Вашего Высокопреосвященства на поприще Архипастырской деятельности Вашей на много, много лет!“

16-го ч., в 3½ часа пополудни, выехал по железной дороге из Твери в Вышний Волочёк, для освящения храма, устроенного усердием купеческой дочери А.А. Пономаревой из часовни, принадлежащей городскому собору и находящейся верстах в двух от города, рядом с Казанской женской общиной, которая, при посредстве князя Путятина, долго оспаривала у города эту часовню с находящеюся в ней чтимой иконой Б. Матери, именуемой Казанской.

В 7½ часов прибыл в город и остановился в доме соборного старосты купца Проскурякова.

—273—

1880 г.

17-го ч. в 8 ч. утра слушал литургию в соборе. Пели городские певчие очень изрядно.

В 6 ч. пополудни слушал я всенощную в своей квартире. Служил соборный священник Флеров с диаконом Успенским; пели мои певчие и своим пением доставили немалое утешение присутствовавшим при службе семейным и родным моего хозяина.

После всенощной, часов в 11-ть ночи, произвёл в городе большую тревогу пожар, случившийся в доме, находящемся недалеко от моей квартиры. К счастью, сырая с мелким дождём погода не допустила усилиться пожару, и огонь действием пожарной команды скоро был потушен.

18-го ч., в 9½ ч. утра, начался обряд освящения храма, и затем совершена была Божественная литургия. Стечение из города богомольцев было так велико, что далеко не все могли втиснуться в храм. Для участия в этом духовном торжестве прибыл из Твери начальник губернии А.Н. Сомов, отличающийся благочестием и набожностью. В 1 час пополудни окончилось богослужение, и я возвратился в свою квартиру.

Затем обед в доме храмоздательницы Пономаревой, за которым присутствовали, кроме духовенства, начальник губернии и многие из чиновников и почётнейших граждан.

После обеда я посетил А.Н. Сомова в доме градского головы, купца Н.М. Ванчакова. Дом сохраняет следы бывшего когда-то великолепия и во всём изобилии.

В 7 ч. вечера, опять в своей квартире, слушал я всенощную службу, готовясь на следующий день служить и совершать обновление храма в Николо-Столпенской пустыни.

19-го ч., в 8½ ч. утра, отправился в Николо-Столпенскую пустынь, отстоящую в 10-ти верстах от города. Ночью выпал небольшой снег, а утром подморозило; поэтому ехать по грунтовой дороге было и легко, и приятно.

Приехавши в половине 10-го часа в Пустынь, я вошёл в настоятельские покои, откуда потом с обычной процессией отправился в церковь. Церковь тёплая небольшая, но прилично украшенная усердием Вышневолоцкой

–274–

1880 г.

купчихи Анны Яковлевны Жабинской. По совершении обычного обряда малого водоосвящения и окропления св. водой храма и всех принадлежностей, начата была литургия. Богомольцев, кроме крестьян-прихожан Пустыни, немало было и из города. После литургии, в настоятельских покоях, на счёт благотворительницы, предложена была праздничная трапеза.

На обратном пути из Пустыни, я заезжал в Казанскую женскую общину, где встретил покровителя её Князя Путятина. В общине продолжались и начинались вновь обширные каменные постройки, как то: соборный храм и гостиница.

Вечер провёл я, после утомительных дневных трудов, в мирной беседе с семейством моего гостеприимного хозяина.

20-го ч., в 2 часа пополудни, оставил я Вышний Волочек и в 5 часов утра был уже в Твери.

23-го ч. осматривал, в сопровождении Вице-Директора Хоз. Упр. при Св. Синоде, П.И. Остроумова, новое здание Семинарии и затем посетил некоторые классы.

29-го ч. получено было мною письмо из Кишинёва от преосвященного Павла.

Преосвященный от 24 ч. писал мне:

„Сейчас только получил я уведомление от своих родных, что двоюродный брат мой – священник Иона Москвин перемещён Вашим Высокопреосвященством на священническое место к Весъегонскому собору.

Приношу Вашему Высокопреосвященству мою искреннейшую благодарность за милость, оказанную бедному священнику, обременённому громадным семейством и изнемогавшему под бременем нужды в бедном приходе. Вся семья его от искреннего сердца будет молить Господа Бога за Вас, как своего благодетеля: для неё отныне настанут лучшие дни.

Прося святительских молитв Ваших, с истинным почтением и братской во Христе любовью, имею честь быть“...

30-го ч. вечером приехал ко мне из Москвы добрый товарищ мой по академии А.Е. Викторов, и – это уже четвёртое посещение его в течение года. С ним я встретил и день своего Ангела.

–275–

1880 г.

1-го октября праздник Покрова Пресв. Богородицы и память Преп. Саввы, Вишерского чудотворца, моего небесного патрона.

Желая избежать поздравлений в этот день, я решился на этот раз удалиться из города и провести утреннее время в подгородной Николо-Малицкой обители, где кстати совершался храмовый праздник в честь Покрова Пресв. Богородицы. Там я отстоял литургию и выслушал молебен Б. Матери и преп. Савве.

В Малицкий монастырь сопутствовали мне – приехавший накануне из Москвы А.Е. Виктор и пребывавший ещё в Твери Вице-Директор Хоз. Упр. П.И. Остроумов.

После обедни, в покоях настоятеля, иеромонаха Даниила, все мы пообедали, затем погуляли в монастырской сосновой роще, и в 3 часа пополудни возвратились домой.

Здесь нашёл я 36 поздравительных телеграмм и более 20-ти такого же содержания писем.

Из числа 36-ти телеграмм 13 получено было из Харькова, 7 из Москвы, 6 из разных городов Тверской губернии, 5 из Витебска и Полоцка и столько же из разных других мест.

Из полученных мной писем некоторые, более или менее интересного содержания, будут изложены здесь в последовательном порядке. – Так

От 27 числа писал мне из села Высочиновки, Змиевского уезда, А.Ф. Ковалевский:

„Имею честь принести Вам душевное поздравление моё со днём Ангела Вашего, и усердно желаю Вам при этом доброго здоровья, долгоденствия и душевного спасения. Да укрепит Господь ослабевающее зрение Ваше – о сём усердная моя к Нему молитва – и да поможет Вам в многотрудных, и многоскорбных в наш век Архипастырских подвигах. Бывши в Киеве, в прошлом августе, я не раз удостоился свидания и беседы с митрополитом Филофеем, с которым и о Вас вспоминали. До Высокопр. Филофея тоже дошли слухи о недуге Вашем, и он объяснял это усидчивыми занятиями Вашими духовной литературой. „Высокопреосвященнейший много читает и не бережёт своих глаз“, сказал о Вас Владыка Киевский. С видимым участием к Вам рассказывал и историю

–276–

1880 г.

Теребенской пустыни, и вообще видно было особое его к Вам расположение. Сам Высокопр. Филофей вторую половину июня и весь июль хворал. Я видел его 14, 15, 17 и 19 августа, и следы болезни ещё очень были в нём приметны, впрочем 14, 15 и 17 сам литургисал, а под 15-е и бдение сам служил. Однако,

прощаясь со мной 19 августа, намекнул, что, кажется, в последний раз со мной видится, чем очень меня опечалил.

Недавно был я в Святогорской пустыни, именно праздновал там праздник Воздвижения Креста. Известный турист Вас. Ив. Немирович-Данченко, в своё время едким пером своим описавший Соловки¹⁸⁸⁹, теперь тем же почтил и Святогорье¹⁸⁹⁰. В Русской Речи помещена эта нерусская речь о Русском Афоне, цель которой понятна: это глумление над всем тем, что чтит и чем дорожит русский народ. Старцы святогорские впрочем очень мирно и по евангельски отнеслись к этой новой на них клевете, и даже защищаться отнюдь не желают. О. Архимандрит Герман¹⁸⁹¹, тоже выведенный в этой статье в очень непривлекательном виде какого-то дурачка-идиота, удивляется только тому, что, не видя в глаза Немировича-Данченко, не имея с ним никогда никаких разговоров, печатно удостоился этой чести. И это значит гласность нашего времени. А вот если совсем снимут с писателей узду всякой цензуры, о чём так громко теперь заговорили газеты, ещё больше народится разных подобных пасквилей.

Простите, Владыко Святой, за письменное многословие и празднословие!

Испрашивая себе Архипастырское благословение Ваше и Святительские молитвы Ваши, с совершенным моим к Вам уважением и высокопочитанием имею честь пребыть“...

От 27-го также числа писал из Пензы племянник, преподаватель семинарии, А.И. Успенский:

–277–

1880 г.

„Я слышал, что Вам во время ревизии г. Зинченко пришлось невольно испытать много разных тревог; хотя Вы были и в стороне от всех этих волнений, тем не менее Вам приходилось волей-неволей являться то Иринею, вносящим всюду мир и спокойствие, то водворяющим порядок и рациональный строй семинарской жизни. Удивительная Ваша судьба, Владыко! – куда Вы не посылаемы были, всюду должны были созидать здание с самого основания, созидать не на песке, а на твёрдом основании. Каковой жребий выпал Вам и на Тверской кафедре.

В нашей семинарии пока всё покойно, выдающегося в ней ничего не произошло. Только наш Владыка стал частенько прихварывать. Благодаря Владыке Григорию, в настоящее время, наше Епарх. женское училище, где я также состою преподавателем, помещено в самом лучшем и видном здании в городе, в доме г-жи Пингулидзе, которая продала его духовенству в начале нынешней весны. Что же касается вообще Пензенской жизни, то она становится крайне дорогой, весьма тяжёлой для нашего брата-учителя семинарии. Здесь на всё поднялись неимоверно-дорогие цены, благодаря посредственным, даже менее, урожаям в течение двух лет. Против дороговизны на всё, принимаются со стороны светского начальства и меры, но пока всё ещё крайне дорого“.

Из Пензы же писал мне от 28-го сентября родственник, Кафедральный протоиерей Ф.М. Пантелеевский:

„Пять месяцев прошло уже незаметно, как я имел счастье получить от Вашего Высокопреосвященства письмо с книгой мнений Консисторских о духовно-судебной реформе¹⁸⁹². Давно бы следовало книгу отослать обратно – и не просто, но, по желанию Вашего Высокопреосвященства, высказать об ней своё мнение. Но вот беда: книгу эту я читал медленно, с большими промежутками времени, многое перезабыл и не могу теперь приурочить к тому или другому консисторскому мнению. Осталось одно общее впечатление, что мнения Консисторские и архиерейские мнения (первая книга) не выражают заметного диссонанса относи-

–278–

1880 г.

тельно непригодности проекта, по крайней мере, в большинстве. Это, по моему мнению, достойный внимания факт, требующий со стороны будущих составителей проекта более серьёзного отношения к делу. Хотелось бы прочитать и следующую книгу архиерейских мнений¹⁸⁹³, которую, надеюсь, Ваше Высокопреосвященство благоволите мне выслать; а за прочитанную и пересылаемую обратно приношу Вашему Высокопреосвященству искреннюю благодарность.

На вопрос В. Высокопреосвященства о назначении нового Г. Обер-Прокурора имею честь ответить: назначение это, как ожидаемое, не произвело большой сенсации. О новом мало говорят, и о старом не жалеют. Из Петербурга впрочем слышатся вести, что новый – человек благочестивый и высказывался в том смысле, что не будет допускать противозерковных реформ. Но будут ли церковные реформы, какие и скоро ли, Господь весть; а, кажется, время к тому уже идёт.

Моё личное дело о консисторском жалованье, благодарение Господу, окончилось благополучно. С июня месяца я стал получать совместно и членское жалованье по Консистории и за службу по министерству народного просвещения. Государю Императору благоугодно было 31 мая удостоить меня этого права по докладу Г. Обер-Прокурора Св. Синода в виде исключения, для настоящего только случая. Так выражено в бумаге, высланной в здешнюю Каз. Палату из Министерства Финансов. Дело шло через Комиссию прошений, помимо Св. Синода, который, как В. Высокопреосвященству, думаю, известно, в прошлом году циркулярно объявил по епархиям о неудобстве ходатайства о всех членах пансионерах, кроме западных. Теперь моё материальное положение, по милости Божией, обеспечено, на душе стало спокойнее; к тому же подоспела и Высочайшая награда – орден Св. Владимира 3 ст., пожалованный мне 20 апреля, но возложенный только 5 сентября по непонятному замедлению высылки его из Петербурга.

С спокойным уже настроением в душе и давнишним

–279–

1880 г.

желанием, нынешним летом я совершил путешествие в Киев; на возвратном пути был в Москве и у Троицы. Путешествие это продолжалось с 9 по 23 июля. Киев стал неузнаваем. В моё время он был, можно сказать, не приглядным по постройкам и грязным городом, не исключая и Крещатика, а теперь поразительно вырос, обстроился великолепно и разукрасился до изящества. По благословению Митрополита Филофея, которому представлялся, я удостоился

отслужить в Киеве две литургии – одну над ближними пещерами и другую в Десятинной церкви 15 июля при соборном архиерейском служении, но в крестном ходу на Крещатинский колодезь не участвовал по случаю усталости и дождливой погоды. Alma mater так же много изменилась по внешнему устройству, особенно могилянский корпус. То местечко, где я привитал бывши старшим студентом, насилу отыскал в восточном конце музея, и с грустным чувством простился с ним, как с своей колыбелью. Лаврское богослужение с строгим чином и древним пением оставило во мне отрадное впечатление, чего, признаюсь, я не ощущал, когда был студентом. Господь сподобил меня здесь поговорить и быть на духу у почтенного о. иеромонаха Антония. Об одном только сожалею, что не удалось мне видаться с Высокопр. Димитрием¹⁸⁹⁴, который до моего приезда в Киев дня за четыре уехал обратно в епархию, пробывши в Киеве около недели. В Москве на обратном пути 22 июля виделся я в Успенском соборе только с Михаилом Измайловичем¹⁸⁹⁵. А близость Твери от Москвы напомнила мне тот радушный приём и искренно-родственные беседы, которыми я был осчастливлен Вашим Высокопреосвященством в генваре. Не знаю, повторится ли когда это счастье...

У нас в Пензе всё тихо и спокойно, только цена на хлеб либеральничает – возросла на ржаной до 1 р. 40 к. Преосвященный наш всё лето жаловался и теперь жалуется на нездоровье, впрочем делами занимается. С Александром Ивановичем виделся я не один раз.

–280–

1880 г.

15 августа он был у меня на праздничном завтраке с соборной братией и добрым нашим Архипастырем. После того мне не удавалось видеть его, но слышу, что он с семейством в добром здравье“.

От 28-го числа писал мне из Витебска протоиерей В. Волков:

„Я всё лето не писал, потому что был совершенно расстроен. Столько перенёс неприятностей и огорчений, что едва не заболел; а голова совершенно одурела. Из-за

Епархиальных Ведомостей К. так взъелся, что чуть ли не шесть пакостей написал на меня; я их и печатал, но достаточно было, что другие читали и мне передавали, иные со скорбью, а другие с улыбкой. Против статьи, в которой он скостил меня и мою речь, произнесённую при выпуске воспитанниц, я хотел писать и выставить его самым бессовестным, наглым лжецом и клеветником; но преосвященный сказал: „успокойтесь, оставьте, не связывайтесь с таким грязным человеком. В отчёте к Обер-Прокурору донесено, что речь Ваша была прекрасная и произвела весьма сильное впечатление на воспитанниц“. Поэтому я ничего не писал; но успокоиться не мог, потому что за этой статьёй следовало ещё несколько статей, содержания которых настояще не знаю, ибо не читал, но мне говорили, что направленных против меня. Но эти пакости не прошли ему даром... Он занимался корреспонденциями в Церковно-Общ. Вестнике, а дела не делал, и потому из 27 учеников Витебского училища принято было всего три ученика, о чём была корреспонденция в Голосе, и учебный Комитет требовал от него объяснения и, кажется, пригрозил отставкой. Вслед затем, Губернатор, посещая тюрьму, узнал от арестантов, что в тюремной церкви редко совершается Богослужение, и арестанты не наставляются. Узнавши об этом, губернатор собрал комитет, с участием Преосвященного, и предложил удалить К. от тюремной церкви и просить другого священника. Искренно, или притворно, но Преосвященный отстаивал и просил губернатора дать К-кому время на покаяние, но губернатор не согласился. Тогда же составлен был журнал и дело решилось... К-кий отставлен, и лишился дармовых 600 р. Вследствие этого он подал Пре-

—281—

1880 г.

освященному не прошение, а записку, которой просит дать ему, соответственное его учёности, положению и заслугам, место, так как из получаемого им по училищу содержания он не может жить... Преосвященный дал резолюцию: „священника М. К-кого приписать к Семинарской церкви. Когда откроется в Витебске настоятельское место, он может в то время просить о

назначении его настоятелем. Объявить К-кому об этом указом из Консистории“. Эта резолюция дала ему почувствовать, что он надоел уже всем.

9-го сентября внезапно, по окончании литургии, умер Слонимский. Преосвященный предлагал К-кого мне, но я не согласился принять, доказав, что в то время в соборе не будет службы, а вечная ссора и грех тяжкий. Предложил Покровскому, тот неосторожно, как думал, так и сказал: на ч... он нам. Преосвященный сделал ему за такое выражение замечание. Теперь К-кий ходит потупя голову и, говорят, что хочет писать в Синод... но не поздоровится ему, если напишет.... 24 авг. было освящение церкви в здании мужской гимназии. Был попечитель и парадный обед. Всё было хорошо. К-аго не приглашали под тем предлогом, чтобы не послал корреспонденции в Церковно-Общ. Вестник и не налгал бы.

30 авг. был обед у Губернатора; всего было 22 человека. Преосвященный живёт с губернатором очень согласно; но последнего в городе не любят, как слишком поспешного. Ещё писал бы, но отлагаю до следующего письма“...

От 30 сентября писал мне из Москвы преосвящ. Можайский Алексей:

„Примите моё искреннейшее поздравление с днём Ангела Вашего. Пресв. Богородица да осеняет Вас всегда честным Своим покровом, а тезоименитый Вам угодник Божий Преп. Савва да охраняет Вас выну своими молитвами!

В знаменательный день тезоименитства Вашего Высокопреосвященства мне предстоит по обычаю прежних лет быть и служить в родной нам Академии. О. Ректор¹⁸⁹⁶ меня уже выпросил у Владыки¹⁸⁹⁷, и Владыка мне уже при-

—282—

1880 г.

казывал быть и служить в Академии. И я всегда с особенным утешением исполняю это приказание. В настоящем году в Академии были большие переделки, вследствие которых она значительно изменилась к лучшему. Столовая устроена на месте прежней библиотеки; кухня выведена и вместо её устроены спальни. Об открытии при Академии Братства преп.

Сергия, бывшем 26 сентября, Ваше Высокопреосвященство без сомнения изволили читать в газетах. Жертва Владыки весьма щедрая – 3000 р.

В настоящем году мне назначено обозрение Богородского уезда. Какие прекрасные и богатые церкви! И какое редкое усердие к церкви со стороны прихожан! С великим утешением я выезжал для обозрения три раза. Но належит нужда отправиться и ещё раз. Только около Гуслиц неприятно, потому что много раскола. Служил в Спасопреображенском Гуслицком монастыре, в Павловском Посаде и в городе Богородске.

С утешением слышал о том, что зрение Вашего Высокопреосвященства в настоящее время совершенно удовлетворительно. Слава Богу!

На сих днях собирается из Москвы в Тверь Министр Просвещения. В Москве он осмотрел много, но не всё. Посетил даже наше Филаретовское училище. Речей в Москве не говорил совершенно никаких, так как опасался перетолкований“.

От того же числа А.П. Ушакова писала мне:

... „8 сентября – день престольного праздника нашего Рождественского монастыря был в полном смысле торжественно у нас отпразднован: у нас служил Митрополит. Погода, дотеле дождливая, была в этот день чудная; солнце залило дивными лучами своими блестевший золотом и чистотой храм наш; оно, кажется, заглянуло в каждое окошечко смиренных иноческих келий, обрамливающих всю обитель; пёстрые толпы молящихся и гуляющих – до 6 часов вечера волновались среди зелени наших садов. Владыка праздновал у нас и 500-летие Куликовской битвы. Он, Архимандриты, Игумены всех М. монастырей, множество духовенства и гостей пошли потом к игумены Серафиме. Владыка был бодр, хотя страшно бледен, очень был приветлив ко всем, но, по приня-

–283–

1880 г.

тому им теперь обычаю, после чая и самой лёгкой закуски, вскоре уехал; остальные же все и аз многогрешная парадно обедали“.

Из Киева писал мне от 29 сентября почтенный старец, Наддей Семёнович Виноградов¹⁸⁹⁸:

... „Первосвятитель Киевский, Высокопр. Митрополит Филофей во 2-й половине июля был нездоров и, несколько дней, в такой степени, что почти никого не принимал и ни одного из врачей. Затем, благодарение Господу, дорогое здоровье его восстановилось. По-видимому, он очень доволен ближайшими сотрудниками своими: преосвящ. Иоанном¹⁸⁹⁹ и Михаилом¹⁹⁰⁰, а также заместником Св. Лавры Архим. Иларионом“.

Р. С. Вчера, по случаю годового акта в Киевской Д. Академии Владыка-Митрополит совершал Богослужение в Братском монастыре. Погода была очень неблагоприятная. Более двух недель каждый почти день дождь и дождь“.

От 30 сент. писал Ректор Моск. Д. Академии Прот. С.К. Смирнов:

„Имею честь принести Вам усерднейшее поздравление со днём Вашего Ангела и от всей, преданной Вам, души пожелать Вам обильной милости Божией на новый год Вашей жизни, которая да будет долголетия и благополучна!

У нас продолжаются праздники. Сентября 26 было открытие Братства Препод. Сергия в присутствии Митрополита, о чём прочитаете в газетах. Ныне служение в Филаретовской церкви и потом обед у Великих Князей Сергия Александровича и Константина Константиновича, затем вечерня и всенощная в Академической церкви, а завтра служение там с Преосвященным Алексием. В заключение акт и обед.

Дело Братства началось благополучно. Собрано до 9500 рублей. Покорнейше прошу Вас принять участие в этом добром деле и быть Братчиком.

—284—

1880 г.

В октябре надеемся видеть у себя Обер-Прокурора, которого мы избрали почётным членом. От него имею письмо недавно“.

О. протоиерей С. И. Зернов от 1-го октября писал мне из Москвы;

„Со всей искренностью и усердием преданной Вам души поздравляю Ваше Высокопреосвященство со днём Вашего Ангела. Подаждь Вам Господи благоденственное и мирное житие, здравие же и спасение и во всём благопоспешение, на враги же (если есть они) победу и одоление, и многая лета! Молюсь о сём тем с большим усердием, чем более благопотребны нам Святители не только право, но и мудро правящие слово истины, каков и есть Божией милостью Тверской Архипастырь.

О наших Епарх. делах ничего особенного сообщить не нахожу. Всё идёт кажется порядком. Наш Владыка заявляет себя хорошим архитектором – отделал весьма хорошо Троицкое подворье, а теперь производится работа в Чудове монастыре, где тоже отделяется Архиерейское обширное помещение. Не дёшево, говорят, всё это будет стоить.

Самая светлая у нас, и уже конечно известная Вам новость – есть открытие Братства Преп. Сергия в Академии. Бог привёл и мне быть на этом торжестве. Подробности его напечатаны уже. Дай Бог сему учреждению полного успеха! Как-то отзовется на него Московское духовенство? На открытии было очень мало наших Московских собратьев.

У нас в Консistorии всё кажется тихо и спокойно. О свечном заводе после того, как духовенство на Обще-Епарх. съезде отвергло попытку своего председателя протоиерея С. Владимирского¹⁹⁰¹ – отменить обязательную покупку свеч с Епарх. Завода, пока ничего не слышно. В последнее время хозяйственное управление Св. Синода потребовало от Консistorии сведения о капиталах Свечного Завода, и об источниках, откуда они заимствованы, т. е. о долгах завода“.

3-го ч. получено было мной письмо из Уфы от законоучителя Е.Н. Соловьева:

–285–

1880 г.

„Честь имею приветствовать Вас с днём Вашего Ангела.

Молю Господа И. Христа – да продлит Ваши драгоценные дни на пользу Святые Православные Церкви и дорогого нашего отечества!

С 7 августа я на подвигах. 17-го сент. служил в нашей Софийской гимназической церкви Владыка Никанор; церковь убрана была роскошно, путь преосвященному от парадного входа до церкви устлан был живыми цветами, ученики стояли шпалерами; я с животворящим крестом встретил его в храме. Сослужащими были Ректор семинарии, кафедр. протоиерей, я и ключарь. После обедни Владыка говорил слово об истинной христианской мудрости, о вере, надежде и любви христианских. Слово направлено против современной программы гимназий по классическим наукам. Учёный оратор изобразил, как воспитанники переводят из Гомера, как они знакомятся с языческой мифологией. В проповеди немалое место занимает, как бегали, дрались и ухищрялись друг против друга герои троянской войны из-за прекрасной Елены, как участвовали в интригах их языческие боги и богини. „Не лучше ли, говорил Преосвященный, было бы заняться переводом Бл. Августина – о граде Божием, – перевести некоторые творения св. Отцов церкви, заняться переводом св. Евангелия с греческого на русский язык?“ – Проповедь вообще очень хороша; но что это такое? Два года тому назад была отпечатана его проповедь в Ц. Общ. Вестнике за классицизм, тоже современный – гимназический, сказанная им в одной из гимназий, около Ростова на Дону. В той проповеди он восхвалял систему настоящего классического образования гимназий, прославлял его деятелей. Вероятно Вы читали, Высокопреосвященнейший Владыко, и помните ту длиннейшую проповедь? Последняя проповедь Владыки будет, как я слышал, отпечатана в ближайшем номере Уфимских Еп. Ведомостей¹⁹⁰².

В нашей окраине всё обстоит благополучно. Наша семейная жизнь течёт, Божией милостью и Вашими святыми молитвами, мирно. Дети двое мои растут; старшего сына (с 1 октября) начну учить.

–286–

1880 г.

Владыка не бывал у меня от Пасхи; на дачу звал его в конце каникул, но не поехал что-то. Слышал я стороной, что некоторые люди расстраивают его против меня, боясь, чтобы я

не сделал кому-либо зла, но наверное – не знаю. Веду я себя к Его Преосвященству всевозможно почтительно, с полным сознанием долга священника к Епископу. Зимой действительно был случай: Владыка прислал ко мне с визитом ключаря с женой, ключарь выразил желание познакомиться со мной домами, чтобы мы с женой были у него по вечерам, и они у нас. Я с полным удовольствием изъявил своё согласие; но на деле вышло иначе. Побывали мы с женой у него однажды утром в праздник и больше не были. Жене моей не по нраву прихляса ключарша. Может быть мы и не в праве!

Но простите меня, Святитель Божий, за мирское моё разглагольствование!

Припадаю к стопам моего рукоположителя и прошу его Архипастырского благословения и молитв святых себе и всему моему семейству.

Р. С. Биография¹⁹⁰³ всё-таки не сработана. Прошу прощения! Материалов официальных нет. Выходит что-то похожее на послужной список. Как бы не оскорбить такой биографией память достойнейшего иерарха.

Прошу удостоить меня Вашего портрета в сане Архиепископа“.

От 29 сентября писал мне из Харькова протоиерей С. Илларионов:

„Наступает праздник Покрова Б. Матери, и воспоминание о прошедшем радостью наполняет душу. Ваше торжественное служение и приветливость, растворенная отеческой любовью, неизгладимо напечатлены в сердце и налагают обязанность всегда, особенно же в сей знаменательный день, усердно молиться Царице Небесной и преп. Савве Вишерскому о ниспослании Вам здравия, долгоденствия и всего потребного для временной и вечной жизни. О, да услышана будет и моя молитва недостойного, но всецело преданного Вам!

–287–

1880 г.

Письмо Вашего Высокопреосвященства и преподанное благословение мне и моему семейству привело нас в восторженное состояние. Приимите, Высокопреосвященнейший

Владыко, и от нас всех приветствие с днём Вашего Ангела и уверение в чувствах глубокой преданности и благоговейного уважения.

Дела и отношения идут по-прежнему и изменятся ли к лучшему – Бог знает. Чем более вдумываюсь в настоящее моё положение, тем сильнее крепнет во мне вера во Всеблагий промысл Божий. Если суждено мне испытывать нравственное давление и борьбу при виде явного разрушения всего, что созидалось истинными и великими тружениками; то какое высокое благодеяние явлено мне в том, что я имел счастье служить при особе Вашего Высокопреосвященства. В Вашем светлом и правдивом взгляде на дело, в образе Вашей жизни и твёрдом характере, я всегда нахожу себе утешение и крепкую опору, а иногда при состязаниях открыто ссылаюсь на Ваше Преосвященство. Когда-то рассматривалось дело по отношению какого-то санитар-католика и полячка, который написал немало нелепых требований; один из членов, у которого и внутреннее око также криво, как и внешнее, проектировал в пользу полячка, другие члены по непривычке вникать в существо дела согласились с первым, но я грешный не мог завладеть собой и высказался так: Высокопр. Савва, сотрудник великого иерарха Высокопр. Митрополита Филарета, умел бы отличить священные права Церкви от правил санитарных и не позволил бы и мыслить о том, чтобы подчинять первые последним. Выслушали это не совсем покойно, но проект отклонили. В настоящее время идёт распределение благочиннических округов; в Харьковском уезде вместо 3 предполагается 5 округов, также и в других уездах. Оно бы и ничего, да дело в том, что распоряжение вытекло не из существа дела, а из того, что так было при преосвященном Макарии¹⁹⁰⁴. Патрону производится каждение при всяком удобном случае. На отношения эти пролил свет рассказ одного офицера, которого полк был расположен в Кременце

–288–

1880 г.

Волынской епархии, года за два до назначения Преосвящ. в Харьков. От офицера преосв. узнал, что полковой священник у

них из Харьк. епархии, и просил его пригласить к нему священника. Священник уроженец Изюмского уезда, где много у него родни, приезжал в отпуск в то время, когда Ваше Преосвященство изволили обозревать Изюмский и Старобельский уезды. По возвращении из отпуска, по словам рассказчика, священник бывал почти каждый день у Преосвящ. и сначала без всякого умысла сообщал ему о Харьковцах, что знал и что только когда слышал, а в последнее время вёл переписку с родными с единственной целью добывать от них харьковские новости. Преосв. всегда встречал его вопросом: ну что пишут из Харькова? В числе лиц, о которых сообщались сведения, именовался будто бы и Зверинский, и до приезда в Харьков был список о многих священниках Харьк. еп. Рассказ этот правдоподобен, потому что Преосв. о некоторых фамилиях из Изюмского уезда, без всякого повода, отзывался невыгодно, а некоторым делал незаслуженные замечания. При наблюдении оказывается, что посягательство на Харьк. паству велось издавна и систематически, а дело конечно предрешалось при посредстве известного патрона. К этой мысли приводят меня и другие соображения, которым я прежде не придавал значения, но теперь убеждаюсь, что слышанное мною и что приходится видеть – имеет связь с делом, о котором идёт речь.

Крупная Харьковская новость – это крах банка 1 взаимного общества. Известный Вам строитель и церковный староста Журавлёвской церкви Л. произвёл растрату в 300,000 сам да другим допустил сделать на полмиллиона, так что в банке оказались наличными десятки тысяч, а по счетам значится более миллиона. Подробности печатаются в Харьк. Губ. Ведомостях, а здесь я хочу сообщить Вам о положении нашего миссионерского Комитета. Л. был назначен казначеем, и ему вверялись миссионерские суммы для хранения в банке и билеты на 6,000 восточного займа. Ни денег, ни билетов не оказалось. О билетах следователь сообщил такие сведения: по принятии билетов от членов Комитета, Л. отдал их в уплату какому-то жиду, а сей зало-

h6C (Продолжение следует).

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1903 год // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С.
337–363 (4-я пагин.)**

–337–

Михайлова. Библ. Моск. Акад. № 12262. „О невещественности души человеческой и из оной происходящем её бессмертии“, Аничкова (Библ. Моск. Акад. Сборник т. 16-й № 21069) для занятий студента IV курса Академии А. Зеленецкого, сроком на 2 месяца“.

Справка: Книга диакона Михайлова: „Наука о душе“, М. 1796 препровождена в Совет Казанской Духовной Академии при отношении от 31 октября за № 1128, причём, согласно справке г. библиотекаря Академии, сообщено Совету, что сборник т. 16 № 21069 не высылается, так как в нём помещена лишь статья: „О смерти и о состоянии душ по разлучении от тел“, М. 1850, принадлежащая *Ив. Ник. Аничкову-Платонову* и напечатанная в IX ч. Прибавлений к Творениям Св. Отцов (за 1850 г.); студенту же Зеленецкому требуется, судя по означенному в отношении заглавию, речь профессора Московского Университета *Дм. Серг. Аничкова* († в 1788 г.), произнесённая на акте 22 апреля 1777 г. и вышедшая в том же году в двух изданиях, одно под названием: „Речь“ (32 стр.), другое под названием: „Слово“ (26 стр.). – Ни того, ни другого издания в библиотеке Московской Духовной Академии не имеется.

д) Отношение Правления Тверской Духовной Семинарии от 8 ноября за № 1402:

„Согласно отношению, от 27 минувшего октября за № 1123, Правление семинарии поставляет своим долгом препроводить при сём в Совет Московской духовной Академии на трёхмесячный срок рукописный перевод (на ста десяти листах) огласительных наставлений св. Кирилла Иерусалимского, значащийся в каталоге семинарской фундаментальной библиотеки под № 2“.

Справка: Означенная в отношении рукопись передана и. д. доцента Академии Илье Громогласову, под наблюдением

которого имеет пользоваться ею при составлении кандидатского сочинения студент IV курса Академии Георгий Зверев.

Определили: Принять к сведению.

XII. Отношения: а) Восточного Института от 4 сентября за № 220, б) Канцелярии Совета Императорского Человеколюбивого Общества от 13 октября за № 4468, в) Императорского Русского Археологического Общества от 15 ок-

–338–
тября за № 105 и г) Общества Истории, Филологии и Права при Императорском Варшавском Университете от 28 октября, при коих препровождены в дар Академии различные книги и брошюры.

Определили: Книги и брошюры сдать в фундаментальную академическую библиотеку и уведомить о получении их, по принадлежности, с выражением благодарности.

XIII. Записки профессоров и преподавателей Академии:

П. Цветкова, А. Беляева, А. Голубцова, А. Шостына, И. Андреева, М. Тареева и И. Громогласова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIV. Представление библиотекаря Академии Константина Попова:

„Прошу Совет Академии обратить внимание на неудовлетворительность теперь практикующегося способа заявлений профессоров и преподавателей Академии о выписке новых книг посредством записок, представляемых в Совет Академии. Так как по большей части профессором за год подаётся лишь одна записка, в которую и вписывается значительное количество книг, соответственно ассигнуемой на кафедру сумме, одновременное скопление нескольких таких записок причиняет большие затруднения и книгопродавцам по поставке книг, и библиотекарю по заказу и каталогизации их, и переплётчику по причине нужды в срочном переплёте их. В

целях введения равномерности в заявления о выписке новых книг не разрешит ли Совет Академии завести особую книгу, в которую профессоры и преподаватели Академии вписывают desiderata по мере надобности во всякое время года. В каждое заседание Совета книга вносится на рассмотрение“.

Определили: 1) Признавая большую целесообразность предлагаемого г. библиотекарем Академии порядка заявлений гг. профессоров и преподавателей Академии о выписке книг для академической библиотеки, сравнительно с существующим, – ввести оный в действие с будущего

–339–

1904 года, для чего и выдать библиотекарю Академии особую шнуровую книгу за надлежащим подписом, скрепой по листам и приложением академической печати. 2) Поручить библиотекарю Академии вносить означенную книгу в каждое собрание Совета Академии для рассмотрения и утверждения, с надлежащими справками о состоянии сумм по выписке книг для той или другой кафедры.

XV. Представление библиотекаря Академии Константина Попова:

„Честь имею представить на благоусмотрение Совета Академии выбор и назначение к выписке в библиотеку на будущий 1904 год периодических изданий. При сём прилагаю список периодических изданий, выписываемых в академическую библиотеку в текущем 1903 году“.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову; выписать для академической библиотеки на 1904-й год следующие издания:

А. Русские:

1. Русский Архив.
2. Вопросы Философии и Психологии.
3. Русский Врач.
4. Византийский Временник.
5. Вестник Воспитания.
6. Вестник Европы.
7. Вестник Иностранной Литературы.
8. Вестник Права.

9. Вестник Психологии.
10. Исторический Вестник.
11. Правительственный Вестник,
12. Русский Филологический Вестник.
13. Филологические Записки.
14. Кн. маг. Т-ва М. О. Вольф Известия по Библиографии.
15. Русская Мысль.
16. Нива.
17. Миссионерское Обозрение.
18. Филологическое Обозрение.
19. Этнографическое Обозрение.
20. Народное Образование.
21. Киевская Старина.

—340—

22. Русская Старина.
23. Русская Школа.

Б. Иностранные:

24. Analecta Bollandiana.
25. Archiv für Geschichte der Philosophie.
26. Archiv für katholisches Kirchenrecht.
27. Archiv für Papyrusforschung.
28. Archiv für slavische Philologie.
29. Archiv für die gesamte Psychologie.
30. Archives de Psychologie.
31. Beweis des Glaubens.
32. Biserica orthodoxa romana.
33. Bulletin de l' Institut général psychologique.
34. Expositor.
35. Guardian.
36. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik.
37. Journal of theological studies.
38. International Journal of ethics.
39. Kantstudien.
40. Theologische Literaturzeitung.
41. Mind.
42. Mittheilungen aus d. Sammlung d. Papyrus Erzherz. Rainer.
43. Natur und Offenbarung.

44. Oriens Christianus.
45. Theologische Quartalschrift.
46. Theologisch-praktische Quartalschrift.
47. Church review.
48. English historical review.
49. Revue de l` art chrétien.
50. Revue biblique.
51. Revue des deux mondes.
52. Revue d` histoire ecclésiastique.
53. Revue d` histoire littéraire de la France.
54. Revue de l` histoire des religions.
55. Revue historique.
56. Revue de l` orient chrétien.
57. Revue philosophique.
58. Revue des questions scientifiques.
59. Revue scientifique.

–341–

60. Revue de synthèse historique.
61. Kirchengeschichtliche Studien.
62. Theologische Studien und Kritiken.
63. Berliner Tageblatt.
64. Historische Vierteljahrschrift.
65. Wochenschrift für klassische Philologie.
66. Zeitschrift für Assyriologie.
67. Zeitschrift für Kirchengeschichte.
68. Zeitschrift für Psychologie.
69. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
70. Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
71. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
72. Bysantinische Zeitschrift.
73. Revue international de théologie.

XVI. Отношения Духовных Консисторий: а) Вологодской от 31 октября за № 7879, б) Екатеринбургской от 24 сентября за № 11468, в) Московской от 29 сентября за №№ 7833 и 7834 и г) Тамбовской от 27 сентября за № 15638 с уведомлением о получении документов окончивших в текущем году курс и уволенных в епархиальное ведомство воспитанников Академии.

Определили: Принять к сведению.

XVII. Собственноручные показания студентов I курса о желании их изучать специальные предметы первой или второй группы, один из древних и один из новых языков и слушать лекции по естественно-научной апологетике.

По сим показаниям изъявили желание слушать:

предметы первой группы: из языков:

1. Варжанский Николай лат. франц.

Величкин Сергей лат. нем.

Владимирский Пётр лат. нем.

Горлицын Владимир, свящ лат. нем.

5. Добромыслов Анатолий греч. нем.

Знаменский Сергей греч. англ.

Ключарев Иван лат. нем.

Марков Димитрий лат. франц.

Мянд Карп лат. нем.

10. Павловский Димитрий лат. франц.

Перлов Николай греч. нем.

Пятикрестовский Иван лат. англ.

—342—

Раич Любомир, серб лат. нем.

Ремезов Владимир греч. нем.

15. Садиков Александр лат. франц.

Соболев Христофор лат. англ.

Соколов Димитрий (Виф.) лат. нем.

Соколов Димитрий (Яросл.) греч. франц.

Страхов Владимир лат. нем.

20. Чистяков Василий греч. франц.

Яковлев Иван лат. англ.

предметы второй группы:

1. Березкин Иван греч. франц.

Богданов Николай лат. франц.

Виноградов Сергей лат. англ.

Вишневецкий Евстафий лат. нем.

5. Гаврилюк Александр лат. нем.

Глаголев Вячеслав лат. англ.

Гумилевский Илья лат. нем.

Исаев Пётр лат. англ.

Курбатов Пётр лат. нем.

10. Лисицын Вячеслав лат. нем.

Лясковский Пётр лат. нем.

Недумов Виктор греч. нем.

Петровский Алексей греч. англ.

Петров Василий греч. нем.

15. Пивоварчук Михаил лат. нем.

Пономарев Сергей лат. нем.

Поп-Харалампиев Георгий, болгар. лат. франц.

Процеров Николай лат. нем.

Равицкий Александр лат. нем.

20. Рудаков Иван лат. франц.

Селиванов Александр лат. нем.

Смирнов Алексей. лат. нем.

Троицкий Пётр лат. нем.

Троицкий Сергей греч. англ.

25. Туберовский Александр лат. нем.

Фришфельд-Кайсын Венедикт греч. нем.

Харитонов Михаил лат. нем.

Слушать лекции по естественно-научной апологетике
изъявили желание все студенты I курса.

Определили: Утвердив распределение студентов I курса
–343–

по группам и классам древних и новых языков, –
собственноручные показания их хранить при делах Совета
Академии.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства:
„1903 г. Нояб. 24. По ст. И. Г. Тихомиров утверждается в
должности доцента по кафедре истории философии. По ст. VII.
Согласен ходатайствовать. Прочее смотрено и утверждается“.

16 декабря 1903 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии
Арсения, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии
Архимандрит Евдоким и члены Совета Академии, кроме
профессоров: В. Ключевского, М. Муретова и А. Введенского.

Слушали: I. Сданные Его Высокопреосвященством указы Святейшего Синода:

а) от 10 декабря 1903 года за № 11870: „По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: Высочайше утверждённый, в 5-й день сего декабря, всеподданнейший доклад Святейшего Синода о *бытии* Преосвященному Псковскому Сергию Архиепископом Ярославским и Ростовским, а третьему викарию Московской епархии, *Преосвященному Волоколамскому Арсению Епископом Псковским и Порховским*. Приказали: Об изъяснённом Высочайше утверждённом докладе Святейшего Синода объявить Вашему Преосвященству указом, с предписанием, чтобы Вы сделали распоряжение о принятии от Преосвященного Арсения всего, что по занимаемым им должностям могло находиться в его распоряжении“.

б) от 9 декабря за 11808: „По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: о замещении должности ректора Московской духовной академии. Приказали: Назначить инспектора Московской духовной академии, *архимандрита Евдокима* ректором той же академии, с освобождением его от должности экстраординарного профессора, и доцента сей академии *иеромонаха Иосифа* – экстраординарным профессором и инспектором названной академии, с возведением в сан архи-

–344–

мандрита; о чём, для зависящих распоряжений, посла; ь Вашему Преосвященству указ“.

На первом указе Его Высокопреосвященством положена резолюция: „1903 г. Декаб. 10. В Совет Московской Духовной Академии. Новый о. Ректор Академии Архимандрит Евдоким имеет принять от Преосвященного Арсения всё, находившееся доселе у него в распоряжении по занимаемым им должностям“.

Справка: 1) В настоящем собрании Совета Академии бывшим Ректором её, Преосвященным Арсением, ныне Епископом Псковским и Порховским, переданы вновь назначенному на должность Ректора Академии О. Архимандриту Евдокиму все хранившиеся у него по должности Ректора

документы по делам Совета Академии. 2) По выслушании указа Святейшего Синода от 9 декабря 1903 года за № 11808 о назначении Инспектора Московской Духовной Академии Архимандрита Евдокима Ректором Академии, с освобождением от должности экстраординарного профессора, и доцента сей Академии иеромонаха Иосифа *экстраординарным профессором* и Инспектором Академии, – в собрании, в силу предоставленного Совету уставом духовных академий (§ 81 лит. в. п. 4) права избрания кандидатов на должности профессоров, возбуждён был вопрос о состоявшемся замещении вакансии экстраординарного профессора, причём было принято в соображение следующее:

а) Указом Святейшего Синода от 23 декабря 1898 года за № 7594 Инспектор Новгородской Духовной Семинарии, магистр богословия, *иеромонах Евдоким* назначен был Инспектором Московской Духовной Академии, с званием экстраординарного профессора и возведением в Новгороде в сан архимандрита, причём содержание иеромонаху Евдокиму назначено было в размере, присвоенном должностям *доцента* и инспектора духовной академии.

б) На *штатную* вакансию экстраординарного профессора Инспектор Академии *Архимандрит Евдоким* избран был в собрании Совета 1 февраля 1902 года, как имевший преимущество пред другими по учёной степени и старшинству службы по духовно-учебному ведомству (с 24 августа 1894 года), каковое избрание и утверждено было указом Святейшего Синода от 20 марта того же 1902 года за № 2079.

–345–

в) Так как в вышеприведённом указе Святейшего Синода за № 11808 нет особой оговорки относительно назначения содержания иеромонаху *о. Иосифу*, то можно думать, что ему предоставлена *штатная* вакансия экстраординарного профессора, занятая до сего времени *о. Архимандритом Евдокимом*. – Между тем по старшинству службы, которым обычно руководствуется Совет Академии при избрании кандидатов на должности профессоров, наличные преподаватели Академии, по учёной степени имеющие право на

занятие вакансии экстраординарного профессора, располагаются в настоящее время в таком порядке: 1) доцент по кафедре истории философии, магистр богословия, *Павел Тихомиров*, состоящий на духовно-учебной службе и при Академии с 7 марта 1894 года; 2) доцент по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, магистр богословия, *Николай Городенский*, состоящий на духовно-учебной службе и при Академии с 16 августа 1895 года, и 3) доцент по кафедре библейской истории (ныне экстраординарный профессор и Инспектор Академии), магистр богословия, *иеромонах Иосиф* (Петровых), состоящий на духовно-учебной службе и при Академии с 16 августа 1899 года. – Имеющий преимущество среди них по старшинству службы доцент *Павел Тихомиров* членами Совета единогласно признан как вполне достойным звания экстраординарного профессора, так, с другой стороны, – и заслуживающим материального поощрения со стороны Начальства в виду того, что он, будучи человеком семейным, вот уже почти десять лет должен довольствоваться крайне ограниченным доцентским содержанием, меньшим содержания многих преподавателей духовных семинарий и училищ.

г) Совету Академии известно, что Святейшим Синодом, в силу тех или иных обстоятельств или по снисхождению к требованиям нужды, в прежнее время неоднократно разрешаем был отпуск особых сумм из духовно-учебного капитала в дополнение к сумме, ежегодно ассигнуемой по штату духовных академий на содержание лиц Управления и учащихся. Так: 1) Когда в 1897 году, при отсутствии в Московской Духовной Академии свободных вакансий экстраординарного профессора, Ректор Новгород-

–346–

ской Духовной Семинарии и настоятель монастыря Антония Римлянина, магистр богословия, *Архимандрит Арсений* (ныне Преосвященный Епископ Псковский и Порховский) указом Святейшего Синода от 10 января за № 89 назначен был Инспектором названной Академии с званием исправляющего должность ординарного профессора, – то содержание ему

назначено было Святейшим Синодом в размере, присвоенном должностям *экстраординарного профессора* и инспектора, с дополнением, кроме того, из духовно-учебного капитала по 800 рублей в год. – 2) По вниманию к ходатайству Совета Киевской Духовной Академии, Святейший Синод, указом от 18 мая 1902 года за № 3657, удостоил доцента означенной Академии, магистра богословия, *Димитрия Богдашевского*, в виде изъятия из общих правил, звания экстраординарного профессора сверх штата, но с присвоенным сей должности содержанием и с отнесением дополнительного по сему содержанию расхода по 800 рублей в год на счёт духовно-учебного капитала.

Определили: 1) О назначении Преосвященного Арсения Епископом Псковским и Порховским, О. Архимандрита Евдокима – Ректором Академии и доцента иеромонаха Иосифа – экстраординарным профессором и Инспектором оной внести в формулярные о службе их списки. – 2) Копии указов Святейшего Синода передать в Правление Академии для сведения и надлежащих, в чём следует, распоряжений. – 3) Принимая во внимание изложенное в п. 2 справки, – почтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о предоставлении штатной вакансии экстраординарного профессора доценту Академии, магистру богословия, Павлу Тихомирову и о назначении, – совместно с сим, – Инспектору и экстраординарному профессору иеромонаху Иосифу с 9 декабря 1903 года – дня утверждения его в означенных должностях Святейшим Синодом – дополнительного (к окладу по званию доцента в 1200 р.) содержания по 800 рублей в год из духовно-учебного капитала; если же Святейшему Синоду не благоугодно будет исполнить означенную просьбу Совета Академии, – то об удостоении доцента Тихомирова, в виде изъятия из общих правил, звания

–347–

экстраординарного профессора сверх штата, но с присвоенным сей должности содержанием.

II. Предложение Преосвященного Ректора Академии, ныне *Епископа Псковского и Порховского Арсения*:

„В виду приближающегося столетия существования Московской Духовной Академии, в 1914 году, считаю своим долгом в настоящем последнем заседании Совета под моим председательством обратить внимание его на потребность надлежащего обсуждения вопроса о достойном праздновании столетнего юбилея её.

С своей стороны, желая выразить дань признательности Академии, ставшей для меня родной после почти семилетнего служения ей, я жертвую:

а) 1000 (тысячу) рублей в качестве расходного фонда для напечатания сочинений по истории её;

б) 500 (пятьсот) рублей – на фундаментальную библиотеку в процентный капитал для выписки ценных изданий, так как суммы, ассигнуемые на библиотеку, далеко недостаточны;

в) 500 (пятьсот) рублей в неприкосновенный капитал на содержание основанной мной при Академии Св.-Покровской церковно-приходской школы;

г) 60 цинковых клише Палестинских видов, большей частью снятых мной и вошедших в изданную под моей редакцией книгу „В стране священных воспоминаний“ – в церковно-археологический Музей при Академии, и

д) Приобретённый мной в Палестине Самаританский снимок скинии, имеющий научное значение по компетентному мнению проф. М. Д. Муретова, даю ему во временное пользование, сколько он найдёт нужным для своих занятий, с тем, чтобы он, по миновании надобности, пожертвовал его в библиотеку“.

Определили: 1) Выразить Преосвященному Епископу Арсению за его щедрый дар глубокую признательность Совета Академии, а пожертвованные им два свидетельства Государственной 4% ренты за № № 591/с.46 и 1192/с.156 , по 1000 рублей каждое, с купонами на срок 1 марта 1904 года, – передать в Правление Академии. – 2) Соглашаясь с предложением Его Преосвященства, предварительное обсуждение вопроса о предстоящем в 1914 году праздновании сто-

–348–

летнего юбилея Академии поручить комиссии из заслуженных ординарных профессоров Василия Ключевского и Николая Каптерева и экстраординарных профессоров Александра Голубцова и Ивана Андреева с тем, чтобы свой доклад о мерах к возможно полнейшему воспроизведению истории Академии за истекающее столетие её существования, какие, по мнению комиссии, благовременно будет предпринять теперь же, – она представила к одному из ближайших собраний Совета Академии.

III. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в ноябре месяце текущего года, из которой видно, что а) *по болезни*: экстраординарный профессор Михаил Тареев опустил 4 лекции; экстраординарный профессор Александр Шостын и доцент иеромонах Иосиф – по 2 лекции; б) *по домашним обстоятельствам*: заслуженный ординарный профессор Василий Ключевский – 4 лекции; экстра-ординарный профессор Анатолий Спасский и доцент Николай Городенский – по 2 лекции; в) *по случаю исполнения обязанностей присяжного заседателя в окружном суде*: экстраординарный профессор Александр Голубцов – 4 лекции; ординарный профессор Митрофан Муретов – 2 лекции и исправляющий должность доцента Евгений Воронцов – 1 лекцию. – За болезнью исправляющего должность доцента Сергея Смирнова не были читаны студентам III курса лекции по истории русской церкви.

Определили: Ведомость записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

IV. Сданный Его Высокопреосвященством, с надписью: „1903 г. Декаб. 14. В Совет Московской Духовной Академии для отзыва“ – доклад Его Высокопреосвященству Совета Московского Мариинского епархиального женского училища от 11 декабря за № 324:

„Преподаватель физики Московского Мариинского епархиального женского училища Михаил Павлов вошёл в Совет означенного училища с докладной запиской следующего содержания: „Преподавая физику в училище, я нашёл состав

физического кабинета чрезвычайно скудным: по некоторым отделам физики приборы совершенно

—349—

отсутствуют, а многие из небольшого количества имеющихся непоправимо попорчены. Без приборов, как известно, занятия по физике сухи и утомительны, менее интересны, а потому и менее успешны. В виду того, что Мариинское училище не обладает достаточными средствами для необходимого основательного пополнения физического кабинета, считаю благовременным заявить Совету училища о необходимости хлопотать пред Его Высокопреосвященством о том, чтобы в случае передачи физического кабинета Московской Духовной Академии в средние духовно-учебные заведения большинство приборов было доставлено в наш физический кабинет. Передача академического физического кабинета в другие учебные заведения вполне вероятна, так как существование Московско-академической кафедры естественнонаучной апологетики прекратилось вместе с её профессором Д.Ф. Голубинским. Ещё ранее в 1871 г. при закрытии кафедры физико-математических наук часть физического академического кабинета была распределена между Московской (21 прибор) и Вифанской семинариями („Москов. духов. семинария“, ист. очерк 1889 г. стр. 71). Очень возможно, что и остальные приборы в настоящее время найдут удобным передать туда же, а между тем из всех учебных заведений Московской епархий Мариинское училище по составу физического кабинета беднейшее и нуждается в самых необходимых приборах. Для примера укажу хотя на обычную во всяком физическом кабинете „электрическую машину от трения“ (Рамедена). Её можно найти и в семинариях, и в Филаретовском училище, но её нет у нас, а между тем присутствие этого прибора в кабинете сообщает особую живость и интерес при изучении электричества. Приобретение этого прибора затруднительно по его ценности, брать на время, например, из Политехнического Музея, по его громоздкости совершенно неудобно, а в Академии имеется, хотя и старая, но вполне исправная и хорошо работавшая машина Рамедена“.

Принимая во внимание докладную записку преподавателя физики Павлова, Совет училища в заседании своём 8 декабря сего 1903 года постановил: ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о передаче в Мариин-

—350—

ское училище большинства приборов академического физического кабинета в том случае, если прекратится существование в Московской Духовной Академии кафедры естественнонаучной апологетики и если последует передача физического кабинета Академии в средние духовно-учебные заведения епархии.

О чём сим Совет Мариинского епархиального женского училища почтительнейше и ходатайствует пред Вашим Высокопреосвященством, Милостивым Архипастырем и Отцом“.

По выслушании означенного доклада ординарный профессор по кафедре введения в круг богословских наук Сергей *Глаголев* высказал следующее:

„Покойный профессор естественнонаучной апологетики Димитрий Феодорович *Голубинский* многократно выражал желание, чтобы его кафедра продолжала существовать и после его смерти. Он преподавал в целях апологетических основы физики и химии — основы наук о материи, без которых невозможно изучение никаких естественных наук и на которых утверждается всё здание наук о природе. Не всем нужно знание этих дисциплин, но для многих воспитанников Академии знание основ их необходимо. — Во 1) *знание их необходимо для апологетов*. Чрезвычайно низкий уровень, на котором стоит преподавание физико-математических наук в семинариях, произвёл то, что у нас являются теперь сочинения по Апологетике, премированные, удостоенные высших учёных степеней, в каковых сочинениях содержатся такие грубые ошибки, что они вызывают законный смех и заслуженное презрение в воспитанниках гимназий и реальных училищ. Существование кафедры по естественнонаучной апологетике затрудняло бы появление таких сочинений по крайней мере из-под пера воспитанников нашей Академии и содействовало бы появлению сочинений лучшего качества. Что в таких сочинениях

имеется насущная нужда, думаю, не требует доказательств. К нам, к законоучителям светских заведений постоянно обращаются с искренними недоумениями по вопросам об отношении естественнонаучных теорий к религии, и только хорошие книги могут содействовать рассеянию таких недоумений. – Во 2) *знание основ этих*

–351–

наук необходимо для преподавателей философии. Философия, как во все времена, так и теперь стоит в тесной связи с науками о природе. Теперешний кандидат Академии, если он не озаботится самостоятельно пройти элементарный курс физико-математических наук, лишён возможности читать сочинения по философии, напечатанные на русском языке. Назову некоторых авторов, которых он не может читать: Пуанкаре, Оствальда, Маха, Авенариуса, Логика Вундта, как и Логика Лейбница будут для него запечатанными книгами. Если наша, теперь осиротевшая, кафедра не уничтожится, она принесёт много облегчения и пользы лицам, которые занимаются философией и будут преподавать её.

Может с большой пользой служить кафедра и некоторым другим целям. Сознвая недостаточность и узость общего семинарского образования, студенты стремятся самостоятельно восполнить его; они покупают, приобретают и читают книги по физико-математическим и естественным наукам. Но они действуют ощупью, наугад. У них нет руководства и руководителя. Преподаватель естественно-научной апологетики пришёл бы к ним на помощь. Наконец, в настоящее время нужда заставляет назначать в семинарии преподавателями физики и математики кандидатов Академии. Нужно ли говорить, что в общечеловеческих интересах желательно, чтобы на эти предметы назначались люди, знающие по крайней мере несколько больше, чем первые четыре правила арифметики.

Вот почему сохранение кафедры по естественнонаучной апологетике, с которой преподаются физико-математические науки в апологетическом, т. е. разумно-православном освещении, является весьма желательным. Найти преподавателя или даже двух преподавателей (по 4 лекции у

каждого) и преподавателей вполне компетентных на ранее ассигнованную сумму (2000 р.) не представит затруднений.

Поэтому я предлагаю ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о сохранении за Академией ежегодно 2000 р. на содержание кафедры по естественно-научной апологетике и если Его Высокопреосвященству благоугодно будет сохранить при Академии преподавание есте-

–352–

ственнонаучной апологетики – выработать более подробные и определённые правила о ведении дела этого преподавания“.

Определили: 1) Соглашаясь с мнением ординарного профессора Сергея Глаголева, почтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о продолжении и на будущее время, по примеру прежних лет (1870–1903), отпуска из сумм Московской кафедры 2000 рублей ежегодно на обеспечение преподавания в Академии естественнонаучной апологетики. – 2) Суждение о дальнейшем ведении дела этого преподавания и о судьбе существующего при Академии физического кабинета иметь по выяснении результатов означенного принципиального ходатайства.

V. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 12 ноября за № 9868: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 6 ноября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Александр *Линьков* определён на должность преподавателя библейской, общей церковной истории и истории русской церкви в Архангельскую духовную семинарию“.

б) от 10 декабря за № 9828: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 октября 1903 года, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Дмитрий *Троицкий* освобождён от данного ему 17 сентября текущего года назначения в Томскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и

зависящего распоряжения в дополнение к отношению от 2 октября сего года за № 8559“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора кандидатам А. Линькову и Д. Троицкому дано знать о состоявшемся относительно их распоряжении Начальства.

Определили: Принять к сведению.

VI. Отношение Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук от 2 декабря за № 14:

„Отделение русского языка и словесности Император-
—353—

ской Академии Наук имеет честь сообщить Московской Духовной Академии, что с 31 авг./12 сент. По 10 сент./23 сент. 1904 г. состоится в С.-Петербурге при Императорской Академии Наук Съезд славянских филологов и историков.

При этом Отделение русского языка и словесности позволяет себе надеяться, что Московская Духовная Академия не откажется прислать на Съезд одного или двух депутатов из числа своих членов. О командированных депутатах Отделение просит сообщить заблаговременно, а именно не позже 2/15 апреля 1904 г.“

Определили: 1) Депутатами от Академии для участия в заседаниях Съезда славянских филологов и историков назначить временного преподавателя русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, заслуженного ординарного профессора Академии Григория *Воскресенского* и экстраординарного профессора по кафедре церковной археологии и литургики Александра *Голубцова*, изъявивших на то своё согласие, о чём и уведомить Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — 2) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об отпуске потребной в пособие профессорам Воскресенскому и Голубцову на путевые расходы и содержание в г. С.-Петербурге суммы в количестве 300 рублей из имеющихся в распоряжении Святейшего Синода средств.

VII. Отношение Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук от 14 ноября за № 719:

„Несколько времени тому назад в Одессе кружком молодых учёных по инициативе ординарного профессора Императорского Новороссийского Университета, В. М. Истрина, известного исследователя византийской и древнерусской литературы, в прошлом году избранного Императорской Академией Наук членом-корреспондентом, – было приступлено к критическому изданию славянского перевода Хроники Георгия Амартола, памятника первостепенной важности для изучения русской истории и литературы.

Получив в своё время от профессора Истрина сведения о прочном начале этого учёного предприятия, Отделение тогда же обещало означенному кружку и профессору Истрину свою материальную и нравственную поддержку.

–354–

Предварительный съезд русских филологов, обсуждавший насущные потребности славяно-русской исторической науки, – выразил в своём заседании 14 апреля сего года полное сочувствие предприятию профессора Истрина и с своей стороны просил Отделение русского языка и словесности оказать ему своё содействие.

В настоящее время от профессора Истрина получено сообщение о постигшей Новороссийский Университет неудаче при выписке из Московской Духовной Академии одного из весьма важных списков Хроники Амартола, принадлежащего Библиотеке означенной Духовной Академии (№ 8–100 XIII-го века на 273 листах). Именно Совет Московской Духовной Академии (отношением от 9-го октября сего года за № 948) отказал в высылке этой рукописи, мотивируя свой отказ особой ветхостью и ценностью самой рукописи и её миниатюр. Между тем указанный список необходимо положить в основание издания.

Отделение русского языка и словесности, вполне уважая те мотивы, по которым Совет Московской Духовной Академии отклонил просьбу Новороссийского Университета о высылке рукописи Амартола, считает тем не менее вполне справедливым поддержать просьбу упомянутого учёного учреждения и профессора Истрина, которого можно, по

справедливости, признать в настоящее время наиболее компетентным среди русских учёных для исполнения сложной задачи критического издания текста славянского перевода Амартола. Можно быть почти уверенным как в том, что при хорошей укупорке, и особенно прокладке листов с миниатюрами тонкой бумагой или шёлковой тафтой, миниатюры не пострадают в дороге, так в особенности в том, что Императорский Новороссийский Университет примет все меры к сохранности рукописи в своей Библиотеке и к осторожному пользованию ею при занятиях над ней.

На основании вышеизложенного Отделение русского языка и словесности, надеясь вместе с тем на просвещённое внимание Совета Московской Духовной Академии к нуждам русской науки, обращается к нему с покорнейшей просьбой, не найдёт ли Совет Академии возможным удовлетворить ходатайство Императорского Новороссийского

—355—

Университета и настоящее ходатайство Императорской Академии Наук“.

Определили: 1) В виду изъяснённых в отношении Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук крайней важности и необходимости, при предпринятом в Одессе критическом издании славянского перевода Хроники Георгия Амартола, пользования списком этой Хроники, принадлежащим академической библиотеке, выслать означенный список в Правление Императорского Новороссийского Университета сроком на 6 месяцев, с покорнейшей просьбой принять все меры к сохранности рукописи в университетской библиотеке и к осторожному пользованию ею при занятиях над ней. — 2) Поручить библиотекаря Академии Константину Попову принять рекомендуемые меры к сохранению украшающих рукопись миниатюр и наблюдать за тщательностью упаковки при сдаче её на почту.

VIII. Отношения:

а) Преосвященного Ректора С.-Петербургской Духовной Академии от 3 декабря за № 2487:

„Ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии Н.К. Никольский вошёл в Совет Академии с прошением о выписке для его занятий на двухмесячный срок рукописи, – принадлежащей библиотеке Московской Духовной Академии, – за № 3 (из рукописей А.В. Горского) „Продолжение и дополнение Историч. словаря о бывших в России писателях духовного чина“, о. Диева.

Вследствие сего и по поручению Совета Академии имею честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать названную рукопись в Совет Академии для занятий проф. Н. К. Никольского сроком на два месяца“.

б) Преосвященного Ректора С.-Петербургской Духовной Академии от 9 декабря за № 2827:

„Доцент С.-Петербургской Духовной Академии Д. И. Абрамович вошёл в Совет Академии с прошением о выписке ему для его занятий из библиотеки Московской Духовной Академии трёх рукописей: №№ 8 (94) и 20 (215) по описанию Леонида (стр. 50 и 96) и Волоколамск. собрания № 199 (597) по Описи Иосифа (стр. 258), – сроком на три месяца.

–356–

Вследствие сего и по поручению Совета Академии имею честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии не отказать выслать названные рукописи в Совет С.-Петербургской Духовной Академии для занятий Д.И. Абрамовича сроком на три месяца“.

в) Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 5 ноября за № 928:

„Общество имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать в Общество на месячный срок рукопись фундаментальной библиотеки Московской Духовной Академии, № 91, „Минея-Четья“ генварь, XV века, в лист, на. 711 листах“.

Определили: Выслать в Совет С.-Петербургской Духовной Академии и в Императорское Общество Истории и Древностей Российских при Московском Университете означенные в отношениях рукописи на испрашиваемые сроки.

IX. Отношения:

а) Императорской Археографической Комиссии от 28 ноября за № 318:

„Императорская Археографическая Комиссия, с благодарностью возвращая при сём рукопись за № 98, присланную в Комиссию при отношении Академии от 27 июня 1902 г. за № 543, покорнейше просит о получении оной Комиссию уведомить“.

б) Г. Управляющего Московской Синодальной Типографией (на имя Преосвященного Ректора Академии) от 24 ноября за № 21302:

„Возвращая вместе с сим особой посылкой присланную при отношении Вашего Преосвященства, от 29 сентября сего года за № 930, рукопись академической библиотеки № 490, имею честь о сём уведомить и принести Вам ещё раз глубокую благодарность за доставление означенной рукописи“.

Определили: Возвращённые рукописи сдать (и сданы) в фундаментальную академическую библиотеку и уведомить о получении их по принадлежности.

Х. Отношение О. Протоиерея Киево-Софийского кафедрального собора Петра Орловского от 12 ноября за № 204:

–357–

„Вследствие отношения Совета Московской Духовной Академии от 1 ноября сего года за № 1130 честь имею при сём выслать в оную Академию, на двухмесячный срок, рукопись Киево-Софийского Собора за № 647 – „Служебник и Требник Архиерейский, новоисправленный И. Боярским, 1632 г.“, на 487-ми страницах“.

Справка: Означенная в отношении рукопись получена и передана для пользования экстраординарному профессору Академии Александру Голубцову.

Определили: Принять к сведению.

ХІ. Прошение экстраординарного профессора Академии по кафедре церковной археологии и литургики Александра Голубцова:

„Честь имею покорнейше просить Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством,

Высокопреосвященнейшим Арсением, архиепископом Харьковским, о высылке в Академию на двухмесячный срок из Никольской церкви г. Чугуева Змиевского уезда рукописного служебника архиерейского. Рукопись, в 4-ю долю листа, значащаяся в библиотеке названной церкви по печатному „Описанию Харьковской епархии“ (отдел. IV стр. 17), была на выставке Харьковского Археологического Съезда“.

Определили: Ходатайствовать пред Высокопреосвященнейшим Арсением, Архиепископом Харьковским и Ахтырским, о разрешении причту Никольской г. Чугуева церкви выслать в Академию на двухмесячный срок означенную в прошении профессора Голубцова рукопись.

XII. Письмо дочери почившего настоятеля Казанского Собора в С.-Петербурге, О. Протоиерея Александра Алексеевича Лебедева – Екатерины Александровны *Лебедевой*:

„После смерти отца моего протоиерея Александра Алексеевича Лебедева осталась библиотека, часть которой – именно книги иностранные – мы желали бы пожертвовать в Московскую Духовную Академию, воспитанником коей был покойный. При сём прилагается список. – Но так как в сочинениях моего отца о „Разностях Церквей“ имеются цитаты и ссылки на некоторые из этих книг, то желательно бы оговорить пожертвование позволением Академии на случай нового издания обратиться за могущими понадобится справками в библиотеку Академии. Оговорка эта, на-

–358–

деюсь, не будет стеснительна для библиотеки, так как новое, 2-ое, издание сочинений этих только что вышло, и предполагаемый случай, если вообще будет, то будет только весьма отдалённым, – однако, если бы это всё-таки оказалось стеснительным, то настаивать на оговорке мы не станем.

Если бы Совет Академии благоволил принять предлагаемые книги, то, быть может, кто-нибудь из его Членов потрудился бы известить меня об этом ради краткости простым письмом; книги были бы высланы; а затем уже официальное извещение о поступлении их могло бы быть обращено на имя

матери моей, вдовы протоиерея Екатерины Петровны Лебедевой (С.-Петербург, Казанская ул., д. 4, кв. 10)“.

Определили: Уведомить госпожу Лебедеву, что Совет Академии с глубокой благодарностью принимает жертвуемые ею книги из библиотеки покойного отца её и, с своей стороны, с готовностью принимает на себя обязательство разрешить пользование ими для справок при новом издании сочинения почившего о. протоиерея „О разностях Церквей“, если таковое будет когда-либо предпринято.

XIII. Записки О. Инспектора (ныне Ректора) Академии Архимандрита Евдокима, доцента (ныне экстраординарного профессора и Инспектора) Академии иеромонаха Иосифа, профессоров и преподавателей Академии: Г. Воскресенского, Н. Заозерского, М. Муретова, С. Глаголева, А. Шостыина, А. Голубцова, А. Введенского, И. Попова, М. Тареева, П. Тихомирова, Н. Городенского, П. Соколова, С. Смирнова, Д. Коновалова и библиотекаря К. Попова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIV. Прошение преподавателя Нижегородского епархиального женского училища, кандидата Академии выпуска 1903 года Дмитрия *Троицкого*:

„Имею честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии о разрешении переработать своё кандидатское сочинение „Учение Св. Апостола Павла о человеке“ в магистерское с оставлением того же заглавия“.

—359—

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 5 июня 1895 года за № 2565 Советам Академий предписано: „дозволять удостоенным степени кандидата переделывать их кандидатские сочинения в магистерские диссертации с большой осторожностью и не иначе, как с особого утверждения

Епархиального Архиерея“. – 2) Кандидатское сочинение Д. Троицкого отмечено было высшим баллом 5.

Определили: 1) Дозволить кандидату богословия Димитрию Троицкому переработать его кандидатское сочинение на тему: „Учение св. Апостола Павла о человеке“ для соискания степени магистра богословия.–2) Постановление сие предварительно представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XV. Прошение помощника Инспектора Ярославской Духовной Семинарии, действительного студента Академии выпуска 1890 года Сергея *Попова*:

„Честь имею почтительнейше просить Совет Академии разрешить мне представить в течение настоящего учебного года для соискания степени кандидата сочинение на одобренную профессором В.А. Соколовым тему: „Папа Гонорий 1-й и догмат о папской непогрешимости“ и, если возможно, сделать распоряжение об уведомлении меня относительно сего“.

Определили: Разрешить действительному студенту Сергею Попову представить кандидатское сочинение на указанную в его прошении тему.

XVI. Рассуждали: О замещении кафедры *гомилетики и истории проповедничества*, освободившейся за назначением занимавшего оную экстраординарного профессора (и Инспектора Академии) О. Архимандрита Евдокима на должность Ректора Московской Духовной Академии.

Определили: 1) Суждение о выборе кандидата на должность преподавателя гомилетики и истории проповедничества в Академии отложить до конца текущего 1903–1904 учебного года. – 2) В виду того, что никто из гг. профессоров Академии не выразил желанья принять на себя временное преподавание означенных предметов, ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении поручить оное, до замещения кафедры штатным преподавателем, О. Ректору Академии Архимандриту Евдокиму.

–360–

изъявившему на то своё согласие, с производством ему, согласно § 60 устава духовных академий, с 9 декабря 1903 года

(дня расчёта его жалованьем по должности экстраординарного профессора), вознаграждения из ассигнований на кафедру суммы в размере, не превышающем жалованья доцента (900 р. в год).

XVII. – *О выдаче из процентов с капитала, пожертвованного И.А. Мухановой, пособий членам академической корпорации.*

Справка: По §§ 4–5 руководственных правил при распределении пособий из процентов с капитала, пожертвованного И.А. Мухановой: „Проценты с другой части Мухановского капитала, в количестве 1187 руб. 50 коп. (ныне, по обмену 5% облигаций Московского Городского Кредитного Общества, в которых заключался означенный капитал, на свидетельства Государственной 4% ренты, – в количестве 1000 рублей), назначенные „на дополнительные к жалованью пособия членам академической корпорации“, ежегодно распределяются в декабрьском заседании Совета на пять равных частей, из коих ежегодно не менее трёх выдаётся семейным, и не менее одной – бессемейным лицам. – Право на пособие получают те лица академической корпорации, которые прослужили не менее 5 лет, а при Академии не менее 2 лет, причём включается сюда и год профессорского стипендиатства“.

Определили: 1) Из процентов с капитала И.А. Мухановой, в количестве 1000 рублей, выдать пособия следующим лицам: ординарному профессору Николаю Заозерскому, экстраординарным профессорам Александру Шостьину и Александру Голубцову, доценту Николаю Городенскому и исправляющему должность доцента Евгению Воронцову, по равной сумме – 200 рублей – каждому. – 2) Постановление сие представить на Архипастьерское утверждение Его Высокопреосвященства.

XVIII. – *О назначении окончившим в минувшем учебном году курс воспитанникам Академии премий: а–б–в) Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей, протоиерея А.И. Новоструева в 158 рублей и „XXIX курса“ в 60 рублей – за*

лучшие кандидатские сочинения; г) протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в 160 рублей – за лучшие кандидатские со-

361 –

чинения по церковной истории; д) протоиерея С. К. Смирнова в 102 р. – за лучшие кандидатские сочинения по истории русской церкви; е) Высокопреосвященнейшего Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского, в 76 рублей – за лучшие кандидатские сочинения, посвящённые преимущественно описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви; ж) двух премий Митрополита Московского Макария, по 97 рублей каждая, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трёх курсов (от 1902 года), и з) премии протоиерея И. Орлова в 32 рубля – за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Справка: 1) Относительно присуждения премии Митрополита Литовского Иосифа указом Святейшего Синода от 28 декабря 1873 г. за № 3778 предписано: „Премии назначать, не раздробляя их, в каждой академии за кандидатское сочинение по какому бы то ни было отделению, признанное лучшим из представленных студентами при переходе из III курса в IV с тем, чтобы, согласно воле завещателя, выдача премий производилась не прежде, как по окончании воспитанниками полного академического курса“. – 2) Премия протоиерея А.И. Невоструева, согласно пункту I правил относительно употребления % с пожертвованного им капитала, присуждается за то из кандидатских сочинений, которое в этом году признано будет Советом за лучшее. – 3) Положения о премии „имени XXIX курса“ § 4: „Премия присуждается по усмотрению Совета Академии за одно из лучших кандидатских сочинений“. – 4) Положения о стипендии и премии имени протоиерея А.М. Иванцова-Платонова п. 10: „Остатки от процентов со всего стипендиального капитала (сверх 220 рублей) выдаются в одно из заседаний сентябрьской трети за одно из лучших кандидатских сочинений по предмету церковной истории, по постановлению Совета Академии“. – 5) Положения о премии имени протоиерея С. К. Смирнова и. 2: „Премия

выдаётся через три года, по усмотрению Совета Академии, одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение по русской церковной истории“. – 6) Положения о премии Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского, § 2: „Премия выдаётся через два года, по усмотрению Совета

–362–

Академии, одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви“.– 7) Правил о присуждении премий из процентов с капитала, пожертвованного Митрополитом Московским Макарием, утверждённых указом Святейшего Синода от 21 января 1885 года за № 251, а) п. 7-й (в новой редакции, утверждённой указом Святейшего Синода от 12 июня 1898 года за № 2946): „Третья и четвёртая премии назначаются по окончании студентами академического курса в одно из заседаний сентябрьской трети тем из них, которыми поданы были все семестровые сочинения, назначенные им в течение трёх первых курсов, и из них более половины означено баллом 5 и нет ни одного, имеющего балл ниже 4.“ – б) п. 8: „В случае, если окажется более двух студентов одного курса, которых сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем § условиям, преимущество отдаётся тем, у кого сумма баллов на сочинениях больше; в случае же равенства преимущество отдаётся за сочинения позднейших курсов, предпочтительно пред предшествующими“. – 8) Из окончивших в минувшем учебном году курс воспитанников Академии: а) лучшие семестровые сочинения за первые три курса представили: Анатолий Малевич (5, 5, 5; 5, 5, 5+; 5, 4½, 5), Николай Туницкий (5, 4½, 5; 5, 5–, 5; 5–, 5+, 5–) и Иван Зеленцов (5, 5, 5; 4½, 4+, 5; 5, 4, 4+), а б) высшие отметки на проповедях имеют: Василий Струминский (4½, 5, 5:5), Константин Успенский (5, 5–, 5–, 5–) и Николай Туницкий (4½, 5–, 5–, 5+).

Определили: 1) Премию Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей назначить кандидату Академии выпуска 1903 года Ивану Зеленцову за кандидатское сочинение на тему: „Самозаконная (автономная) нравственность“; премию

протоиерея А. И. Невоструева в 158 рублей – кандидату того же выпуска Василию *Струминскому* за сочинение на тему: „О познаваемости Божества“; премию „XXIX курса“ в 60 рублей – кандидату того же выпуска Константину *Успенскому* за сочинение на тему: „Ascensio Jsaiae Vatis. Историко-критический очерк“; премию протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в 160 рублей – кандидату того же выпуска Николаю *Туниц*–
–363–

кому за сочинение на тему. „Св. Климент Величский. Его жизнь и литературная деятельность“, и премию протоиерея С. К. Смирнова в 102 рубля – кандидату того же выпуска Анатолию *Малевичу* за сочинение на тему: „История Базилианского ордена в западнорусской церкви“. – 2) Кандидатам Анатолию *Малевичу* и Николаю *Туницкому* выдать, кроме того, по одной премии Митрополита Московского Макария в 97 рублей – за лучшие семестровые сочинения, написанные ими в течении первых трёх курсов, а кандидату Константину *Успенскому* – премию протоиерея И. Орлова в 32 рубля – за лучшие успехи в сочинении проповедей. – 3) Присуждение премии имени Высокопреосвященнейшего Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского, в 76 рублей, за отсутствием достойных оной кандидатских сочинений, – отложить до будущего года. – 4) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1903 г. декаб. 31. По ст. IV. Преподавание в Академии естественнаучной апологетики оч. желательно. Если найдётся компетентный преподаватель сего предмета, то 2000 рублей будут сохранены за Академией. Прочее смотрено и утверждается“.

Ноябрь

**Антоний (Храповицкий), еп. Библейское учение об
Ипостасном Слове Божиим // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 11. С. 387–394 (2-я пагин.)**

–387–

Все христиане знают, что под Словом в первой главе четвёртого Евангелия разумеется Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, но немногие из них могут восстановить связь этого наименования с ветхозаветными прообразами и пророчествами, с коими связаны все вообще эпитеты, уподобления и образы Апостола Иоанна, как в Евангелии, так и в Посланиях его, так и в Откровении. Эта связь, остаётся неизвестной не только для обычных читателей св. Библии, но и для большинства учёных толкователей, как немецких, так и русских, обыкновенно заимствующих у них, а между тем только через восстановление помянутой связи возможно уяснить истинный смысл евангельского понятия о Слове, и о таком восстановлении её мы и постараемся в этой статейке.

Протестантские богословы, а за ними и русские, изучая Библию отдельными отрывками, настолько потеряли возможность восстанавливать её внутреннее единство, что гораздо охотнее отыскивают последнее между св. Евангелием и языческой философией, в данном случае – Платоновой. Попытки связать пасхальное зачатие Евангелия с учением этого философа о Логосе или Разуме, или даже вывести первое из последнего, создали за границей уже целую, довольно нелепую литературу, которая нашла своё отражение в докторской диссертации кн. Трубецкого: „Учение о Логосе“, где автор, или – точнее – переведённые им с немецкого авторы, стараются установить такую точку зрения, будто учение Платона о Логосе отразилось весьма сильно на иудейской апокрифической литературе, а эта послед-

–388–

няя – на Евангелии; зависимость же этой литературы и Иоаннова Пролога от псалмопевцев и Соломона, живших

задолго до Платона, г. Трубецкой вовсе не отмечает, или, точнее выражаясь, не знает о ней.

В 1902 году в „Миссионерском Обзрении“ появилась критическая статья Старобельского, который между прочим доказывал, что в иудейской литературе, как библейской, так и апокрифической, под словом – *Мемра* никогда не разумелось Платоновское понятие, обозначающее Разум, ибо иудейский термин обозначает только *слово*, *глагол* и ничего более, разум же или познание определяется словом *яда*: точно так же и евангельский Логос обозначает вопреки многим богословам только слово, глагол, а вовсе не разум. На эту статью появилась заметка в „Трудах Киевской Духовной Академии“ за подписью Г., в которой автор поправил Старобельского: „*Мемра*“ встречается в апокрифической литературе, а в древне-библейской *дабар*¹⁹⁰⁵ обозначает слово, а знание, разум обозначается совершенно другим термином. За всем тем осталась непоколебимою та мысль, что 1) иудеям Ветхого Завета было чуждо понятие или термин, совмещающие в себе *слово* и *разум*, как греческий термин Логос; 2) Платон под своим метафизическим Логосом разумел Разум, а св. Иоанн говорил о Логосе в таком сочетании выражений, которые связывают его с иными ветхозаветными и апокрифическими изречениями, где говорится о *дабар*, *мемра*, т. е. вовсе не о Разуме, а о Слове, о Глаголе, и потому ни о какой связи четвёртого Евангелия с Платонизмом не может быть и речи. – Какие же это изречения Ветхого Завета имел в виду св. Иоанн Богослов, когда предложил читателям учение о воплотившемся Сыне Божиим, как о Слове? Или поставим вопрос иначе: какие свойства приписываются Слову в этих ветхозаветных изречениях, с которыми связано евангельское предисловие св. Иоанна?

Если по примеру большинства школьных богословов искать в них указаний чисто догматических или метафизических, то речь наша будет мало убедительна, как

–389–

для рационалистов, так и для верующих иудеев, потому что, – скажут те и другие, – вы понимаете в прямом смысле те *образные*, *олицетворённые выражения*, из которых таким

способом можно вывести всё, что угодно. Укажите нам ближайший смысл этих образов, тот, который, вытекает из контекста речи, который был понятен читателю до исполнения новозаветных событий, и вот этот-то смысл изречения или термина соотнесите с его новозаветным истолкованием: тогда только ваша речь будет для нас убедительна.

Итак, постараемся уразуметь ветхозаветное понятие о Слове в пределах подзаконной жизни. Жизнь эта представлялась народу Божию, как продолжение наказания Господня, как изгнанничество из вожделенного рая при неизбежной обязанности в поте лица трудиться над землёй, проклятой за грех Адама, терпеть болезни и умирать. Только один день седмицы должен оставаться неким, хотя бы и слабым, подобием райской жизни, начавшейся с того дня, когда Бог почил от дел творения и созерцал непорочный мир во всей его богозданной красоте. В субботу и люди, знающие Бога, освобождались от труда, молились и радовались на жизнь, данную Богом, прекрасную по Его предначертанию, но столь тяжкую по причине грехопадения и последовавших за ним нужд и болезней.

Впрочем, ещё более тяжела была жизнь для народа Божия потому, что в ней не было правды от самих людей. Праведники терпели от грешников, рабствовали им и не имели ни утешения, ни объяснения своим страданиям. Господь многократно обещал в Своих заповедях и откровениях награду праведным и кару грешным, но иное показывала жизнь. О сём недоумевали праведный Иов, Давид псалмопевец, Соломон – Экклезиаст, Иеремия, Ездра и вообще все мыслители и учителя Ветхого Завета. Эта мысль о несоответственной земной участи людей их нравственному состоянию есть главная и существеннейшая во всех священных книгах до Христа, и на разрешении этой-то мысли основывались все пророчества о Нём, все прообразы Икупителя – Страдальца, хотя богословская наука мало вникала в эту истину.

Но мы не будем теперь подробно раскрывать её, а только
–390–

скажем, что те действия Божественного Промысла, при которых обычная неправда жизни устранялась, праведники или кающиеся возносились, а грешники посрамлялись, назывались именно *Словом Божиим*. Почему словом? потому, что в таких действиях Своих Господь как бы отвечает вопрошающему Его человечеству: *„и возгреме с небесе Господь и Вышний даде глас Свой“*. Бог, скрывший лицо Своё и удалившийся со Своей правдой на небо от грешной земли, иногда, хотя и не часто, в чудотворных действиях Своего промысла, когда „воплъ угнетённых доходит до неба“, открывает Свою правду на земле так, как сокровенная жизнь человеческого духа открывается в слове. Вот почему эти действия Божественной правды называются в Библии *Словом Божиим*.

Такое наименование прилагается в Псалмах и в прочих Учительных книгах к следующим делам Промысла: к спасению Иосифа из темницы, к казням Египетским и изведению народа Божия через Чермное море и пустыню в обетованную землю, к спасению кающихся через медного змея и, наконец, ко всему управлению Божию стихиями мира.

Не всегда отверженный за грехи род человеческий является как бы забытым от Бога; не всегда торжествуют грешники и попираются праведники. Приходит время и среди грешной и несправедливой жизни открывается Слово Божие и водворяет правду. Замечательно, что различные священные книги Ветхого и даже Нового Завета прилагают это явление Слова Божия к одним и тем же событиям Священной Истории.

Так псалмы 104 и 106 говорят о событиях в Египте и об изведении оттуда народа Божия. Иосиф был предтечей народа и прообразом его участи, сперва рабской и страдальческой, а впоследствии славной и благодетельной для всего мира.

„Посла пред ними человека, в раба продан бысть Иосиф; смириша во оковах нозе его, железо пройде душу его; дбндеже прииде Слово Его, Слово Господне разже его“ (Пс.104:17–19) и донныне говорится о его слове. Не только чистых праведников, но и кающихся спасает Слово Божие, как и Иосифа, чудесным образом, когда уже никакая земная

–391–

сила не могла помочь им. Когда ропотники в пустыне, уязвляемые страшными змеями, принесли покаяние, *„и воззваний ко Господу, внегда скорбети им и от нужд их спасе я: послы Слово Своё и исцели я, и избави я от растлений (гробов) их“* (Пс.106:19–20). Здесь Словом Божиим называется чудесное устройство медного змия, который до такой степени слился в уме израильтян с Виновником исцелений, что многие почитали его за бога, пока праведный Езекия не счёл нужным его истребить. Посему и Премудрый предостерегает читателя от подобного смешения, подтверждая при сём псаломскую мысль о том, что в этом событии открылось Слово Божие. *„Обращавшийся исцелялся не тем, на что взирали, но Тобой, Спасителем всех... Не трава и не пластырь врачевали их, но Твоё Господи всеисцеляющее Слово“* (Прем.16:7,12 ср. Втор.8:3).

Во всех приведённых изречениях под Словом Божиим понимается нечто живое, или, если уступим на время иудеям, точно олицетворяемое, т. е. не просто глагол Божий, а постоянно и одинаково действующая Божественная промыслительная сила. Только неразумие человеческое не усматривает его в обыкновенном ходе событий природы и жизни, и обнаруживает его лишь в действиях чудесных; на самом же деле эта сила Божия, всё направляющая к победе правды, к наказанию нечестия и к прославлению истин, изложенных в законе Божиим, вложена, как в исторические судьбы народов, так и в саму жизнь природы; и там действуют те же законы, которые Господь предписал в Своих заповедях людям, только последние не могут уразуметь сей мудрости. Такая мысль раскрывается в псалме 147-м. Господь невидимо хранит Иерусалим, благословляет угнетённых врагами сынов его и восстанавливает его дом из развалин. Так Он *„посылает Слово Своё на землю, быстро течёт Слово Его. Даёт снег, как вóлну, сыплет иней, как пепел. Бросает град Свой кусками: пред морозом Его кто устоит? Поймёт Слово Своё и всё растает: подует ветром (Духом) Своим, и потекут воды. Он возвестил Слово Своё Иакову, уставы Свои и суды Свои*

Израилю. Не сделал Он того никакому другому народу и судов Его они не знают“ (Пс.147:4–9).

–392–

Итак, напрасно малодушные или маловерующие говорят: „где Слово Господне? пусть оно придёт!“ (Иер.17:15) или „я буду счастлив, не смотря на то, что буду ходить по произволу сердца моего“ (Втор.29:19). Слово Божие, Божественный Промысл не чужд самых, по-видимому, соблазнительных явлений, когда страдает праведник и возвышается нечестивый. Всё это разъясняет книга Иова, псалом 21, 36, 72 и др. Господь иногда нарочно попускает нечестивому, чтобы затем со всей силой посрамить Его и явить Слово Своё. „Нечестивый злоумышляет против праведника и скрежещет на него зубами своими: Господь же посмевается над ним, ибо видит, что приходит день его“ (Пс.36:12–13).

Такой день судов Божиих над нечестивцами с особенной силой описан в книге Премудрости, где подобное явление Слова Божия достигает высшей степени олицетворения; здесь олицетворение уже не может быть принято за простую метафору, а усваивает Слово Божию личную жизнь. Речь идёт об избиении первенцев египетских за упрямое непослушание Богу их горделивого властителя – Фараона.

„Сошло с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всемогущее Слово Твоё, как грозный воин. Оно несло острый меч – неизменное Твоё повеление, и ставши наполнило всё смертью: Оно касалось неба и ходило по земле“ (Прем.18:15–16). Далее Слово спасает народ по молитве Аарона (ст. 22). Если мы сравним это изречение с нижеследующим в Апокалипсисе Святого Иоанна, то уже совершенно ясно увидим, что Апостол не только по идее, но и по выражениям связывает своё учение о Слове с ветхозаветным. Богослов видит отверстое небо и исходящего оттуда Всадника, „Который праведно судит и воинствует... Он был облечён в одежду, обагрённую кровью, Имя Ему: Слово Божие... Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасёт их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя. На одежде и

на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих“ (Откр.19:11–16).

Насколько ясно, что сей образ Апокалипсиса, как и все прочие образы Его, взяты из Ветхого Завета даже по

–393–

своему слововыражению, настолько же несомненно, что начальные пять стихов Евангелия от Иоанна тесно примыкают по своему смыслу с псалмом 147-м. Слово Божие, та сила, то обнаружение Божества, которое открывалось людям в чудесных действиях правды Божией и утешало праведников в их недоумениях, как Иова и Давида-Псалмопевца, Оно не было явлением исключительным, только мгновенной светлой молнией на тёмном небосклоне. Нет, мир всегда управлялся им и им же сотворён. Но это Слово не есть только Божественное действие, Божественная сила: Оно было Бог, но не Бог-Отец, Который действовал Им, Оно было к Богу (не у Бога, а к Богу – *πρὸς τὸν θεόν* – слово бывает к кому-либо; здесь особенно ясно, как нарушают смысл Евангелия толкующие Логос, как разум, а не как глагол); в Нём была жизнь и свет человекам; теперь Оно стало плотью и поселилось между нами, полное благодати и истины. Давид учил, что оно открылось в заповедях и законе Моисея (Пс.147), но тогда Оно явилось только отчасти, а у нас – в полноте Своей благодати и истины. *„И от полноты Его мы все приняли и благодать на благодать. Ибо закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли через Иисуса Христа“* (Ин.1:16–17).

Итак, разрешение загадки (проблемы) ветхозаветных мудрецов открыто было не такое, какого они ждали. Давно ожидавшееся Слово Божие выразилось не в том, что праведники возвысились над нечестивцами, не в том, что иудеи воцарились над язычниками. Нет, Слово Божие открылось, как воплотившийся на земле Бог, Сын Божий. Дано нечто, неизмеримо большее, чем ожидали древние мудрецы и праведники, но с иным воздействием на жизнь, иудеев и всего человечества.

Правда не воцарилась внешним образом на земле: мир, сотворённый Словом, не познал Его, и свои не приняли

Пришедшего к тем. А иным, кто приняли Его, Он не дал обладания, и царства, и земного счастья, что было некогда так богато возвращено Иову: но отдал им большее и лучшее, дал им власть быть чадами Божиими и принимать в сердца свои истину и благодать на благодать. Это иное, внутреннее, духовное царство, которое не от

—394—

мира сего, но заключается в исповедании истины, которого послушают все, кто от истины (Ин.18:36–38).

Итак, вот какими мыслями увенчивает Божественный закон ветхозаветное учение о Слове Божиим: Оно есть живое Божественное Лицо, равное Богу, воплотившееся на земле и отвергнутое землёй, но дающее Своим последователям внутреннюю победу при внешних страданиях, через внутреннее благодатное общение с Богом и пренебрежение к земной жизни. Эту мысль о значении Христа в жизни св. Иоанн раскрывает во всем своём Евангелии, и в Послании, и в Апокалипсисе. Кто пожелает с этой точки зрения рассмотреть все прения иудеев против Господа, Его прощальную беседу с учениками, далее слова Первого Послания о внутреннем свидетельстве и помазании Духа при ненависти окружающего мира, наконец, слова Господа, явившегося Тайнозрителю среди семи светильников, о Своей борьбе против мира, а также и дальнейшие видения, раскрывающие ту же мысль: тот поймёт, что учение Богослова о Слове не имеет ничего общего ни с метафизическим пантеизмом Платона, ни вообще „с туманной метафизикой“, — как выражались о Четвёртом Евангелии тупоголовые тюрингенцы, — но содержит в себе раскрытие и объяснение той нравственной силы явившегося Господа, которая соделала Его последователей победителями мира через страдание от мира и дала им внутреннее счастье ещё на земле именно в самом пренебрежении к счастью, чего не могли разрешить мудрецы Ветхого Завета, видевшие страдания праведников и господство грешников. Ученики Слова разрешили эту загадку и говорили: *„нас почитают обманщиками, но мы верны: мы неизвестны, но нас узнают: нас почитают умершими, но вот мы живы; нас наказывают,*

но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем: мы ничего не имеем, но всем обладаем“ (2Кор.6:8–10). Вот в каком смысле от полноты явившегося Слова христиане приняли и благодать на благодать.

Епископ Антоний

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 4–5 (Ин.8:28)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 289–304 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–289–

они, предаваясь неразумным помыслам, возражали Ему на эти слова: „Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13). И дерзость Иудеев простиралась не до одних только противоречий на словах и их неукротимая смелость не ограничивалась одними только порицаниями, но, беспощадно пройдя через все ступени жестокости, окончили тем, что предали Его распятию и смерти. Но как Он был жизнью по природе, то, расторгнув узы смерти, восстаёт из мёртвых, справедливо удаляется от гнусностей Иудеев, переселяется к язычникам, всех призывает к свету и слепым дарует прозрение. Таким образом случилось то, что после крестной смерти Спасителя нашего Христа умы Иудеев омрачились, так как свет удалился от них, а сердца язычников просветились, так как истинный свет воссиял им. Итак, *„когда, говорит, вознесёте Сына Человеческого, тогда узнаете, что (это) Я (есмы)“*, – вместо: претерплю до самого конца ваше нечестие, не наведу на вас преждевременного гнева (своего), приму страдания и смерть, перенесу кроме всего другого и это. Но когда вы предадите распятию Сына Человеческого, почитаемого вами за простого человека, тогда, говорит, даже невольно, узнаете, что я не сказал лжи в словах: „Я – свет мира“. Ведь если вы видите себя самих подвергшимися омрачению, а бесчисленное множество язычников просвещёнными по причине Моего бытия у них, то разве, даже вопреки своей воле, вы не должны согласиться наконец, что Я – поистине свет мира? А что Спаситель, после воскресения из мёртвых, имел удалиться из сонмища Иудеев, это для всякого несомненно, ибо это уже совершилось и исполнилось. Но кроме того это с

–290–

ещё большей ясностью можно видеть и из Его слов: „пока свет имеете, ходите во свете, дабы тьма вас не объяла“ (Ин.12:35). Сокращение и удаление света даёт бытие тьме и, наоборот, присутствие света производит исчезновение тьмы. Итак, Христос является истинным светом, Своим удалением подвергнув Иудеев тьме, а Своим присутствием осветив язычников, – и испытание бедствий сделалось горькой наукой для Иудеев.

Ещё толкование того же изречения.

Когда вознесёте Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я.

Поелику вы, говорит, смотря на одну только плоть, думаете, что Я простой человек, один из вам подобных, а божеское достоинство и соединённая с ним слава нисколько не входит в ваш ум, то очевиднейшим для вас знамением того, что Я – истинный Бог от Бога и Свет от Света, послужит всеужасная ваша и беззаконнейшая дерзость, то есть крест и смерть (Моей) плоти на нём. Ведь как скоро вы увидите неисполнившуюся цель своего злоумышления и сокрушённой сети смерти, ибо Я восстану из мёртвых, – тогда даже невольно и по необходимости уже согласитесь наконец с обращёнными к вам Моими словами и должны будете признать, что Я – истинный Бог по природе. И это потому, что Я окажусь выше смерти и тления и, как жизнь по природе, восставлю Мой храм (Ин.2:19–21). Но если владычествовать над смертью и презирать сети тления подобает только Богу по природе и никому другому из существующего, то разве не должен оказаться Я, без всякого противоречия и вне всякого сомнения, поэтому самому могу-

–291–

щим всё побеждать и беспрепятственно? Итак, Спаситель сказал, что Его собственный крест будет знамением для Иудеев и очевиднейшим доказательством того, что Он есть Бог по природе.

Ясно высказывающим это ты можешь видеть Его и в некотором другом случае. Так как через Него совершилось бесчисленное множество чудотворений, то фарисеи приступили однажды к нему с словами: „Учитель! желаем от Тебя знамение

видеть“ (Мф.12:38). Он же, поскольку видел их замыслы и знал их дурные намерения, говорит: „род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка: ибо как был Иона во чреве кита три дня и три ночи, так будет и Сын Человеческий в сердце земли три дня и три ночи“ ((Мф.12:39–40). Слышишь, как Иудеям, требовавшим знамения в доказательство того, что Он есть истинный Бог, хотя говорили это и с целью искушения, – не будет показано, говорит, им другого знамения, кроме знамения Ионы пророка, то есть тридневной смерти и воскресения из мёртвых. Какое же в самом деле знамение свойственной божеству власти может быть столь великое и очевидное, как разрушение смерти и уничтожение тления, хотя и по божественному решению овладевшего человеческой природой? Ведь в лице Адама она услышала: „земля еси и в землю отойдёшь“ (Быт.3:19). Но во власти Спасителя Христа было и положить конец Своему собственному гневу и смерти, явившуюся вследствие Его же опять проклятия, уничтожить благословением. А что Иудеи сильно трепетали знамения воскресения, как страшного доказательства того, что Христос есть воистину Бог, этому ясно научит их по-

–292–

следнее деяние. Как только узнали они о воскресении Спасителя и что Он не обретаётся во гробе, придя от этого в весьма великий страх, старались за большие деньги купить клевету у воинов. Они дали им сребреники, чтобы говорили, „что ученики Его пришедши украли Его, когда мы спали“ (Мф.28:13). Вот как велико знамение воскресения, будучи бесспорным доказательством божества Иисуса, почему и смутилось жестокое и непреклонное сердце Иудеев.

Глава V. О том, что Сын по силе и премудрости не меньше Бога и Отца, напротив – Сам есть премудрость и сила Его

*VIII. 28. И о Себе ничесоже творю, но, якоже научи Мя Отец, сия глаголю.*¹⁹⁰⁶

Говорит применительнее к человеческому состоянию, так как иначе Иудеи не могли понимать и не допускали выслушивать от Него Его учение о Своем божестве в чистом

виде. В последнем случае они даже хотели подвергнуть Его побиению камнями, обвиняя Его в богохульстве, потому что, будучи человеком, Он творил Себя Богом. Поэтому, сняв величие Своего божеского достоинства и совлеки с слова блеск этого достоинства, Он прекрасно сообразуется с немощью слушателей: видя в их душе, что они не признают Его Богом, Он строит человекообразную речь,

–293–

Дабы опять не возгорелись гневом их сердца и через это они безрассудно не утратили хотя бы даже некоторого небольшого к Нему внимания. Итак, „познаете“, говорит, „когда вознесёте Сына Человеческого, что это – Я“, – подобным же образом познаете также и то, что *„от Себя не творю ничего, но как научил Меня Отец, так¹⁹⁰⁷ говорю“*.

Но скажи мне, быть может, спросит кто-нибудь, какая нужда в таком изречении? Чему научает в нём нас Христос? Ответим на это посредством благочестивого изъяснения каждого отдельно слова в этом изречении. Вы не перестаёте, говорит, нападать на Мои дела, как незаконные и нечестивые, – часто обвиняли Меня, как поступающего противозаконно и обыкновенно совершающего несогласное с законодателем. Так, когда Я исцелил страдавшего столь продолжительной болезнью и оказал милость человеку в субботу, то вместо подобавшего благоговения вы предпочли обвинять Меня за это и оказались далёкими от воздания Мне должного. В виду этого Я недавно давал вам спасительные наставления и убеждал вас к желанию усвоить себе свет. Потом Я показывал вам Истинный Свет, когда изъяснял Свою природу в словах: „Я – свет мира“ (Ин.8:12). А вы опять, безрассудно поступая и размышляя, выступали против Моих слов и дерзнули бесстыдно сказать: „свидетельство Твоё не истинно“ (Ин.8:13). Посему, когда вознесёте Сына Человеческого, то есть когда Его подвергнете смерти, и увидите Его победителем уз смерти, ибо восстану из мёртвых, как Бог по природе: тогда, говорит, вы узнаете, что *„ничего“*

–294–

от Себя не творю, но как научил Меня Отец, так¹⁹⁰⁸ говорю“. Когда увидите (во Мне) истинного Бога по природе и Сына, то узнаете, что я отнюдь не своеволен, но всегда соволен Богу и Отцу, – и всё, что ни совершит Он, это и Я Сам немедленно творю, а равно и говорю всё то, что нахожу говорящим Его, ибо Я имею одну сущность с Родителем. Я исцелил в субботу расслабленного, и вы вознегодовали за это, но ведь Я показал вам, что и Отец действует в субботу, сказав: „Отец Мой доселе делает и Я делаю“ (Ин.5:17). Итак, *„от Себя не творю ничего“*.

Точно также Я говорил вам: „Я – свет мира“, а вы подумали, что Я говорю что-то несогласное с Ним (Отцом), хотя опять и в этом случае Я постыдил вас, когда привёл Его слово обо Мне: „вот Я положил (назначил) Тебя в завет рода, во свет народов“ (Ис.43:6). Поэтому вы, говорит, совершенно напрасно обвиняете Того, Кто всегда единоволит с Отцом и не делает ничего несогласного с Ним, равно и не позволяет Себе говорить что-либо такое, что не от Него. Такой, полагаю, смысл надо давать приведённым словам.

Но свирепый зверь, разумею христорборного арианина, быть может и тут набросится на нас и выступит с такою речью: „зачем же ты, любезнейший, стараешься перетолковывать изречение в благоприятном и угодном тебе только одному смысле, не стыдясь похитить у него его истинное значение? Ведь Сын ясно утверждает, что Он ничего не делает от Себя, но что узнает от Бога и Отца, это и говорит, таким образом Отца Своего признаёт высшим, чем Он Сам (Сын)“.

–295–

Так что же, любезнейший? Пусть-ка и он в свою очередь услышит: ведь Сын получает от Отца силу и премудрость конечно для того, чтобы быть в состоянии делать и говорить что-либо безукоризненно? Но каким же образом будет Богом по природе Тот, Кто получает от другого и силу и мудрость, как это имеет и природа тварей? Ведь у получивших бытие из небытия всё, что бы ни имелось, без сомнения – есть богоданное. Но не так в Сыне. Божественное Писание знает и проповедует Его Богом истинным. А сущему по природе Богу, полагаю, должны

принадлежать все без исключения совершенства. Если же оказывается недостаток в каком бы то ни было совершенстве, коим образом может быть Богом? Как нетление и бессмертие должно принадлежать Ему без сомнения природно, а не извне и не как данное, так и всесовершенство и отсутствие недостатка во всех благах. Если же, по твоему нечестивому и безрассудному рассуждению, Сын оказывается несовершенным в могуществе совершать богоприличные действия и говорить подобающие Богу слова, а между тем Он есть сила и премудрость Отца, по учению Божественного Писания, то обвинение это (в несовершенстве) скорее должно относиться к Отцу, чем к Нему, ибо с принятием этого необходимо утверждать, что уже и Бог Отец несовершен по силе и не всецело премудр. Видишь, куда опять ведёт дерзость твоего невежества.

Но я удивляюсь и тому, что от твоего внимания ускользнуло и такое ещё соображение. Каким, скажи мне, образом опять Бог и Отец может сообщать могущество Своей собственной силе, или как Он мог бы соделать премудрость Свою более премудрой?

—296—

Ведь одно из двух: или необходимо утверждать, что Он всегда восходит к большему и мало-по-малу преуспевает в могуществе и приобретении большей силы, чем какая Ему присуща, что глупо и совсем невозможно, — или нечестиво предполагать, что Он укрепляется от другого. Но в таком случае Сын разве мог бы называться и Господом сил, или как мог бы представляться премудростью и силой тот, кто подобно нам укрепляется и умудряется от другого? Прочь от такого богохульства и нелепых рассуждений. Или ясно признайте, что Сын есть творение, дабы иметь против себя всё богодухновенное писание, или, если веруете, что Он есть Бог по природе, согласитесь, что у Него есть в совершенстве все свойства божества. А особенность такого природного свойства состоит в том, чтобы ни в каком отношении не быть бессильным и иметь какой-либо недостаток пред Верховной Премудростью, а напротив — по самой природе быть премудростью и силой. Но в Премудрости нет ничего, что бы приобреталось через

научение, а равно и в первой и истинной Силе могущество нельзя представлять приобретённым.

Но для раскрытия самой природы вещей и точнейшего исследования слов Христа к сказанному присоединим ещё следующее. Что такое совершил, став человеком, Единородный, что может превышать присущую Ему силу? По всей вероятности некоторые скажут, что Ему, как получившему от Бога и Отца силу совершать (чудеса), тогда именно надлежало сказать, что *„от Себя Самого не творю ничего“*, когда изгонял беса, исцелял расслабленного от болезней, освобождал прокажённого от страдания, слепым давал прозрение, не малочислен-

–297–

ное множество людей насыщал пятью хлебами, укрощал словом бушующее море, Лазаря воскрешал из мёртвых. Но можем ли мы в этих чудесах видеть проявление превышающей присущую Ему силы? В таком случае как, скажи мне, Он утвердил столь великое небо, простёрши как шатёр для обитания, – как основал землю, как сделался творцом солнца, луны и звёзд на тверди? Как создал ангелов, архангелов, престолы, господства и, кроме того, ещё серафимов? В столь великих и сверхъестественных делах, не имев нужды ни в силе, ни в премудрости другого, каким образом Он мог оказаться немощным в столь малых делах? или как мог бы возыметь нужду в учителе тому, что надо говорить к Иудеям, Тот, Кто и через святых пророков славословится как Премудрость? Вот слышу одного из них, говорящего: „Господь, сотворивший землю в крепости Своей, утвердивший вселенную премудростью Своей, и в разуме Своём распростёр небо“ (Иер.10:12). Согласно сему и божественный Даниил говорит: „да будет имя Господне благословенно во веки, потому что премудрость, и разум, и сила Его есть“ (Дан.2:20). Если же, по слову пророка, *Его* есть и сила и премудрость, то кто же наконец может выносить пустословие инославных, утверждающих, что от другого подаётся сила и премудрость Тому, Кого признают Премудростью и Силой Отца?

„Но если бы, говорят, мы признавали кого-либо другого доставляющим Сыну восполнение в недостатке силы, или учащим Его, то вы имели бы основание нападать на наши слова, желая защитить Его как оскорбляемого: поскольку же мы утверждаем,

–298–

что даёт это Отец, какой же окажется у вас предлог печалиться об этом?“

Итак, если вы думаете, что никакого вреда не причиняете Сыну в отношении к Его природному подобию с Родителем, хотя бы и говорилось, что Он что-либо получает от Него (Отца), то вспомни, любезнейший, недавние слова, и убедись через это не соблазняться, но давай Ему равенство во всём с Его собственным Родителем и ни в каком отношении не умаляй Его. Если же это отвлекает тебя от правильного взгляда и заставляет думать о Нём неподобающее, то зачем делаешь тщетные усилия обмануть нас пустыми словами? Ведь совершенно никакого различия нет в том, если утверждается, что Сам Бог и Отец или другой кто помимо его даёт Сыну. Раз будет доказано, что Он получил что-либо, какую пользу Он найдёт в том, если лицо дающего окажется очень славным? Какое различие, скажи мне, для отстраняющегося от биения в том, что удары будут наноситься деревянным и позолоченным жезлом? Важно тут не образ страдания, а отсутствие страдания. Поэтому, как скоро Сын оказывается нуждающимся в силе и премудрости, если явится получившим что-либо от Него (Отца), и уже вполне подлежит этому обвинению, то разве не вполне наивно ты пытаешься оглушить нас, слушателей, словами и ложными ухищрениями скрыть обвинение через указание на то, что никто другой, но только Отец является подателем? Удивляюсь, как, считая себя мудрецами и по внешности столь опытные в тонких рассуждениях, вы не заметили того, что, умаляя образ Бога и Отца, то есть Сына, не столько Его оказываетесь обвинителями, сколько Того,

–299–

Кого Он есть образ, необходимо долженствующего быть таким, как проявится в Сыне.

„Но, говорят, принудит тебя глас Сына даже и против воли согласиться с тем, что высказать Он не почёл недостойным, ибо Сам Он исповедал, что ничего не творит от Себя, но и говорит только то, чему научится от Бога и Отца“.

Но, любезнейший, пусть кажутся тебе неправильными прекрасные слова, как скоро ты отверг свет истины, мы же опять пойдём своим путём и будем мыслить о Единородном обычное и общепринятое, с подобающим нам благочестием обращаясь к толкуемому изречению. Ведь если бы Единородный сказал: „ничего от Себя не творю, но получая силу от Бога и Отца совершаю чудные и достойные удивления дела“, то и подобная этой речь нисколько не явила бы Его подлежащим за это какому-либо обвинению (в бессилии), хотя противник наш казался бы нам (в таком случае) несколько более благоприличным (с своим возражением). Но так как Он просто и безусловно, ничего не прибавив, говорит, что „ничего от Себя не творю“, то мы, без всякого сомнения, не можем утверждать, что Он обвиняет Свою природу как бессильную в каком-либо отношении, но указывает на нечто другое истинное и безукоризненное. Применим к человеку значение Его слов, чтобы увидеть, что говорит Он. Пусть станут какие-либо два человека, получившие конечно одну и ту же природу, имеющие равную друг с другом силу и единомысленные. Затем пусть один из них скажет: от себя ничего не творю я. Укажет ли он этим на то, что он бессилен и совсем не в состоянии ничего делать сам по себе, или же на то, что он

—300—

имеет другого, с ним сопряжённого, во всём согласным и единомысленным с собой? Так со мной разумеи и о Сыне, но только в гораздо высшей степени. поскольку Иудеи безрассудно нападали на Него за совершение чудесных дел, всячески обвиняли Его в нарушении субботы и приписывали Ему противозаконные деяния, то он и стал наконец указывать на согласие во всём и единомыслие с Собой Бога и Отца, искусно постыжая необузданную ярость неверовавших. Со всей справедливостью надлежало наконец подействовать устрашением на склонных обвинять Его посредством указания

на то, что Он все совершает по воле Отца и собственное Его желание согласно с хотением Отца. И это совершение Сыном всего по воле Отца не меньшим и не подчинённым должно являть Его, но (действующим) от Себя и (сущим) в Себе и единосущным (Отцу). Так как Он есть премудрость Отца и живая воля, то Он и исповедует, что делает не другое что, как то, что изволит Отец, Коего Он и есть и премудрость, и воля, подобно, как и наш разум ничего не делает сам от себя, но совершает всё только угодное нам. Впрочем, это только малое сравнение с тем, имеющее только неясный образ истины. И как наш разум не считается чем-то другим, отличным от нас, таким же точно образом, думаю, и Премудрость Бога и Отца, то есть Сын, не есть что-либо другое, отдельное от Него, говорю это по отношению к тождеству существа (Их) и совершенному подобию природы, ибо Отец есть Отец и Сын есть Сын – собственно ипостасно (Каждый в Своей ипостаси).

А как Он присоединяет к этому ещё: *„как научил Меня Отец, сие говорю“*, то никто отнюдь да

–301–

не думает, что Сын представляется нуждающимся в чём-либо, ибо большая в таком случае будет неточность в рассуждениях. Но смысл этих слов можно выразить так. Иудеи, будучи не в состоянии понимать никакого добра, не только соблазнялись тем, что Он совершал чудесно, но и подвергались очевидным для каждого образом такому же состоянию – когда Он высказывал какие-либо богоприличные слова. Так, когда Он высказывал истину в словах: *„Я – свет мира“*, они скрежетали зубами и дерзали составлять ужасные замыслы. Но Господь наш Иисус Христос, чтобы изобличить их, что они напрасно бешенствуют из-за этого, говорит, что слова Его суть (слова) Бога и Отца, употребив при этом более человекообразное: *„научил“*. Впрочем, значение этого выражения не лишено глубокого смысла. И если враг истины не допустит человеческого, он весьма сильно повредит смысл домостроительства с плотью. Ведь Единородный унижил Себя, став человеком и потому говоря часто как человек.

Впрочем, пусть опять знает, что Сын нисколько не противоречит божескому достоинству Своему в словах: „*как научил Меня Отец, так говорю*“. Всячески можем доказать, что и это Его изречение справедливо и прекрасно. Пусть-ка ответит на наш вопрос тот обвинитель благочестивых догматов: кто, скажи мне, только что родившегося младенца научает употреблять человеческий голос? Почему не рыкает польвиному или не подражает какому-либо другому из бессловесных животных? Следуя общепринятому мнению, надо отвечать на это, что природа есть учительница, образующая порождение соответственно свойствам порождающего. Можно по-

–302–

этому иметь знание от природы, без научения вследствие того, что природа, так сказать, влагает в порождение все свойства порождающего. В таком именно смысле и Сын Единородный утверждает в этих словах, что Он научился от Отца, ибо что у нас природа, тем по всей справедливости является по отношению к Нему Бог и Отец. И как мы, хотя и люди и от людей, без научения зная от природы говорим, как свойственно человеку, так и Он, хотя есть Бог и от Бога по природе, научился от собственной природы говорить как Бог и изрекать подобающее Богу. Таково есть и изречение: „Я – свет мира“, каковым Он признаёт Себя потому, что Он из одной сущности с Отцом, ибо Он есть Свет от Света. Это Он, по Его словам, узнал от Него (Отца), имея без научения некое познание богоприличных дел и слов из свойства и природы Родившего, как бы по необходимым законам восходя к тождестволию во всём и тождесловию с Богом и Отцом. И в самом деле, разве не должно считаться бесспорным, что одинаковой волей обладают и одними и теми же словами пользуются те, кои имеют одну природу? О Боге конечно речь, а не о нас. Нас отвлекают от границ должного и извращения нравов, и различия желаний, и преобладание страстей. Божественная же и непостижимая природа, всегда пребывающая одинаковой и неподвижно утверждённая в собственных качествах, какое может иметь уклонение к чему-

либо другому? Или каким образом она может не идти прямо к своей цели, говорить и совершать подобающее Ей? Итак, Единородный, будучи одной сущности с Своим Родителем и обладая достоинствами одного Божества, без всякого

—303—

сомнения необходимо должен и делать то, что делает и Сам Отец. Это и означает „не делать ничего от себя“. Без сомнения также и говорит Он слова Родителя не как подчинённый, или подвластный, или ученик, но как обладающий в качестве плода собственной природы способностью пользоваться словами Бога и Отца. В этом ясно открывается, что если Он не говорит ничего от Себя, то тут нет ничего для Него укоризненного.

*VIII. 29. И Пославый Мя со Мною есть, и не остави Мя Единого (яко Аз угодная Ему творю всегда)*¹⁹⁰⁹.

Ясно показывает здесь, что открывает волю Бога и Отца, Сам имея не другую какую-либо отличную от воли Отца, ибо Он есть живая и ипостасная воля и хотение Родившего Его, согласно сказанному одним из святых в книге псалмов: „в воле Твоей путеводишь Меня“ (Пс.72:24) и опять: „Господи, в хотении Твоём доставь красоте моей силу“ (Пс.29:8), то есть во Христе всё добро для любящих Его, — но как сообщающий для нашего ведения намерения и мысли Бога и Отца. Как наше внешнее и произносимое языком слово открывает находящиеся в глубине нашей души мысли и намерения, получая как бы некое научение и соответственно этому строя речь; таким же образом мы должны благочестиво представлять, что и Сын, конечно превосходя приведённое сравнение, изрекает мысли и намерения Отца, так как Он есть и Слово и Премудрость Бога и Отца. И поскольку Оно не

—304—

безипостасно, как человеческое, но имеет сущность и жизнь, как обладающий собственным существованием в Отце и с Отцом, то и говорит здесь, что Он не один, но что с Ним и Пославший Его. Когда же говорит „со Мною“, то выражает опять нечто благоприличное и таинственное. Не так конечно должны мы понимать эти изречения Его, что подобно тому, как с

пророком каким-либо бывает Бог, защищающий его Своей силой и помогающий Своими внушениями или возбуждающий к пророчеству откровениями через Духа, так и с Ним (пребывает) Родивший. Но здесь Он употребляет это „со Мною“ в другом смысле, а именно в том, что *Пославший Меня*, то есть Бог и Отец, есть одной со Мною природы.

Таким же образом разумеи и находящееся у пророка Исаии о Христе: „узнайте народы и покоряйтесь, потому что с нами Бог“ (Ис.8:9:10). Слова эти конечно могут приличествовать и тем, кои возымели на Него надежду спасения. Однако ж и таковые говорят „с нами Бог“ не потому, что, как пожалуй может подумать кто, Бог будет помощником и защитником, но потому, что „Он с нами“, то есть из нас, ибо Слово Бога стало человеком, и этим все мы получили спасение, расторгли узы смерти и освободились от тления греха, как скоро низошло к нам и с нами явилось во образе Божиим сущее Бог-Слово. Поэтому, как там (у пророка) разумеем выражение „с нами Бог“ вместо „Слово, сущее от Бога и Отца, явилось в одной с нами природе“, так и здесь, когда Христос говорит: „*Пославший Меня со Мною есть и не оставил Меня одного*“, мы должны, сохраняя полное соответствие в рассуждениях, ясно видеть таинственное

h6C (Продолжение следует).

Тареев М.М. Религия и нравственность //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 395–421 (2-
я пагин.). (Продолжение.)

–395–

IV.

Религия и нравственность в самом своём существе содержат основу для тесных взаимных отношений. В самом деле, если религия имеет целью самосохранение духа в мировом целом, а нравственность имеет своей целью его свободу в обществе, то очевидно религиозная и нравственная деятельность с субъективной стороны однородна и различается лишь по объекту. Сюда естественно присоединяется отношение духа человеческого к телу с его потребностями и страстями, удовольствиями и страданиями: самосохранение духа предполагает его свободу в отношении к телу – умеренность, мужество и пр. Но эти душевно-телесные, или аскетические добродетели, не имеют самостоятельной духовной ценности, а приобретают таковую лишь в религиозном или этическом (альтруистическом) освещении. Воздержание и мужество бывают религиозно-ценны, если человек обуздывает себя, отрекается от материальных благ, ради религиозных целей; они бывают нравственно-ценны, если человек своими телесными благами жертвует в пользу ближних, если он духовно оберегает себя от захватов плоти в качестве члена общества, которому обязан служить и не быть в тягость, причём, конечно, с точек зрения религиозной и альтруистической от человека требуются умеренность, воздержание, самоотречение не иначе, как на общем фоне забот о своей жизни и здоровье. Затем, аскетизм не даёт положительного религиозно-этического блага, а только служит его отрицательным условием, входя в этом значении в один

–396–

ряд с гигиеной, эстетикой, вообще с культурностью: дикарь, придавленный нуждой, или человек, потопляющий самосознание в скотских удовольствиях, не обладают свободой

духовной жизни; но здоровье, воздержание, мужество, культурность – сами собой ещё не порождают действительности духовной жизни. Чем положительно создаётся духовная жизнь личности, – это религия и моральное отношение к обществу. В качестве единственных положительных путей духовного самосохранения личности, религия и мораль преимущественно родственны между собой.

Эта родственность, при различии объектов религии и нравственности, предполагает их относительную самостоятельность, на почве которой раскрывается их взаимоотношение. Последнее, как уже сказано, весьма сложно, и мы рассмотрим лишь несколько, наиболее важных, логических и исторических моментов этого отношения.

Прежде всего посмотрим, как относится автономная мораль к народно-традиционной религии.

Мы считаем себя в праве поставить этот вопрос, так как моральная автономия развивается прежде духовной религии. Самая ограниченность области, на которую простирается разумная мораль, её чисто-человеческий, земной, характер способствуют её раннейшему народному рождению. Духовная жизнь впервые создаётся на почве отношений человека к подобным себе. Здесь скорее человек ищет своей свободы и общего единения¹⁹¹⁰. Здесь раньше его творчество становится лично-разумным. О наглядном столкновении разумного этического сознания нам свидетельствует история религий; о том же говорит нам и современная действительность.

Но мало признать этот факт. Мы должны признать логически оправданной свободу этического самосознания в отношении к религии, моральную критику религии. Мы должны признать за человеком право отвергнуть ту или другую форму религии, не удовлетворяющую нравственному сознанию человека, право сознательного повиновения религиозным авторитетам по этическим мотивам. Если эта истина ещё не нашла себе всеобщего признания; то во всяком слу-

–397–

чае уже не может быть места разумным возражениям против неё, ей могут противиться только по недоразумению.

Могут сказать и всё ещё некоторые говорят, что испытующая мысль должна быть совершенно устранена традицией и абсолютным авторитетом: мы должны повиноваться Богу, в Которого веруем, по тому одному, что Он – Бог¹⁹¹¹; мы должны жить так, как учит нас веровать преданная нам отцами вера. Наша вера, добавляют иные, из всех вер есть самая истинная; повиноваться ей – наша последняя нравственная обязанность. Поэтому самую мысль о критическом отношении к вере находят богохульной. – Но нет ничего легче, как доказать ложность этого мнения. Религий много и каждая из них может опираться на традицию: этим подрывается безусловное значение традиции. Эту мысль раскрывает подробно преосв. Феофан. „Всякому, пишет он, должно испытать и несомненно увериться, истинна ли та вера, которой он держится; и, если она окажется неистинной, – отыскать, где та единая истинная, которая истинно ведёт к истинному Богу и дарует несомненное вечное спасение. Это так обязательно и понудительно, как исхищать себя из огня. Господь не несвидетельствована Себе оставил (Д. XIV, 17), а равно и единой Своей истинной веры; но когда Он попустил, чтобы близ неё на сей земле существовали другие веры; то тем самым на всех наложил обязательство не без смысла держаться веры Его, а по несокрушимым *основаниям*, ради которых с полным убеждением отвергается всё прочее. Сим испытанием (след. критическим отношением) воздаётся честь вере и удерживается истинное достоинство человека, лица разумного, сознательного, совестного“ (Начерт. хр. нр. 1891 стр. 327). Одним

–398–

из вернейших признаков греховности преосв. Феофан выставляет то, что „человеку познать Бога некогда: поэтому он содержит веру так, как слышал и принял“ (277).

Какие же это основы? Это основы нравственного сознания. Конечно, можно указать как на пути к религиозной истине – на чудеса, на историю религий и церкви, на философию догматов... Но кому не известно, что чудеса могут быть истинные и ложные, что они могут или убеждать или ожесточать единственно в зависимости от нравственного настроения человека, как это свидетельствуется евангельской историей? Кому не известно,

что церковно-исторические и богословско-философские вопросы обсуждаются в науке, не для всех доступной, целыми столетиями, а вопросы веры и жизни не терпят отлагательства, их каждый должен решить для себя? Безусловно-авторитетным решением вопросов веры и жизни может быть только их решение на основе совести, только этой основой определяется и отношение человека к внешним признакам религиозной истины, ей направляются и богословские мнения. К этой именно основе сводятся все споры между представителями разных вер и исповеданий, как это блестяще раскрыто В.С. Соловьевым в одной из глав *Оправдания добра*: „все общегодные аргументы в пользу религиозной истины, пишет он, сводятся к одному основному – этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии пред другими“¹⁹¹².

Трудно указать, с какой бы религиозной точки зрения можно возразить против субъективного, или гносеологического, приматства этического сознания. Если иметь в виду факт богооткровенной религии, богооткровенного нравственного закона, то ведь также следует принять во внимание, что откровение нравственного закона в последнем основании опирается на собственное моральное сознание человека. Так, ветхозаветный законодатель, давая народу израильскому закон, говорил ему: „заповедь, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она

–399–

не на небе, чтобы можно было говорить: кто сходил бы для нас за море, и принёс бы её нам, и дал бы нам услышать её, и мы исполнили бы её? но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнить его“ (Втор.30:11–14). Откровенный нравственный закон является лишь раскрытием внутреннего закона совести. По словам св. Иоанна Златоустого, „Бог, в начале создавая человека, даровал ему естественный закон. Бог даровал нам совесть и познание добра и зла сделал врождённым. Нам не нужно учиться, что блуд есть зло, а целомудрие добро. Мы знаем это от начала. И для удостоверения, что мы знаем это от начала, законодатель, давая впоследствии законы и сказав: не убий (Втор.5:17), не

прибавил, что убийство есть зло. Он только запретил грех, но не учил о нём, потому что совесть предварительно научила нас этому, и он говорил об этом как уже с знающими и разумеющими“. Так же рассуждает и новейший богослов, еп. Феофан. „Совесть, – пишет он, – по природе сочетана с волей Божией; потому коль скоро ей указано будет, что на то и на то есть воля Божья, она тотчас склоняется на то, стоит за то и нудит нас не нарушать того. Впрочем, поставляя то или другое дело в обязанность, Господь не хочет ограничиваться одной волей Своей или одним титулом вседержительства, но к каждому из таковых дел благоволил приложить и другие, ближайшие основания, непосредственно вытекающие из свойств самого дела и его соприкосновенностей. Сии ближайшие основания суть посредства, через кои воля Божия впечатлевается в нашем уме и сердце в свойственной делу степени. Потому в истолковании обязанностей своих можно, конечно, ограничиваться тем, что на то или другое дело есть воля Божия; но приличнее и соответственнее нашей природе изыскивать и сии основания ближайшие: ибо через них воля Божия связывает нас“.

Так представляется дело с точки зрения богооткровенной религии; ещё решительнее выступает приматство морали в области религии языческой, или естественной. Язычники не имеют откровенного закона и однако они естественно, сами собой, различают добро и зло. „Когда языч-

–400–

ники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон, Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах: о чём свидетельствует совесть их, и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую“ (Рим.2:14–15)¹⁹¹³. Да и почему считается более благочестивым видеть в нравственности продукт тёмного религиозного чувства, чем считать её делом разумного сознания человека? Ведь для веры, в конце концов, и разум человеческий есть дар Божий, и признание автономной морали не умаляет, а возвеличивает Божественный Промысл¹⁹¹⁴.

Итак, „религия имеет самостоятельную этику своей неизбежной логической предпосылкой, выделяет ли она эту предпосылку сознательно или нет“. В этом логическом освещении нам представляется в высшей степени понятным историческое отношение религии и нравственности. Религия – мы говорим о религии естественной, или языческой – становится этической по мере того, как сам человек развивается до морального сознания. „На низших известных нам ступенях религии эта последняя не имеет, строго говоря, этического значения. Боги выступают здесь, как силы, от которых зависит человек, а не как образцы или устроители нравственного порядка... Лишь тогда, когда человек на практике выяснил себе этические задачи и развил в себе этическое чувство, хотя бы это чувство и не выделялось ещё из других чувств – как нечто вполне самостоятельное, – лишь при этих предпосылках боги могут приобрести этический характер. Великие человеческие цели – в увеличенном масштабе и идеализированной форме – становятся целями богов. Боги делаются защитниками и обладателями той высшей ценности, с которой познакомился человек в борьбе за жизнь. Какие же другие цели или свойства могли бы люди придать богам или признать божественными, как не те,

–401–

которые в самом человеческом опыте выступают как высшие? Человек растёт вместе с своими высшими целями, а параллельно с этим растут его боги... Переход от естественной религии к этической может быть с полным правом назван наиболее значительным переворотом в истории религии“ (Геффдинг). Этизирование религии составляет необходимое условие для позднейшего и самого высокого перехода религии от ступени народно-стихийной к лично-творческой.

Этизирование религии – это исторический факт. Мы не входим в исторические детали этого факта, т. е. не решаем чисто историческим путём вопроса о том, что первоначально влияло – религия на мораль или мораль на религию. Думаем, что этого вопроса исторически решить нельзя, и мнимо-историческое решение его всегда является одеянием в

исторические факты произвольных мнений. Этот произвол выступает с совершенной ясностью, когда исследователи вопроса об отношении религии и нравственности указывают на индийские верования, как на доказательство влияния религии на нравственность, а на греческие – как на доказательство обратного влияния. В уме читателя остаётся сомнение, почему же не воспользоваться этими примерами совершенно иначе. В определённом виде верований трудно выделить элементы чисто-религиозные и чисто-этические, если они соединены в единстве духовной жизни. С своей стороны, мы берём общий исторический факт этизирования религии, который необходимо предполагается нашей мыслью, подобно тому, как старостью необходимо предполагается истекшее детство. Нужно признать, что нравственное сознание может развиваться без содействия религии, а религия без влияния нравственного сознания не может перейти из состояния естественного на ступень моральную¹⁹¹⁵. Поэтому мы признаём первоначальным отношением религии и морали этизирование религии.

Этизирование религии исторически принимает ту форму, которую оно единственно может принять. Когда человек верует в Бога, поставляет в зависимость от Него всю

–402–

мировую жизнь и, в частности, свою судьбу; тогда он и нравственный закон рассматривает как выражение божественной воли, равно как и все стороны духовной и общественной жизни – науку, медицину, искусство, право – развивает на религиозной основе. К этой именно ступени религиозного сознания отчасти применимо то, что Кант говорит о религии, определяя её как призвание нравственного закона божественным. Так развивающееся этизирование веры – кроме того, что изменяет вид религии, – даёт возможность обратного влияния религии на нравственность. В противоположность этизированию веры, которое относится к содержанию верований, обратное влияние религии на нравственность имеет характер формальный. Религия – как языческая, так и откровенная – придаёт нравственному закону значительную силу и, опираясь на деятельность пророков и религиозных

законодателей, является наилучшим путём нравственного и правового воспитания народов.

Признавая этот момент в исторических отношениях религии и нравственности весьма важным, я не нахожу нужным долго на нём останавливаться, потому что это влияние религии на нравственность никем не оспаривается.

Более существенные результаты для нашего вопроса должно иметь разъяснение того обстоятельства, что союз религии с нравственностью носит черты некоторой необходимости. Я хочу этим сказать следующее. Будучи родственными и относительно самостоятельными, каждая с своеобразной ценностью, религия и нравственность могут и вступать в союз и снова расходиться своими путями. И вот, когда человек уже развился до этического самосознания, тогда отделение религии от нравственности, её развитие собственными путями, должно иметь для неё роковое значение. У первобытного человека, ещё недоразвившегося до разумной морали, религия определяется естественными чувствами мистического ужаса, беспомощности, племенного родства; она приводит его к жестоким поступкам, заставляя заколоть собственного сына или побеждённых врагов. Но этих поступков нельзя оценивать с этической точки зрения, потому что их жестокость не оттеняется наличностью нравственного сознания, наличностью мыслей, обвиняющих одна другую. Когда же эти-

—403—

ческое сознание развилось, или когда — что в данном случае имеет одно значение — человеку дан нравственный закон, тогда изолирование религии от нравственности не может остаться безнаказанным. Оно не есть только регресс в религии, возвращение к первобытности религиозного сознания, оно неизбежно является в виде искажения духовной жизни. В силу субъективной однородности религии и нравственности, безнравственность религии, нисколько не препятствуя силе религиозного чувства, необходимо даёт ей ложное направление. „Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец“. В чём же выражается ложность такого религиозного направления? Если есть слово, которое может обозначить всю

сложность этого религиозного явления, не будучи ни слишком жёстко, ни слишком слабо, то это – лицемерие. Быть лицемерно-религиозным вообще значит иметь вид благочестия и не иметь его духа. Этим не сказано неизбежно, что вид благочестия человек принимает на себя сознательно, для какого-нибудь материального прибытка от людей, хотя на своих крайних ступенях лицемерие принимает такую форму. Лицемерный может искренно и сильно верить, но вера эта покоится на самообмане. Религиозное лицемерие в том, что религия сдвигается с своей подлинной субъективной почвы и ставится на несвойственные ей опоры. Истинное направление религии, её развитие, при котором она бывает живой силой, состоит в движении от внешней покорности Абсолютному к внутренней абсолютности духа. В нравственности человек уже достигает абсолютности, в форме автономии, доходит до ступени свободной духовной жизни, – свободной в отношениях к обществу. Хотя это не есть абсолютность религиозная, не есть свобода богосыновства, но всё же это есть родственная религии духовная свобода, на которую религия естественно опирается, принимая этический облик. Нравственность – неизбежный этап в развитии духа; и на ступени этического самосознания религия должна наполняться нравственным содержанием. Если же она освобождается от этого содержания, то она поворачивает с пути своего естественного развития, в котором её жизнь. При таких условиях она должна искать себе нового содержания, и находит его в эгоизме. Первобытный чело-

–404–

век, как и дитя, не знает ни эгоизма, ни самопожертвования. Но когда человек развивается до этической автономии, до ступени духовной личности, тогда возможен и эгоизм, как сознательная индивидуальность, – носительница индивидуальных благ. Религиозное лицемерие – это эгоизм, или индивидуализм, на религиозной почве, это – ограничение религии индивидуальной сферой¹⁹¹⁶. Что при этом разумеются блага индивидуально-ограниченные, т. е. внешние, это само собой понятно. В лицемерной религии развитый (дошедший до ясного самосознания) индивидуум ставит лично себя, в

противоположность другим людям, в отношении к Богу, ищет Его покровительства себе, а не другим, ограничивает милости Его собой, или своими. Лицемерие и фарисейство – одно и то же. Наконец, должно добавить, что религия, сдвигаясь с пути к абсолютности в тупик индивидуальной ограниченности, неизбежно обращается в обрядоверие. Подобно, как богатство, честь и власть являются суррогатом духовной свободы в обществе, – так обрядоверие, надежда на символические добрые дела, на условные средства богоугождения, является суррогатом, заменяющим благо религиозной абсолютности, скрывающим жажду духовной веры. Человек может казаться благочестивым, чтобы обмануть других людей, – это то, что более известно под именем лицемерия; но он может искренно веровать в силу обрядов, искренно ждать от благочестия личных благ, и это всё же лицемерие, это – историческое лицемерие, потому что им могут жить целые общества многие века, и ложь его обнаруживается историческим взглядом на пути религии¹⁹¹⁷.

Итак, религия народа на ступени этического сознания

–405–

должна иметь нравственное содержание; в противном случае она вырождается в лицемерие. В истории народной религии лицемерие – более обширное явление, чем это принято думать.

Нужно признать вполне возможной сильную религиозность при крайней безнравственности. Чтобы иллюстрировать это явление, можно припомнить Иоанна Грозного. Вот как проф. Ковалевский в книжке *Иоанн Грозный и его душевное состояние* изображает жизнь Грозного в Александровской слободе: „Терзаемый подозрением, бредом преследования и тесно связанными с ними болезненными образами своей фантазии и воображения, Иоанн искал утешения своим мукам в религиозной обрядности. Всю свою жизнь и обстановку он расположил соответственно своему болезненно-религиозному настроению. Сам свой дворец он обратил в монастырь, опричников в монахов, а себя произвёл в игумены. Игумен окружил себя братией из самых злейших опричников в 300

человек. Вяземского он сделал келарем, Малюту Скуратова паракклиссархом. Всю эту братию Иоанн одел в тафьи или скуфейки и чёрные рясы, под коими были прикрыты расшитые золотом блестящие кафтаны с собольей опушкой. У сёдел этой братии, при царских выездах по государству, висели мётлы и собачьи головы, как символ того, что они призваны мести Россию от сора и грызть царских лиходеев.

Иоанн дал этой братии, с монашеским платьем и звериными сердцами, особый монастырский устав. Жизнь в Александровской слободе располагалась так: в четвёртом часу утра царь с царевичами и Малютой Скуратовым ходил на колокольню благовестить к заутрене. Чернецы спешили в церковь. Кто не являлся, бывал наказан восьмидневным заключением. Служба шла до шести – семи часов утра. Царь пел, читал и молился столь ревностно, что на его лбу оставались следы его поклонов. В 8 часов обедня. В 10 часов трапеза, за которой Иоанн читал назидательные творения. Все ели и пили досыта. Последним обедал царь-игумен. После обеда царь или вёл с любимцами душеспасительные беседы о законе, или же ехал в застенки пытаться какую-нибудь

—406—

свою жертву. По-видимому, это последнее действовало на него особенно освежающе и ободряюще: после этого он был весел, шутил и был ласковей. В 8 часов вечерня. В десятом часу он шёл спать, причём трое слепых сказывали ему сказки. В полночь он просыпался и день начинался молитвой. Нередко во время слушания божественной литургии он давал самые жестокие и бесчеловечные приказания. Таким образом царь жил между алтарём и застенками, с совершителями бескровной жертвы и исполнителями бесчеловечных и кровожадных приказаний, часто он был одновременно и игумен и палач. Беспокойный, непостоянный и суетливый царь, вечно пребывающий в тревоге и волнении, он часто прерывал эту жизнь отъездами в монастыри, на охоту на диких зверей и на травлю своих подданных в Москве и других городах. Такая смесь аскетизма и строгой религиозности и кровожадного зверства дополнялась безнравственной половой

необузданностью. Так, царь часто приказывал силой приводить к себе чужих жён, обесчестив которых отдавал на поругание опричникам, а затем возвращал мужьям. Тогда, опасаясь, чтобы муж не вздумал мстить за это безобразие, царь приказывал мужей умерщвлять, в некоторых случаях он не брезгал и издевательствами над опозоренными мужьями“...

Мало того. Мы можем наблюдать безнравственность в более прямой и тесной связи с религиозностью, – безнравственность по религиозным мотивам. Низкие страсти человек вносит в самую область религии. Кому не известны образ Торквемады, все ужасы инквизиции, кровопролитие религиозных войн, преследование еретиков, религиозная нетерпимость, стеснение духовной свободы во имя славы. Божией? „Всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу“, сказано тем, которые названы солью земли и светом мира. Но помимо этих резких проявлений религиозной безнравственности, проницательный взгляд откроет и в религиозных учениях, и в строе народной религиозной жизни многое, что объясняется сердечной жестокостью, проникающей в сферу религии, процветающей под её покровом. Конечно, было бы безосновательно *обвинять* в этих проявлениях безнравственности религию, или

–407–

объяснять её религией. Такие обвинения можно встретить в фельетонной литературе, с которой научная этика не имеет ничего общего. Тем не менее, на вопрос: *la religion, implique-t-elle inévitablement la moralité?*¹⁹¹⁸ необходимо дать отрицательный ответ.

Далее. В отношении к вопросам общественного благоустройства религия (как и право, сначала скрытое в религии, затем отделившееся от неё и заменившее её в этом деле, взявшее всецело на себя эти вопросы) – народная религия является силой консервативной, между тем как активность принадлежит личному пророчеству, творческому разуму. Отсюда столкновение между ними. Этическое сознание непрерывно развивается, и религия должна двигаться по этому же пути. В той мере, в какой она отстаивает свою

исключительность, свою непроницаемость, свою неподвижность, она оказывается всецело областью обрядоверия, царством символов, мёртвой формы. Припомним речи ветхозаветных пророков, – не представителей раннейшего „пророчества видений“, народно-стихийного, а тех, которые говорили о себе: „я не пророк и не сын пророка“, которые выступали по личному призыванию, действовали во имя слова Божия, во имя нравственного закона. Эти пророки говорили религиознейшему из народов: „К чему Мне множество жертв ваших, говорит Господь. Я пресыщен всесождениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. Когда вы приходите являться пред лице Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали двory Мои? Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие и празднование! Новомесячья ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя; они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих: перестаньте делать зло: научитесь делать добро: ищите правды; спасайте угнетённого;

–408–

защищайте сироту; вступайтесь за вдову“... Горе тому народу, у которого нет таких пророков. Впрочем, позднее, как в других областях, так и в области этико-общественной личный героизм деятелей сменяется собирательной работой. Ныне в деле общественного благоустройства наука, общество, государство идут впереди народной религии. Так, у нас крепостное право отменено не религией, а литературными и государственными деятелями. Так же улучшается дело судебное, тюремное. В исторических исследованиях по этим вопросам мы найдём яркие указания на отношение к ним религии. Как известно, в старину даже тюрьмы были при монастырях. Вот страничка из истории Соловецкой тюрьмы: „... Иноки исполняли свою печальную обязанность тюремщиков не только за страх, но и за совесть, и тяжело было положение

людей, отданных под их власть: никаких указаний на облегчения и смягчения, всегда возможные со стороны администрации во всякой тюрьме, мы в Соловецкой обители не видим. Не встречается также нигде, хотя бы и самым слабым образом выраженного, желания представителей церкви снять с себя так несвойственную и противоречащую евангельскому учению обязанность“... Равным образом и в область брачной жизни, этой общественной ячейки, наука и разум вводят новые этические начала, которых не может не одобрить и религия. Я разумею те этические начала, которые вытекают из законов наследственности. „Оба пола, – пишет безбожный Дарвин, должны были бы воздерживаться от брака, если они в какой-либо степени страдают физическими или умственными недостатками. Но подобные желания относятся к области утопий и никогда не будут даже отчасти осуществлены в действительности до тех пор, пока законы наследственности не сделаются общеизвестными. Всякий, кто способствует достижению этой цели, оказывает большую пользу человечеству“. Нельзя не упомянуть с глубочайшей благодарностью о литературной деятельности нашего В.В. Розанова на пользу этики зачатия¹⁹¹⁹. Сравните с этим голосом

—409—

разума бесчувственность в этом отношении народной религиозной совести, которая однако очень чувствительна к ритуальным мелочам, окружающим таинство брака.

Наконец, религия без этики бессильна. Право, как и наука, и искусство, некогда поглощавшееся в религии, ныне действует самостоятельно. Этика, в силу существенной связи с правом, примыкает к нему и образует самобытный этико-общественный строй, заключающий в себе начала и прогрессивное (динамическое) и консервативное (статическое). На долю религии остаётся внутренний мир человека, – и религия ныне отличается от этико-общественного строя, как изолированная личность противостоит обществу. Вопрос о взаимоотношении личности и общества, личного религиозного настроения и общественной деятельности, в литературе не новый. Можно указать на блестящее решение его в соответствующих главах

Оправдания добра. В.С. Соловьев приводит в пример одного помещика, которым в своём имении многие крестьяне были замучены, все биты и все девушки были поруганы и о котором соседи говорили: „он истинный христианин и (т. е.) – исполняет все христианские обряды“. Религия, включающая в себя высочайшую нравственность, оказалась бессильной сделать человека действительно нравственным, удержать его от крепостного зверства, когда господствовало крепостное право; напротив – ныне, с уничтожением этого права, стало невозможно и такое личное зверство. „То, чего идея, ограниченная субъективной сферой, личной нравственностью (религиозностью?), не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в публичной силе и стала общим делом“. Народная религия может реализовать нравственность, которая в ней содержится, только при посредстве этико-общественного строя. Без этого посредства народная религия необходимо обращается в обрядоверие, самая возвышенная религиозно-нравственная проповедь висит на воздухе и оказывается гласом вопиющего в пустыне. Надежда произвести этико-общественное благоустройство непосредственно и единственно путём субъективной религии есть очевиднейшая утопия. Тут дело, конечно, не в определённой степени культурности, а в самом факте куль-

–410–

турного развития, в его движении. В понимании народа, который не имеет элементарных правовых и этических понятий, который не умеет соблюсти телесной чистоты и внешней порядочности, кратко сказать – культурное развитие которого задерживается какими-нибудь обстоятельствами, в понимании такого народа самая возвышенная религия вырождается в лицемерное обрядоверие, в жизни его – оказывается совершенно бесплодной. Правда, и при этих условиях религия может доставить людям величайшее утешение в скорбях, приготовить их к страданиям и смерти, вести их радостно на пытки и смерть; но для жизни, для этико-общественного благоустройства она бессильна. Бедному народу нужна его

религия, но думать, что ему нужна только религия, что ему не нужны блага этико-общественного прогресса, могут лишь мнимые друзья народа и его истинные враги.

Указанными обстоятельствами не только логически оправдывается, но и исторически объясняется позднейшее стремление этики к полной свободе. Самобытную, чисто человеческую, этическую энергию мы видим уже в первых шагах этизирования религии; но тогда ещё этическое сознание действует наполовину стихийно, чем и объясняется сам факт этизирования религии. В течение же исторического развития отношений религии и нравственности мы находим наивысшую сознательность нравственного начала и его полную свободу от народной религии.

В наши дни – теоретически – этика утверждает автономное начало¹⁹²⁰; практически – современное культурное общество строит свою жизнь на основе независимого разума. И этот расцвет автономной морали нужно признать весьма важным шагом в историческом прогрессе. Впрочем, сейчас же необходимо оговориться. Каждый переход от одной ступени этико-общественного развития к другой сопровождается крайностями, искажениями нового принципа. Например, христианское учение о духовной свободе сопровождалось крайностями антиномистического движения. Так и моральная автономия нового времени сопро-

–411–

вождается крайностями материалистически-отрицательного отношения к нравственному закону. Ныне охотно говорят о том, что кроме законов природы и науки и кроме обязанности сообразоваться с этими законами нет иных законов и иных обязанностей, что человек может и должен руководиться только пользой личной и общественной, что альтруизм есть лишь разумный эгоизм, – говоря иначе, что служение ближнему допустимо только в пределах личной пользы, что мораль не имеет в себе ничего святого. Это настроение нужно признать как факт¹⁹²¹. Но что же отсюда следует?.. Во-первых, как религию нельзя обвинять за ту безнравственность, которая совершается людьми во имя религиозных мотивов, так и самозаконную

мораль нельзя обвинять за крайности антиномистического движения. Зло не в религии и не в морали, а в человеке: проявляясь, оно лишь изменяет форму сообразно с новыми учениями, в сущности оставаясь тем же. Материалистический антиномизм ничем не хуже религиозной безнравственности. Во-вторых, не нужно преувеличивать крайностей современного антиномизма и не нужно говорить о нравственном вырождении культурного человечества, ожидающем своего потопа. Такие пророчества не новость; они встречаются в каждую эпоху. Such dismal forebodings are no novelty. Every age produces its prophecies of coming woes (Leslie Stephen). Несомненно, что в общем современный этико-общественный строй морально выше, чем был когда-либо прежде. Но самое главное не в этом. Если ребёнок падает, значит — он начал ходить. Антиномистические крайности лишь подчёркивают высоту этического движения. Было бы величайшей неправдой утверждать, что независимая мораль непременно сводится к материалистическим принципам. Нет, она объявляет себя независимой с двух сторон: с религиозно-метафизической и, в то же время, с научно-материалистической¹⁹²². Как в теории мы выше показали, что защи-

—412—

щать автономную мораль не значит становиться на научно-материалистическую точку зрения, так и в действительности современное этическое движение не имеет ничего общего с материалистическими тенденциями и с крайностями антиномизма; напротив, враждебно им. Наконец, моральная автономия не состоит лишь в отрицательной свободе лица от закона религиозного, но она вместе с тем проявляется в моральной энергии. Только в этом правдивом освещении мы надлежаще можем оценить автономно-этическое движение в современном культурном обществе. Самым характерным для этого движения являются так называемые этические общества, недавно возникшие и быстро растущие в Америке и западной Европе¹⁹²³. В этих обществах этическое движение вполне определилось. Первый принцип этического движения тот, что священное (религиозное) объединение людей должно быть

основано единственно на благоговейной преданности добру, поскольку оно фактически проявляется в мире, в людях (devotion to the good in the world). Этическое общество есть братство единственно по благоговейной преданности добру в мире (an Ethical Society – a fellowship solely in devotion to the good in the world). Этическое братство имеет своей целью распространять добро в мире и сокращать постепенно царство зла. Понятие добра не связывается ни с какими определёнными богословскими верованиями или метафизическими мнениями. Это исключительно то живое, всем понятное, добро, которое порождается сердцем и ощущается сердцем, – справедливость, семейная любовь, благотворительность, честность. В братство принимаются члены независимо от их верований и мнений. Предмет его благоговения – праведность (we set righteousness up as an object to worship). Этические общества готовы признать, что в принципе хри-

–413–

стианство есть первое этическое общество (Christianity is the original Ethical Society); но они недовольны современной христианской церковью за то, что она (будто) не обращает достаточного внимания на нравственную задачу, укрывая её за догмой и культом; недовольны богословием за то, что оно ограничивается признанием абсолютного добра вне мира, вне человеческого сердца; недовольны метафизикой за её отвлечённый взгляд на добро. Не остаётся без внимания и то, что богословские верования и метафизические мнения разделяют людей. Надеются объединить всех людей в нравственном союзе (to draw all men into moral union). Освобождаясь от богословия и метафизики, этические общества, с другой стороны, становятся в решительный антогонизм с позитивизмом, секуляризмом и социализмом – по своей положительной любви к морали, по своей этической энергии. Отсюда второй принцип этических обществ – признание абсолютной святости и неприкосновенности нравственного долга. Для них исполнение нравственного долга – религия (the doing of duty is a religion). Нравственное поведение они ставят выше всего, – выше религиозных учений

и обрядов, выше всех материальных благ. Они отвергают материальное благосостояние, политические успехи и социальный прогресс без личной нравственной основы. Они признают праведность единственным путём к радостной, мирной и воодушевлённой жизни (right conduct is the way, and the only way, of a joyful, peaceful, inspiring life), – не только основой общественного единения, но и внутренней духовной жизни... Мы не входим в ближайшие – теоретические и практические задачи названных обществ; ограничимся их принципами. С этой стороны их нельзя не назвать явлением высоко-отрадным.

V.

Автономно-этическое движение мы называем важным шагом в истории духовного прогресса. Однако, объясняя и оправдывая это движение, оценивая его с психологической и исторической точек зрения, мы ценим его как живое направление духа, а не как конечную формулу. Это существенно не одно и то же. Когда направляют путь к высокому морскому берегу, чтобы обойти болото, то про-

–414–

тив этого направления нельзя с самого начала выставлять то, что оно упирается в море¹⁹²⁴: как временное направление – оно неизбежно. Однако, при встрече с безбрежным морем, его необходимо изменить: оно не может быть вечным. Нельзя остановиться на моральной автономии, признать её безусловно-самодовлеющей. От неё необходимо новое движение к религии – к духовной религии; моральное сознание необходимо восполнить религиозной абсолютностью духа. Само автономно-этическое движение имеет ту высшую ценность, что оно даёт размах, или точку опоры для свободного устремления к небу.

Моральная автономия, не только безусловно освободившаяся от религии и метафизики, не только утвердившаяся исключительно на земных началах и ограничившаяся человеческой областью, но и всецело замкнувшаяся в этой области и претендующая на полное удовлетворение духа земными интересами, – такая мораль есть, в типическом выражении, утилитаризм.

Утилитаризм утверждает, что самые возвышенные требования морали объясняются и оправдываются соображениями пользы, общественной и личной. Мало того. Последовательный утилитаризм признаёт нравственность лишь средством для достижения счастья или пользы. По учению утилитаристов, не только содержание морали (принципы её) создаётся эмпирически и потому условно; но они также условно представляют субъективное основание морали, лишая её всякой, даже субъективной абсолютности. Разум, заменяющий нравственный инстинкт и обосновывающий нравственность, это, по их учению, не что иное, как соображение пользы, отрешающееся от ограниченностей минуты, случайных влечений и вообще субъективной близорукости, – это не разум духовной личности, но разум воспитателя, общественного опекуна, правителя.

Утилитаризм встречает ожесточённую полемику со стороны апологетов нравственной природы человека. Эта по-

–415–

лемика, в силу своей апологетической тенденции, во многих отношениях несправедлива к утилитаризму, часто бывает схоластически-мелочна. У морали есть утилитарная сторона, и при внешнем, так сказать, педагогически-правительственном взгляде на нравственность (Бентама и Милля) утилитаризм неуязвим¹⁹²⁵. Соображения пользы могут служить опорой морали, – вооружаться против этого можно лишь по требованию ложного этикета, лишь при суеверном отношении к вопросам совести. Равным образом, нет никаких оснований утверждать, что утилитаристический взгляд на мораль поведёт к безнравственности в жизни. Напротив, подведение под аскетизм законов гигиены и под альтруизм – соображений разумного эгоизма – не поднимет высоты нравственности, но уж во всяком случае предохранит от крайней и грубой безнравственности. Слабость утилитаризма не в ложности его принципов, а в том, что они мелки, поверхностны, не достаёт им субъективной глубины. Субъективную абсолютность этики нужно защищать не потому, что она истинна, а потому, что она ценна; на неё нужно смотреть не с точки зрения логической истинности,

а с точки зрения ценности субъективного творчества. Пустая трата времени – состязаться с афоризмами Ларошфуко и доказывать, что бескорыстие возможно; ценна самая идея бескорыстия своей творческой силой, ценна субъективная абсолютность этики по своей внутренней энергии. Утилитаризм с своей точки зрения прав, но одна правота не создаёт жизни, не даёт энергии. Утилитаризм может создать культурное общество, обосновать наивысшую сумму счастья, но он не может ни создать, ни поддержать любви к жизни, внутренней энергии личной деятельности. Врач бессилён перед дряхлеющей старостью, у которой всё нормально, да нет энергии; он бессилён перед апатией, перед душевной подавленностью молодого, нормального, но вянущего организма. Утилитаризм – это гигиена морали, думающая обойтись без живой силы; он ведёт общество к апатии, он угнетает дух. Счастье, общественное благосостояние – последняя цель жизни? Это

–416–

по-видимому хорошо; но какой пошлой кажется жизнь, если её растянуть на этой плоскости, ограничить её этими узкими пределами.

Вот где ахиллесова пята утилитаризма вместе с позитивизмом, секуляризмом, социализмом. И эту слабость почувствовало культурное человечество, далеко ушедшее по пути материального прогресса, успевшее в деле общественного благоустройства. Этому человеку мало. Ему нужна святыня. Его деятельность должна иметь абсолютную основу. Мораль должна быть поднята на высоту религии (morality as a religion).

Этическое движение в религиозном отношении связывает себя с именем Канта. Действительно, Кант ясно сформулировал тождество нравственности и религии. „Религия, по его словам, есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей“¹⁹²⁶. „Истинная религия, – говорит он в другом месте, – не содержит ничего, кроме законов, или практических принципов“¹⁹²⁷. Столь же решительно отождествлял религию и нравственность англичанин Эмерсон¹⁹²⁸, имя которого этические общества также вспоминают с благоговением.

Примыкая к ним, этическое движение выработало понятие этической религии, в новейшем смысле этих слов¹⁹²⁹.

В этом движении мы прежде всего наблюдаем желание подняться над пошлостью утилитаризма, желание возвысить нравственность на ступень святости, на высоту религии; затем мы видим здесь стремление всецело ограничить религию практической областью. В результате получается тождество религии с нравственностью.

Этическая религия – это прежде всего деятельная религия (a practical religion). Она вооружается против эстетического, или философского, или богословского отношения к духовному миру, к добру. Признавая абсолютные определения

–417–

совершенной жизни, абсолютные, т. е. божественные свойства добра, она не хочет ограничиваться эстетическим созерцанием добра, отвлечённым мышлением его, бесплодным благоговением пред ним, – она хочет деятельного отношения к нему. Добро во всех своих божественных свойствах должно быть добром нашей жизни: люди сами должны стать божественными (we are to become divine). Представление людей о Боге есть только образ того, чем мы сами можем стать (all that men have gathered into the form of a God is but the image of our possible selves). Но если идеалы человеческие не открывают области, существующей вне человека, но лишь указывают на то, чем мы сами должны стать и что мы должны делать, то можно ли говорить о религии? На этот вопрос представители этической религии отвечают утвердительно: они нравственность возводят на ступень религии. Нравственность может стать религией двумя путями. Религия с субъективной стороны может быть определена как высший интерес человека: всё, что поглощает человека всецело, это и есть его религия. Если нравственность, если добро становится для человека выше всего, господствует над его мыслями, определяет его чувства, руководит его жизнью, то оно становится его религией. Вопрос о возможности такой религии есть вопрос о том, может ли человек любить добро бескорыстно, восторженно. Если не думать о людях слишком низко, на этот вопрос нужно ответить утвердительно. С

объективной стороны религия есть отношение человека к тому, что выше всего в мире. Нравственность, истинно понятая, ставит человека в соприкосновение с сущностью вещей. Нравственный закон – вечен, неизменен, универсален. Он есть закон всякого разумного существа. Он ведёт нас к высшему порядку вещей. Долг абсолютен (the duty is absolute). И нравственность в этом смысле есть религия; она есть единственная религия разумного человека. И это есть новая религия (a new religion) – этическая религия (ethical religion).

Россия имеет собственного представителя этической религии – Л.Н. Толстого. С его именем у нас связывается сильный подъём этического самосознания. Служение добру он поставил высшей задачей человека, самодовлеющим

–418–

благом. Служение добру для него религия, добро для него Бог, кроме добра для него нет иного Бога. „Добро есть вечная, высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т. е. к Богу“. В Евангелии он видит только учение о доброй жизни, только систему правил общественного благоустройства.

В новейшем этическом движении легко подметить две стороны: во-первых, возведение добра на высоту святыни и, во-вторых, ограничение религии пределами добра. Первая составляет несокрушимую силу этической религии, вторая – её слабая сторона.

Добро должно быть святыней для человека; его место – в храме. Но не вся религия в добре. Религия удовлетворяет особенным запросам человеческого духа, устанавливает его отношение к первопричине мировой жизни.

Религиозное начало этики – абсолютность добра. Но абсолютность морали – абсолютность субъективная. Она вполне достаточна для обоснования добра, но её недостаточно для полноты духовной жизни, для смысла добра. Эта полнота духовной жизни и смысл добра достигаются тогда, когда субъективная абсолютность и личное добро силой веры получают объективную значимость.

Достигший до сознания моральной автономии, человек не сделается злодеем, даже если бы он не видел смысла в жизни: умирая в сознании бессмыслия жизни, он не откажется делать добро. Но использовать в интересах добра смерть человека, пришедшего к сознанию бессмыслия жизни, как это советует Гюйо, – этого слишком мало для царской власти добра. Необходимо, чтобы добро с царской властью смотрело в глаза всякому страданию и уничтожению, в глаза самой смерти, – и это может сделать только вера.

Для Бога, угодного Ему, человек не может сделать ничего, кроме добра; в этом правы Кант и другие представители этической религии. Но вера даёт человеку больше самого добра: „Бог повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных“.

Кант бытие Божие (и бессмертие души) называет посту-
—419—

лятами чистого практического разума. В этом мире и в этой жизни нет соответствия между счастьем и добродетелью. Поэтому необходимо признать бытие Бога, Который может наградить добродетельного человека в загробной жизни. Таким образом, по Канту, нравственный закон приводит к *предположению* бытия Божия¹⁹³⁰, т. е. к религии. Бытие Божие, как бессмертие души и свобода, это – предположение практического разума, гипотеза с точки зрения добра... Но ведь указать на гипотетичность бытия Божия, это значит в корне подорвать возможность веры. Можно ли с точки зрения Канта говорить о религии? Несомненно, его речь о религии есть возмутительное лицемерие, как и отзывался о ней, напр., В.Д. Кудрявцев, – как называют лицемерием религию Толстого¹⁹³¹.

Объект религии иной, чем объём морали; область веры шире, чем область добра. Истинная почва, на которой вырастает вера, даётся чувством универса, чувством зависимости от него, взглядом на человеческую жизнь с точки зрения универса. Не достаточно утилитарную мораль объявить святыней, в неё нужно внести святое начало религиозной абсолютности, начало веры. Субъективная абсолютность автономной морали должна быть восполнена абсолютностью

веры – для того, чтобы быть не только началом деятельности и основой общественного благоустройства, но и создать смысл жизни. В философии смысл жизни познаётся, в религии – создаётся.

VI.

Христианство, как духовная религия, есть абсолютный образ духовной жизни – всецелая вера и любовь до смерти.

Мы знаем два вида духовно-личной религии: буддизм и христианство.

Буддизм имеет характер отрицательно-пассивный, созерцательный. В буддизме личность достигает отрица-

тельной абсолютности. Познавая обман бытия, буддийский мудрец отрицает его, и в этом познании, в этом отрицании, он становится выше всего, он становится самобогом. Буддизм атеистичен.

Буддизм обладает громадной притягательной силой. Духовно-развитая личность, при слабости веры, при отсутствии веры, роковым образом уклоняется в буддизм.

Христианство слишком часто смешивают с буддизмом, подменяют им – и в практике, и в теории.

Христианство – это активно-творческая духовная религия. Здесь Логос, в образе человеческой личности, творит смысл мировой и человеческой жизни. Здесь в основе всего творческий опыт: любить – блаженство, любовь – сила. Этот творческий опыт служит откровением мирового смысла. Люби и твори – и ты будешь иметь Бога Отца. Христианство глубочайше религиозно: без всепоглощающей веры в Бога Отца, как и без любви, мы не поймём в Евангелии ни одной строки.

Буддизм относится к христианству, как сновидение к жизни, как мечта к делу.

Христианство – абсолютная духовная жизнь, вера и деятельность. Оно прежде всего вносит абсолютность в нравственную жизнь, даёт абсолютное выражение нравственной заповеди, делает из заповеди благо.

Объективная абсолютность духовной жизни – абсолютность веры: христианство шире морали. Получившая абсолютное

выражение, заповедь перестаёт быть заповедью: христианство выше морали. Из того, что солнце сияет над добрыми и злыми, оно делает вывод не о безразличии добра и зла, а о том, что Бог – любовь. Потому, что Бог – любовь, оно заповедует любить добрых и злых.

Христианство не безнравственно, но оно выше нравственности. Оно по существу духовно-лично. Не индивидуально, потому что духовная личность абсолютна, а именно духовно-лично. Оно сокровенно, внутренне-свободно: оно не может быть началом общественного благоустройства. Христианство – внутренняя духовная жизнь, но не система правил общественного строя. На основании Евангелия нельзя устроить политики, общественной жизни, судов, семьи; нельзя его положить в основу культуры. Заповедь о ненависти

–421–

к жене и родителям не может лечь в основу семейной жизни; заповедь о неосуждении не может быть началом в устройстве судов; заповедь о пренебрежении к богатству не может вести к экономическому благосостоянию; заповедь о любви ко врагам не создаёт патриотизма.

Народ, мнимо определяющий свою жизнь исключительно Евангелием, это народ, исключительно отданный власти суеверий и лицемерия. Таково было, между прочим, средневековое католичество.

Христианство – начало духовной личной жизни; оно совершенно бессильно в качестве кодекса общественной жизни.

Буддизм равнодушен к культуре. Но христианство предполагает свободную культурную жизнь. Оно предполагает развитое этическое сознание. Как внутренняя духовная жизнь, при свободе культурно-этического развития, христианство имеет громадное жизненное значение.

С точки зрения этической можно и должно критиковать всякую религию, но ценность религии, духовной религии, не в том только, что на ней опирается нравственность. Духовная религия придаёт нравственности абсолютное выражение, но её собственная ценность выше нравственности, и потому духовно-личная религия, в своей глубочайшей сущности, выше

этической критики. Для человека, достигшего моральной автономии, может быть ценной только духовно-личная религия, и эта ценность совершенно своеобразная.

М. Тареев

(Окончание будет).

**Заозерский Н.А. Злонамеренное оставление одним супругом другого как основание расторжения брака
// Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 422–445
(2-я пагин.). (Окончание.)**

–422–

Переходим к рассмотрению *malitiosa desertio* в качестве основания для расторжения брака в истории русского церковного права.

Вместе с водворением христианства у нас началось и усвоение византийского номоканона; законодательство последнего постепенно хотя и с большими усилиями входило в русское сознание и некоторые определения его со временем получили значение норм, не подлежавших спору и сомнению. К числу таких положений принадлежит и *malitiosa desertio*, как основание для расторжения брака.

Укреплению этих определений в нашем юридическом сознании немалое значение оказала, на наш взгляд, ясность и категоричность формулировки их в изложении 35-го правила св. Василия Великого, высокий церковный авторитет которого, конечно, никогда не подлежал сомнению.

В Кормчей это правило и Аристиново к нему толкование выражены так.

„Правило 35-е: аще без вины оставит жена мужа своего, та убо повинна есть; он же претерпев не повинен есть“.

Толкование: Оставльшая мужа своего и без вины отшедшая от него в запрещении будет, и паче аще за ин муж пойдёт, тогда бо яко прелюбодейца будет; муж же, оставленный от неё, *прощения достоин есть*: и сего ради аще иную жену поймет без запрещенія есть“.

Ясность и категоричность правила таковы, что если бы не было никаких иных в кормчей книге правил и законов по этому предмету, право мужа, оставленного женою,

–423–

на второй брак не нуждалось бы в дальнейшем укреплении.

Но в Кормчую был занесён и закон Юстиниана даже двукратно: в 44 и 48 главах. Да и в других правилах и толкованиях к ним это право мужа трактовалось в такой категорической форме, что оно для внимательного читателя Кормчей получало значение аксиомы. И достопримечательно, что не смотря на темноту перевода в общем, Кормчая книга относительно именно этого положения отличается всюду ясностью¹⁹³².

Вместе с этой аксиомой наши канонисты древней Руси усвоили и другое начало, ясно выраженное в 35 правиле св. Василия Великого, а именно: в суждениях о факте оставления женой мужа „*подобает смотрети вину* оставления“. Только муж, безвинно оставленный женой, получал неоспоримое право на второй брак, по расторжению брака его с оставившей его женой. Это весьма важное положение сделалось так живуче, что сохранилось в силе и до сих пор в нашей судебной практике, но только при обсуждении другого события в супружеской жизни, именно безвестного отсутствия одного из супругов¹⁹³³.

—424—

Но на сколько несомненны и ясны следы живучести этих двух положений древнерусского канонического сознания, прочно залёгших в основном источнике древнерусского права, на столько недостаточны, а иногда и смутны свидетельства об их применении в судебной практике. Причины этого две; первая заключается в некоторых своеобразных формах, в каких у нас, благодаря особенности наших нравов, выражалась *malitiosa desertio*, вторая – в недостаточной разработанности данных нашего бытового исторического материала, или покоящегося в архивах, или же неверно освещаемого и прямо игнорируемого.

К особенностям наших нравов, влиявшим на своеобразность формы выражения *malitiosa desertio* в древней Руси относятся: а) невысокая ценность и общественное положение женщины, зависевшее от широкой распространённости рабовладения, дававшего простор вести гаремную жизнь, и б) укоренившийся на Руси высокий взгляд на аскетические подвиги и дов. презрительный на половые

отношения, хотя бы и регулируемые законным браком. В силу первой причины мужа мало дорожили личностью жён своих: что за беда, если не особенно нравящаяся жена убежит от мужа, или иначе как-нибудь изведётся! Найдётся и другая, и третья; а жену любимую возможно держать в крепком тереме. Отсюда, сплошь и рядом мужа сами употребляли усилия к тому, чтобы не милые, не нравящиеся жены оставляли их, – бегали от них... В силу второй причины благочестиво-аскетически настроенный муж, прожив более или менее долгое время в супружестве, начинал тяготиться мирской суетой, вожделеть иноческого подвига

–425–

и под влиянием этого вожделения, оставлял свою жену, уходил в монастырь, становился там не только монахом, но даже и иеромонахом, а оставленная им жена – свободно выходила замуж. Это *desertio bona* – оставление супруга (или супруги) ради монашеского жития вообще привилось у нас очень сильно. В эту форму *desertionis bonae* и мужа пытались облечь оставление их своими жёнами, им не нравящимися, принуждая их идти в монастырь и постригаться то прямо, то косвенными средствами, – делая для них несносной жизнь в своём доме. Вообще монастырь в древней Руси служил каким-то неизбежным коррелятивом супружеской жизни.

Приняв во внимание эти особенности наших нравов, мы должны будем признать, что оставление супругами своих супругов в той и другой форме в качестве оснований брачного развода у нас практиковалось весьма широко, более чем каждый другой повод.

Наиболее яркими свидетельствами этого положения нам представляются следующие, довольно-таки известные, но мало обращающие на себя внимание наших современных канонистов.

Весьма яркий пример *malitiosa desertio* приводят наши юристы Неволин, Любавский; и Загоровский из Герберштейна:

„Несколько лет тому назад бежал из Литвы в Московию некто князь Василий Бельский: когда его друзья долго удерживали его молодую супругу, на которой он недавно

женился (ибо они думали, что он опять вернётся из любви и тоски по молодой жене), Бельский отдал дело об отсутствии жены на решение митрополита и митрополит, посоветовавшись, сказал ему: „так как не твоя вина, а скорей вина жены и родственников её, что тебе нельзя жить с ней, то я даю тебе *снисхождение закона* (*legis gratiam tibi facio*) и отрешаю тебя от неё“. Вскоре после этого Бельский женился на другой жене, происходившей из рода князей Рязанских“¹⁹³⁴.

—426—

Слова митрополита: „я даю тебе снисхождение закона, так как не твоя вина, а жены“ — как живо напоминают слова правил св. Василия Великого: „оставленный женой достоин снисхождения и сожительствующая с ним не осуждается... Но подобает смотреть вину оставления“!..

Что касается второго вида оставления супругами друг друга — *desertio bona* — „ради мнишеского жития“, как повода к расторжению брака, то узаконение на этот счёт выражается в следующей формуле:

„Мужа, отлучившася от своего подружья мнишеского ради жития, аще отлученная от него жена со инем сочетается, не возбраняется ему на иерейство приити: ни что же бо согреши, но иже сю паче поймет сему возбранити иерейства“.¹⁹³⁵

Правила этого митрополита пользовались великим авторитетом, судя по распространённости их в Кормчих книгах. А примеров следования настоящему правилу можно найти великое множество. Многие князья и бояре нередко всю жизнь жили семейным образом, а умирали в монастырях монахами и схимниками, оставляя жену и детей.

Древнерусского иерарха в данном случае ни мало не озабочивает вопрос: может ли оставленная мужем жена вступить во второй брак — это вопрос решённый, а только то, могут ли её первый и второй муж на иерейство приити.

Относительно злоупотребления *desertionis bonae* мужьями для избавления от нелюбимых жён яркую картину даёт *Котошихин* (о России в царствование Алексея Михайловича):

„А как от венчания и от обеда пойдёт с ней спать, и тогда при свече её увидит, что добре добра, век с ней жить, а всегда

плакать и мучиться, и потому *умыслит над нею учинить*, чтобы она постриглась; а будет по доброй его воле не учинит, не пострижётся, и он её бьёт, и *мучит всячески* и вместе с ней не спит до тех мест

—427—

*что она похочет постричься сама. И будет, которая жена бывает противна, побои его и мучения не терпит, жалуется сородичам своим, что он с ней живёт не в совете, и бьёт, и мучит, и те сородичи на того человека бьют челом патриарху или большим властям, и по тому челобитью власти велят сыскать дворовыми людьми и соседями, по душам их: и будет тому есть правда, и того человека сошлют в смирение, в монастырь на полгода или на год, а жена его останется в дому; и как урочные месяцы в монастыре отсидит, или до того времени жена об нём учнёт бить челом, чтоб был освобождён, и его освободят и велят ему с ней жить по закону; будет и того не послушает, и их разведут и животы их им разделят пополам, и до семи лет им одному жениться на иной, а другой за другого идти замуж не позволено. А которой человек, видя свою жену увечную, или несоветливу, отступя от неё, сам пострижётся; а иные мужья, или жёны много того чинят, велят отравками отравить*¹⁹³⁶.

Обыкновенно эту тираду наши историки быта и права приводят в доказательство грубости семейных нравов, жестокого обращения мужей с жёнами и т. д. И они, конечно, в праве это делать. Но мы позволим себе заметить, что эта тирада вскрывает для нас и нечто иное и отрадное, а именно: она вскрывает замечательное участие нашей церковной иерархии, нашего древнерусского пастырства к семейным несчастьям, замечательную энергию в борьбе с грубыми нравами, жестокостью и распущенностью, и остроумное применение ими тех правовых норм, которые они вычитывали в своей „богодухновенной кормчей книге, по-гречески именуемой номоканон“, животворные правовые начала которой нередко омрачаемы были для них „облаком мудрости еллинского языка“ и грубыми искажениями писцов. Эта тирада ясно открывает, что древнерусская иерархия в борьбе с грубостью нравов широко и

с успехом практиковала исконную, по божественному праву принадлежащую ей власть и смирять жестокого мужа монастырским заключением с временным разлучением его от мученицы жены, и подвергать его семилетней епи-

—428—

тимии и в крайнем случае расторгать несчастный брак с предоставлением тому и другой права по „довольном наказании“ попытать счастья вступить в новые браки. Не менее ясно эта тирада вскрывает и жизненное значение *desertionis bonae* в качестве меры отвязаться от ненавистной жены или мужа, предпринимаемой со стороны этих последних.

* * *

В течение всего XVIII века *malitiosa desertio* ясно признавалась причиной развода то под именем „побега“, то „самовольной друг от друга отлучки“ и помещалась неизменно в числе оснований развода.

Так в законе 1722 г. Апр. 12 (I. П. С. 3. № 3693) помещается следующее перечисление оснований или „вины“ разводов брачных:

„Вины разводов брачных:

1) Причины прелюбодеяния и челобитье о том брачных друг на друга.

2) Рассуждение о побегах их и о самовольных друг от друга отлучках“.

В „Наказе“ Св. Синода депутату, назначенному в Комиссию по составлению законов в 1767 году, причины брачного развода намечены в таком порядке:

„Прелюбодеяние

Умысел на жизнь одного из супругов

Своевольная отлучка жены

Отнятие от жены имущества и

Причинение ей побоев и мучений со стороны мужа“¹⁹³⁷.

Законодательством Петра I-го нанесён был решительный удар только *desertionis bonae* – расторжению брака ради монашеского жития одного из супругов. В прибавлении к регламенту (о монахах) читаем следующее:

„Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женой по обоюдному согласию расторгают брак с тем, чтобы *мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж*. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову

—429—

Божию он вполне противоречит, если он делается только на этом основании. Но если бы даже существовала и достаточная причина к разводу, тем не менее не следует мужу самовольно разводиться с своей женой, а просить об этом своего (епархиального) епископа, который, обстоятельно исследовавши дело, должен писать об этом в Св. Синод для рассмотрения этого дела и постановления определения, и без решения Синода разводов не производить. Если бы муж и жена, по взаимному соглашению пожелали принять чин монашеский, то тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют“¹⁹³⁸.

Закон этот остаётся в силе до настоящего времени и *bona desertio* в настоящее время представляется немислимым явлением, и напр. муж по дряхлости, или аскетическому настроению утративший всякое расположение к своей жизнерадостной половине должен всё-таки оставаться мужем её: неужели такое положение более согласно с Словом Божиим, чем дозволение ради мнишеского жития оставить мужу свою жену? Не так думали греческие и русские иерархи...

Достопримечательно, однако же, что новый закон далеко не скоро вытеснил второй не только из сознания массы, но даже и из сознания Св. Синода. Любопытный факт в этом отношении представляет Синодальное решение 1726 г. 7 ноября. „Св. Правительствующий Синод единогласно приговорили – гласит это решение – крестьянку Елизавету Леонтьеву, которая, после первого мужа её Варфоломея, *самовольно её оставившего и в монашество отошедшего, принуждена была скитатца* и которая, жив прежде блудно с Иваном Кулюбакиным, потом с ним обвенчалась, – считать законной женой, не взирая на то,

что брак этот был заключён при жизни первого супруга, незаконно расторгнувшего брак.

Приведя это решение, проф. Загоровский комментирует его так: „Любопытна та точка зрения, на которую стал Синод, мотивируя своё решение: „в Кормчей книге напе-

—430—

чатано тако: Святых Апостол правило седмое: нужду сотворив девице да отлучится, и да имать ю, аще и убога есть“, подобно же тому и святого Павла правило первое надесять изъясняет: „верный рабу наложницу имея, или останется ея, или по закону оженится; аще же есть свободна, да законно поймет ю в жену: аще ли ни, да отвержен будет“. „Очевидно – заключает г. Загоровский – что этот мотив не идёт к делу и далеко не согласуется с воззрением *канона* на последствия *прелюбодеяния* напр. с 9 правилом Василия Великого“¹⁹³⁹.

Нам представляются интересными это решение и мотивы его в другом отношении. Постановляя приговор свой, Св. Синод руководился ясным смыслом канонического права, именно 9 прав. св. Василия Великого, признав „жену, оставленную мужем“ и „принужденную скитатца“ достойной снисхождения и не осудив её за её связь с сожителем её. Станным представляется только, почему Св. Синод прямо так и не сослался на это правило, усвоив однако ж мотив его, а обратился за подкреплением его к Апостольским правилам действительно не идущим к делу? (Елизавета Леонтиева была не девицей, а соломенной вдовой). Не сделана ли эта ссылка с целью ослабить ею закон 1722 г. запрещающий *bona desertio* и замужество оставленной мужем ради мнишеского жития? Если это так, то такой обход несправедливого закона только делает честь чувству права, которым водился в данном случае Святейший Синод?

Но ещё более странным нам представляется суждение проф. Загоровского, что означенный мотив „не согласуется с воззрением канона на последствия прелюбодеяния, напр. с 9 правилом св. Василия Великого“. Где же тут нашёл прелюбодеяние г. Загоровский? В означенном правиле св. Василий прямо говорит: не знаю может ли прямо

прелюбодейницей наречься живущая с оставленным мужем (mutatis mutandis = живущий с оставленной женой) Г. Загоровский готов обвинить, значит, и св. Василия В. в либерализме.

Воспреещение постригать в монашество мужа от живой

—431—

жены и обратно последовало в действительности вовсе не вследствие отвлечённо богословского мотива, а более жизненного, именно: 1) вследствие общего нерасположения законодателя к монашеству и 2) вследствие довольно обычных злоупотреблений, именно частых случаев насильственного или вынужденного пострижения со стороны мужей, желавших этим средством избавиться от своих нелюбимых половин¹⁹⁴⁰.

Что же касается злонамеренного оставления супругами одним другого, то оно в качестве основания для расторжения брака не возбуждало сомнений в течение всего XVIII-го века.

С „злонамеренным оставлением“ в форме „побега и укрывательства жены от мужа“ в качестве бракоразводного основания мы встречаемся и в начале XIX-го века.

В проекте „гражданского уложения“ 1809 года 1-й части, 6-й главы, отделении 10-м читаем следующее:

„Сверх преступлений, влекущих за собой гражданскую смерть или вечную ссылку по силе самого приговора суда, причинами развода могут быть:

- 1) покушение одного супруга на жизнь другого;
- 2) тяжкие обиды, влекущие за собой уголовный иск;
- 3) ложный донос по уголовному преступлению;
- 4) ложное обвинение жены в прелюбодеянии;
- 5) насильственное похищение её имения;
- 6) заточение и вообще лишение личной её гражданской свободы;

- 7) побег и укрывательство жены от мужа“ (§ 274)¹⁹⁴¹.

Как видно отсюда, составители проекта весьма серьёзно отнеслись к тем явлениям в жизни супружеской и семейной, которые в то время представляли так сказать вопиющее зло, требовавшее соответственного врачевания. Что касается юридической подкладки их проекта, то и в этом отношении они

были совершенно безукоризненны, имея за собой хотя бы только одну 48-ю главу Кормчей книги, узаконившую в качестве основания для расторжения

—432—

брака события меньшей важности. Сомневаться в успехе проекта, казалось, не было оснований. На деле оказалось не то: проект встретил такое неожиданно энергическое возражение со стороны некоторых членов Св. Синода и в особенности его обер-прокурора князя Голицына, что от него в последующем законодательстве не осталось ничего. Где же причина этого? По нашему мнению, причина в том, что проект не ограничился только установлением оснований развода, но предначертал и новый порядок бракоразводного процесса, передав почти всю следственную часть последнего в гражданские судебные учреждения. Вот это-то посягательство на судебную сферу, искони принадлежавшую ведению церковной иерархии, думается нам, и восстановило обер-прокурора против рассматриваемого проекта.

Проектированные процессуальные правила по бракоразводным делам были таковы:

„(Означенные) вины должны быть доказаны на суде *гражданском* и уже потом духовное начальство, по требованию невинного супруга, получив судебный приговор, разрешает сам вопрос о разводе. Развод и церковное наказание, следующее за ним, не прекращают действия уголовного суда. При открытии уголовного иска супруги свободны от взаимного сожития. *Безвестная отлучка жены даёт мужу* право просить о разводе, так как в этом случае он может *предполагать* совершение женой *прелюбодеяния* (§ 281). Но прежде чем просить о разводе, муж должен объявить в публичных ведомостях о побеге жены, и уже потом, если она не явится в течение полугода, просить о разводе (§ 282). При этом нет побега, когда жена, быв принуждена к отлучке преступлением мужа, через шесть недель со времени отлучки возбудит против него уголовный иск (§ 283). Кроме перечисленных преступлений, *прелюбодеяние явное и доказанное* одного из супругов даёт другому право просить развода. Прелюбодеяние

мужа считается доказанным, если жена представит доказательства, что муж *содержит в своём доме наложницу, или удостоверяет вину его другими ясными свидетельствами*. Прелюбодеяние жены признаётся доказательным, когда во 1-х оно изобличено *очевидными свидетель-*

—433—

ствами (?) и, во-вторых, когда она разрешится от бремени чрез десять месяцев по разлучении с мужем или после того, как муж по какому-либо обстоятельству, достоверно утверждённому, не мог быть отцом родившегося. Иск о прелюбодеянии начинается в суде *гражданском* не позже одного года, как муж мог о нём узнать достоверно, потом уже дело переходит в духовное ведомство, которое по требованию невинной стороны и на основании решения *гражданского суда* постановляет приговор о разводе. Примирение супругов останавливает действие иска. На этом основании самому разводу по прелюбодеянию предшествует духовное увещание. Если оно окажется безуспешным, то супруги прежде развода разлучаются от стола и ложа на год, и уже по истечении года, по просьбе невинного супруга совершается развод¹⁹⁴².

Когда было затребовано мнение Св. Синода об этом проекте, он ограничился лишь следующими замечаниями и притом не единогласно выраженными:

О причинах развода: „На §§ 273–276. В коренных (!) церковных законах нет другой причины к разводу, кроме словесе прелюбодеяния. Ев. Мф. гл. V, ст. 32 и 6 (Мф.5:32 и 6). Да и наименованные в тех §§ личные преступления между супругами, чтобы они были причиной к разводу, в тех же законах основания находятся, а по словам Ап. Павла, 1 Кор. гл. 7. 10 и 11 (1Кор.7:10–11) дозволяется только *разножитие*, а не развод.

На § 280 – развода можно просить по доказанному прелюбодеянию, а не *по предположению одного*. (?)

На § 281, чтобы муж после полугодичной неявки жены просил гражданское начальство о сыске её, и, если по прошествии 5 лет местопребывания её не откроется, в то время может просить о разводе на том же основании, как сказано о мужьях в § 265“.

Таковы замечания относительно причин развода. Пока заметим, что последним из этих замечаний наносился решительный удар злонамеренному оставлению женой мужа как основанию развода. Это событие давало мужу только право просить о *сыске* беглянки. Только безвестная про-

—434—

пажа её в течение 5-ти лет может служить основанием развода. Вот откуда берет своё начало господствующее теперь в нашем законодательстве воззрение по этому предмету! Относительно процессуальных преобразований Св. Синод высказался следующим образом:

„Исследование причин к разводу по прелюбодеяниям подлежало суду духовному как при патриархах, так и с учреждения Синода подтверждено о сём Высочайшей Волей Государя Императора Петра Великого — конфирмацией, состоявшейся в 1722 г. апреля 12-го дня на докладных пунктах. Синод доныне производя сии дела и усматривая нужду, чтобы в судопроизводстве между тяжущимися супругами действовать *паче всего на совесть их*, prepares соответствующее сему постановление с дополнением — и самоличного суда. А как на совесть ничто так не действует, как религия, и никому столько, как служителям церкви, не прилично *возбуждать голосом веры*: то Синод полагает, чтобы дела о разводах по вине прелюбодеяния производимы были в духовном суде. Но на сей последний пункт Синодальный член, преосвященный митрополит новгородский Амвросий, объявил своё несогласие в том, что он полагает производить дела о разводах по прелюбодеяниям на том основании, какое положено о сём в пунктах 2 и 4 при наказе, данном от Святейшего Синода в 1767 г. депутату к сочинению проекта нового уложения“¹⁹⁴³.

Как ни слабы были по существу своему эти замечания, Департамент законов, однако же, отнёсся к ним с полным вниманием. Свои рассуждения он разделил на две части: в одной занимался рассмотрением самих оснований развода, в другой обсуждал форму судопроизводства по бракоразводным делам. Что касается вопроса об основаниях развода, то департаментом приняты были в соображение три источника по

этому предмету: Кормчая книга (в частности, 48 глава), наказ, данный депутату от Синода в 1767 году, и мнение Св. Синода, сейчас приведённое. По тщательном обсуждении этих источников Департамент законов нашёл: причины развода, изложенные в

—435—

Кормчей книге (48 гл.) *слишком многочисленными и установленными вероятно в виду крайнего упадка нравов того времени* (как будто в Александровскую эпоху нравы были лучше, особенно в аристократическом и помещичьем кругах!); наиболее основательным счёл он мнение наказа 1767 года, напротив мнение Синода 1810 года слишком суживающим поводы к разводу. Основанием своего мнения Департамент приводит то обстоятельство, что ограничение причин развода одним прелюбодеянием может повлечь за собой *такое стеснение в брачных союзах, какого до сих пор не бывало*, причём Департамент приводит и несколько примеров крайнего неудобства такого стеснения. Напр: муж обвиняет жену в прелюбодеянии и обвинения своего не доказывает; уголовный закон, хотя и подвергнет его наказанию, но не определит ссылки, следов. жена должна будет оставаться в союзе верности с тем самым супругом, который предал её бесчестию. Соображая сказанное, Департамент приходит к такому результату: главной причиной развода следует признать прелюбодеяние и к ней присоединить вторую, под названием личных преступлений одного супруга против другого; к ним отнести: 1) покушение одного супруга на жизнь другого, (2) ложный донос в уголовном преступлении, 3) ложное обвинение жены от мужа в прелюбодеянии, 4) побег жены от мужа. Таким образом, сравнительно с проектом и наказом 1767 г. Департамент законов исключил из причин развода: насильственное похищение имения жены и заточение её и вообще лишение гражданской свободы¹⁹⁴⁴.

В такой редакции проект представлен был Департаментом в общее собрание Государственного Совета. По выслушивании его, 17 членов нашли правильным и *согласным с церковными и гражданскими законами*, но 10 членов Государственного Совета

стали на сторону мнения Обер-Прокурора князя Голицына, которое затем и восторжествовало, навсегда похоронив в архиве труды составителей проекта.

—436—

Вот это замечательное мнение.

„Так как брак есть таинство нашей церкви, следовательно, существующие правила, коими руководствуются при расторжении его, должны быть древние, для того *нужно обратиться к первым векам христианства*, какие церковь принимала причины для разводов брачных“. Затем сославшись на тексты из Евангелия (Мф.5:32,19:3–9) он продолжает: „сии два текста суть основания, которыми церковь руководствовалась как в первые века, так и по разделении её от Западной, что наблюдаемо было и в России по введении в оную христианства, как до патриархов, так и во время патриаршеского правления церковью. В Св. Синоде также следовали, и доселе следуют вышеупомянутым текстам, *яко коренным законам*. Противного же оным постановления Св. Синод *не имел права никогда делать*. И для того я считаю, что 7-й артикул Наказа 1766 г., не будучи основан *ни на каком тексте Священного Писания*, а только *по рассуждению Синода* сделанный, не может служить довольно твёрдым основанием. Что, принимая в соображение, Святейший Синод ныне, на сделанный ему вопрос, не мог более ничем отозваться, как только тем, что внесено мной в Государственный Совет Законодательного Департамента.

Изложив, что касалось до причин разводов, я прошу Государственный Совет обратить своё внимание на дело, которое *не требует спешности*, ибо *столько веков* производилось оное *на противных* новому положению началах и ежели уважены будут мои замечания, постановить следующее: 1) Отделение только о разводах *исключить* из проекта Уложения Гражданского, сказав, что оное остаётся *на старых основаниях* в ведомстве духовном. 2) Предоставить Св. Синоду сделать проект формы личного суда для просящих развода и представить в Законодательный Департамент Государственного Совета. 3) Когда Высочайше утверждена

будет форма, то производить по ней дела разводные в одном духовном ведомстве. 4) Святейшему Синоду дать указ о исключении из причин, принимаемых к разводу, *неспособность к брачному сожитию*. 5) Причины, представленные Государственным Советом в Департамент Законодательный сверх тех, кои приемлются Свя-

—437—

тейшим Синодом, отнести к Суду Гражданскому и постановить в уложении правило, как приносить к оным жалобы. 6) По окончании сих дел в гражданском ведомстве обиженному лицу предоставить право просить в духовном о *разножитии*, на основании св. Апостола Павла: *аще ли же и разлучится (жена), да пребывает безбрачна, или да смирится с мужем своим.* (1Кор.7:4)¹⁹⁴⁵.

Ни тому, ни другому из этих проектов не суждено было осуществиться: первый совершенно устранён был. Что же касается проекта кн. Голицына, то хотя и ему в полноте не удалось проникнуть в законодательство, но основная идея его и доселе живёт в действующем бракоразводном праве.

Так, его предложение об исключении из гражданского уложения отдела о разводах принято было в уважение составителями и редакторами сводов 1835 и 1842 гг. он внесён был только уже в свод 1857 года. Равным образом и мысль о небывалом дотоле „стеснении в брачных союзах“, хотя и не привилась вполне – неспособность к брачному сожитию не была исключена из бракоразводных причин – но тем не менее число этих последних так сокращено, как дотоле никогда не бывало – и именно под влиянием этой Голицынской тенденции, не потерявшей, по-видимому, цены и доселе.

Это-то обстоятельство и побуждает нас войти в ближайшее её рассмотрение.

То, чем импонирует она читателя, есть без сомнения богословская тога, в которую задрапировался светлейший князь, выступая в государственном совете борцом за церковь, за Евангельский закон. С Новым Заветом в руках он назидает не только членов Государственного Совета, но ясно даёт им понять, что и сами члены Синода – плохие ревнители

„коренных“ законов церкви и не далее как в 1767 году измыслили „противное оным постановление“, не основанное ни на каком тексте Священного Писания. И вот он, светлейший князь, теперь вос-

—438—

приял на себя подвиг поратовать за коренные церковные законы. Откуда снизошло на него такое озарение?

Мы не располагаем данными, чтобы написать комментарий к рассматриваемому мнению князя Голицына и потому в точности не можем ответить на этот вопрос. Но что касается критической оценки его богословствования, то не находим никакого затруднения указать элементы его и их доброкачественность. Так его предложение ввести у нас „разлучение от стола и ложа“ за личные преступления супругов вместо расторжения брака есть весьма известный институт католической каноники, опирающийся на догмат о нерасторжимости брака, как таинства. У католиков нет *развода* — потому что брак нерасторжим, точно также как лицо раз посвящённое во диакона напр. всегда остаётся диаконом, хотя бы оно отреклось от Христа — ибо благодать посвящения неизгладима. Но католическая каноника — *по требованию обстоятельств* — не затруднится расторгнуть какой угодно законный брак. Каким же путём? Двумя путями: во 1-х, благодаря необозримому множеству условий законности вступления в брак, ловкий делец — канонист всегда имеет возможность опровергнуть законность бракозаключения и объявить брак не существующим вовсе. Это первый способ. Второй путь — присуждение неуживчивых супругов к разлучению от стола и ложа: тут — видите ли — нет расторжения брака, а есть только разноежитие супругов на основании 1Кор.7:7. Таким образом в обоих случаях спасён и принцип нерасторжимости брака и супруги *разведены без развода*.

Князь Голицын из этой схоластической премудрости сделал уступку Евангелию только для вины — прелюбодеяния. Католик и супругов прелюбодеев разлучил бы только от стола и ложа, а брака бы не расторг, ну а наш обер-прокурор поступил в этом случае на основании „коренных законов“ церкви: для всех же

остальных вин он проектировал ввести целиком католическое учреждение¹⁹⁴⁶.

—439—

В то время католичество было — да будет позволено так выразиться — модной религией в наших аристократических кругах; нет ничего невероятного, что и князь Голицын рассматриваемыми католическими воззрениями хотел усовершенствовать наше отставшее право гражданское и даже церковное, это он мог сделать тем легче, что опорой для такого предприятия он мог найти в той же Кормчей книге, на основании которой большинство членов законодательной коллегии с благой совестью устанавливали выше указанные причины развода, — именно в 49 главе, содержащей эклогу Льва Исавра. Совпадение поразительное. Так и случилось, что обе стороны, защищая различные воззрения на один и тот же предмет решительно заявляли, что они действуют „согласно с церковными и гражданскими законами“ действовавшими и при патриархах и до патриархов и ещё далее в древности, опираясь одни на 48-ю и другие главы Кормчей книги, а другие — на 49-ю. Но почему же превозмогло мнение последних — меньшинства? Да потому, что оно опиралось на „коренные законы“ церкви — на Евангелие и могли своё мнение подтвердить текстами Нового Завета.

При такой постановке спорного вопроса естественно произошло, что верх одержала та сторона, за которую были коренные законы церкви.

В настоящее время, после сделанной нами справки с историей права, не трудно видеть, как неверна такая постановка, не трудно видеть и то, что большинство членов Государственного Совета, поддерживая проект департамента

—440—

были безусловно правы. Их проект опирался не только на „коренные“ церковные законы, но и на *производные*, явившиеся плодом применения к жизни первых, — результатом заботливого пастырского попечения о применении коренных безусловно-истинных законов Евангельской нравственности к явлениям жизни. Между тем князь Голицын, как и Лев Исавр,

отваживаясь быть ревнителями коренных законов церкви, легкомысленно отнеслись к заслуживающим глубокого уважения попыткам применения этих законов к жизни. Роковая ошибка князя Голицына, импер. Льва Исавра и католической каноники в том, что они 1) суживают несправедливо понятие Евангельского термина „слово прелюбодейное“ и 2) что они не хотят считаться с конкретными явлениями жизни, с теми многоразличными формами, в какие человек облекает в сущности одно и то же своё стремление, своё хотение.

В самом деле, неужели только этим ревнителям коренных законов церкви известно, что именно только „слово прелюбодейное“ – достаточная причина к расторжению брака? Это знают все, читающие Евангелие. Но что такое это „слово прелюбодейное“? „Факт совокупления, засвидетельствованный показаниями очевидцев“ смело отвечают эти ревнители коренных законов церкви. Не грубое ли искажение Евангелия такое утверждение? Что скажут они в своё оправдание пред ясными, как ясный день, словами Господа: „Аз же глаголю вам, яко всяк, иже воззрит на жену, коеже вожделети ея, уже любодействовала с нею в сердце своем“ (Мф.5:28). Так высок идеал добродетели брачного целомудрия завещаваемый и внушаемый Евангелием! И кто решится не только оспаривать высоту этого идеала, но даже великое вечное, воспитательное значение этого завета, этой заповеди, этого закона? Имея его всегда в сердце своём, каждый из супругов будет ощущать на лице своём краску стыда в каждый момент вожделения к чужому мужу, или к чужой жене: физическая природа того и другого будут действовать тогда в качестве стражей этого закона и какие бы политические законы уголовные и гражданские ни существовали на счёт прелюбодеяния и развода, они не имели бы никакого значения для подобных супружеств, прин-

–441–

цип нерасторжимости брака осуществлялся бы только благодаря действию этого закона, не нуждаясь в помощи других. Но есть ли такие супружества? Без сомнения есть и именно там, где Евангелие читается и почитается не как

интересная книга, а как Божие Слово, как непреложный божественный закон, как без сомнения есть такие супружества, которым никогда и в голову не приходило мысли даже интересоваться вопросом какие-такие существуют гражданские законы по вопросу о разводе. Этот „коренной закон“ о браке Церковь, конечно, всегда и должна проповедовать непрестанно и всемерно заботиться о расширении сферы его действия. Но всегда есть масса иного рода супружеств, где или оба супруга, или один из них не внимают этому закону, не воспитывают его действие в сердце своём, а повинувшись иным моральным воззрениям не только утрачивают чувство стыда при вожделении к чужим мужьям или жёнам, но даже воспитывают именно способность бесстыдства. И вот для урегулирования разных явлений в подобных супружествах необходимы кроме коренного Евангельского закона о браке и другие законы уголовные и гражданские, идущие не в разрез или в противоречие ему, а помогающие применению его. В чём же состоит эта их помощь коренному закону? Кратко и вообще говоря в определении частных форм обнаружения преступного против обязанностей брака поведения, в которые оно облекается или которыми маскируется в то или иное время. Эти формы, конечно, могут быть очень разнообразны, то грубы, то утончённы и долг законодателя – бдительно относиться к творческой выработке их преступной волей. И чем внимательнее законодательство отмечает эти формы, тем оно совершеннее, тем заботливее его отношение к коренному закону брака. Посему законодательство, отличающееся дробностью, большим количеством оснований или причин развода отнюдь не может быть обвиняемо в противоречии Евангельскому закону, допускающему действительно одну бракорасторжительную причину – „слово любодейное“. Совсем наоборот: законодательство, сокращающее число их именно и может быть обвинено в нерадении о коренном Евангельском законе брака, как пренебрегающее

–442–

теми благовидными формами, под которыми укрывается преступление и вследствие этого остаётся безнаказанным в

обиду не повинной стороне. Для наглядности вспомним вышеприведённые примеры, представляемые хотя бы проектом 1809 г. Во всех этих примерах не трудно усмотреть один мотив преступника (если, конечно, он действует в нормальном состоянии) – устранить от сожительства с собой противную свою половину для того, чтобы обзавестись другой: что же такое все эти деяния, как не различные формы обнаружения одного преступного намерения, называемого в Евангелии „словом прелюбодейным“ или „виной прелюбодейной?“

По нашему мнению, это – так. Посему, одно простое возвращение нашего законодательства по вопросу о поводах к разводу к рассматриваемому проекту 1809 г. было бы шагом вперёд, разумеется возвращение не рабское, а принципиальное: ибо дело возможное, что в настоящее время мужья напр. не практикуют над своими жёнами меры „заточения или лишения их гражданской свободы“, чтобы развязать себе руки пользоваться „на стороне“ от дома своими привязанностями. В настоящее время возможны другие формы того же по существу преступного деяния.

III.

В настоящее время довольно нередко такого рода явление: повенчанные супруги, прожив более или менее долгое время вместе, прекращают потом совместное сожительство и расходятся. Иногда это делается по взаимному согласию, явившемуся результатом обоюдного сознания невозможности продолжать далее совместную жизнь; иногда – лишь по одностороннему решению одного из супругов при желании другого, более выносливого и терпеливого – не делать скандала и продолжать совместное сожительство в надежде, что со временем наступит взаимное сближение. Требование закона – „супруги обязаны жить вместе“¹⁹⁴⁷, в прежнее время, гарантированное правом мужа водворять беглянку-жену принудительным полицейским путём, в настоящее

–443–

время имеет значение лишь нравственной обязанности, в исполнении своём зависящей от доброй воли супругов. „Жена, отдельно от мужа живущая“, и „муж, отказывающийся принять к

себе жену“, сделались явлениями обычными, никого особенно не поражающими, – приобрели себе так сказать право гражданства даже в глазах высшего блюстителя и толкователя законов – Правительствующего Сената. Единственным остатком юридической гарантии рассматриваемой обязанности служит *право жены* требовать себе содержания от мужа, отказывающегося принять её в сожительство, и *право мужа* отказывать в выдаче содержания жене, не желающей совместного с ним сожительства¹⁹⁴⁸.

Юридическая гарантия обязанности супругов жить вместе сводится таким образом к деньгам: есть у жены деньги, а муж надоел, и она под защитой закона свободно покидает его, переходит на собственную квартиру и основывает новый очаг. Также точно и состоятельный муж: надоела ему жена, он бросает её и на её глазах устраивает новое сожительство, отпуская известную сумму на содержание покинутой жены. В действительности получается таким образом вместо юридической гарантии семейного порядка юридическая гарантия возмутительного нравственного беспорядка и лжи: оставившая мужа жена приживает детей, которых записывает на имя своего за-

–444–

конного мужа (т. е. фиктивного), и этот последний не гарантирован ни один момент жизни от требования выдавать содержание жене, если ей придёт желание возвратиться к нему с прижитыми на стороне детьми, или же оставаться осуждённым супругой на безбрачие, пока она жива. Ещё для покинутой жены есть некоторое удовлетворение (хотя и соединённое с тяжким унижением испытываемой обиды, – требование содержания, но для покинутого мужа – только тяжесть фиктивного супружества и позор. Положение ужасное, невозможное: и это – будто бы во имя церковного закона, выраженного в Евангелии. Как мы показали, православная церковь далека от упрёка в таком искажении Евангелия: сложившееся законодательство, всемерно поддерживающее такие фиктивные браки – есть заблуждение, по недоразумению закравшееся к нам в начале XIX-го века.

А между тем выход из ненормального положения (фиктивного супружества) – прост: продолжительное разноежитие есть уже сам по себе факт, *очевидно убеждающий* всех и каждого в разрушении брака. Суду церковному приходится здесь *не разлучать* мужа от жены и обратно – *ибо они уже разлучились*, а только *констатировать состоявшееся событие разлучения, уже состоявшееся расторжение брака*.

В частности, для Законодательной Власти не представляется никакого формального затруднения в издании проектируемого нами закона: ибо в действительности речь идёт не об установлении нового закона, а о восстановлении старого, опирающегося на весьма устойчивые основания – канонические или церковные и гражданские. С формальной стороны здесь получится *очищение* нашего гражданского и церковного *права* от чуждого духу их, наносного элемента, закрывшегося в наше правосознание сто лет тому назад и в среде источников нашего права имеющего за себя лишь 49-ю главу Кормчей книги, которая есть не что иное, как эклога византийского императора-иконоборца Льва Исавра. Пусть же восторжествует над ним авторитет св. Василия Великого и таких знаменитых в истории права имён, как Юстиниан, Василий Македонянин, Лев Мудрый и другие.

В полном согласии с законодательными принципами
–445–

этих авторитетов возможно включить в число оснований расторжения брака злонамеренное оставление одним супругом другого, *длящееся не менее пятилетнего срока*. Этот пятилетний термин избран нами в соответствие термину безвестного отсутствия одного из супругов, каковое у нас не подвергается сомнению в качестве бракорасторгающего основания.

Благотворность проектируемого нами теоретического улучшения действующего права отразится в жизни следующими последствиями:

а) Оно даст выход из ужасного положения многим супругам, сожитие которых в первом браке не удалось по причинам, нередко не зависящим от них самих.

б) Оно будет служить средством, обуздывающим легкомысленное отношение к супружеским *обязанностям* со стороны ветреных мужей и жён, как постоянная угроза утраты супружеских *прав*. Но ведь этой мерой увеличится число разводов? – Несомненно; но за то исчезнут фиктивные браки, служащие ныне юридическим прикрытием распутства как вольного, так и невольного – вынужденного безвыходным положением.

Н. Заозерский

Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще¹⁹⁴⁹: [Чтение студентам 1-го курса] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 446–472 (2-я пагин.). (Начало.)

–446–

I. Гаагская Конференция и „толстоизм“

Хотя собственный предмет моих настоящих размышлений есть война Дальневосточная, однако, по соображениям, которые, надеюсь, будут признаны основательными, я должен войти в предварительное философское обсуждение вопроса о войне вообще.

И, во-первых, совершенно очевидно, что наш специальный вопрос, при всей его жгучей остроте для нас, в переживаемое нами тревожное время, с отвлечённо-философской точки зрения, есть лишь часть более общего вопроса и во многом уже предрешается решением этого последнего. Во-вторых, общий вопрос о войне, как известно, стоит в нашем общественном сознании в чрезвычайно смутной форме, причём, – и это особенно печально, – взгляды наиболее парадоксальные и, можно сказать, прямо-таки утопичные обыкновенно претендуют у нас на особенную глубину и значение.

В самом деле, разве лишь теперь, когда из области отдалённых возможностей война вдруг придвинулась к нам и сделалась печальной необходимостью, – разве лишь теперь начал несколько просветляться у нас тот хаос

–447–

смутных суждений о ней, который был и остаётся, между другими умственными веяниями последних десятилетий, столь для них характерным. Лишь теперь, то есть рассматривая наше недавнее отношение к вопросу о войне ретроспективно, наше общество начинает, по-видимому, различать, – что оно уже давно должно было бы сделать со всей решительностью, – те два, глубоко и принципиально расходящиеся, течения мысли, по вопросу о войне, из которых одно ставит нас в надлежащую

перспективу, пусть и отдалённых, но зато реальных и осуществимых задач, тогда как другое заводит в область утопий и кидает над бездной, угрожающего нашей национальной самостоятельности, политического равнодушия и пассивного подчинения злу.

Я говорю, конечно, о тех двух идейных течениях, из которых одно нашло своё конкретное выражение в организованной, по мысли и почину нашего миролюбивого Государя, Гаагской Международной Конференции, а другое обозначилось в форме так называемого *толстоизма*, – причём мыслителя, именем которого названо это движение, мы не должны, конечно, рассматривать, как единственного вождя мысли, идущей в этом последнем направлении, но лишь как одного из многих, пусть даже самого выдающегося между единомышленниками.

Во имя человечности, просветлённой и облагороженной христианством, – таков общий смысл благодетельных начинаний и конвенций Гаагской Конференции, – человечество должно стремиться ко всеобщему миру и это стремление не должно оставаться на ступени бесплодной, не имеющей власти над живой исторической действительностью, мечты, но должно быть сознано, как *реальная задача*, сейчас и неотложно требующая, по крайней мере, своего частичного осуществления, именно через устранение ненужных войн, особенно же тех жестокостей и того варварства, которыми войны обыкновенно сопровождаются.

Во имя человечности, просветлённой и облагороженной христианством, – таков общий смысл толстоизма, – человечество должно стремиться ко всеобщему миру и это стремление не должно оставаться на ступени мечты, но должно проявиться реально в немедленном отказе от войны

–448–

как безусловно-недолжного, какими бы настоятельными ни казались иногда практические и исторические мотивы к ней.

Ясно, что, хотя, в своём исходном пункте, обе эти формулы звучат согласно, однако их конечные выводы расходятся до радикальной противоположности. В самом деле, тогда как представители первого взгляда сознают, что ни теперь ни в

будущем идеал не может быть сведён с неба на землю, так как и среди так называемых культурных людей, не говоря уже о дикарях, навсегда останутся люди с братоубийственными зверскими чувствами, которые будут признавать единственной границей своего произвола внешнюю силу, – тогда как, в виду всего этого, представители первой точки зрения ограничивают миролюбивые стремления лишь пределами возможного: представители второй точки зрения ничего не хотят знать об этих возможностях и, с прямолинейностью утопистов, требуют, чтобы миролюбивая часть человечества *теперь же и неотложно* расковала мечи на орала, очень мало печалась при этом о том, что другая часть человечества, не склонная ни к миролюбию, ни к этим утопиям, люди звериного образа и грубо-своекорыстных чувств превратят беззащитных в служебное для себя и своих низменных интересов орудие. Ясно, что здесь, в этом последнем взгляде, пред нами не только утопия и не только очевиднейший софизм, обусловленный радикальным отсутствием у его защитников чувства исторической перспективы и знания человеческой природы, но и какое-то непостижимое равнодушие к грядущим судьбам человечества, какой-то нравственный дальтонизм, прямо-таки патология, хотя и прикрытая обманчивой мишурой псевдо-гуманности. Ведь пока, в самом деле природа человеческая останется такой же, какова она и есть, – а на её радикальное перерождение, при всех успехах цивилизации, надежды мало, так мало, что один остроумный мыслитель написал даже целую книгу, в которой рассматривает прогресс, как *эволюцию жестокости*¹⁹⁵⁰, – итак, пока

–449–

природа человеческая остаётся той же, в человечестве останутся и, вероятно, будут даже по преимуществу активными, те элементы, которыми всегда питалась кровожадная человекоубийственная софистика: „*вы*, если вам нравится, перековывайте мечи на орала, а *мы* пожнём плоды вашей наивности“.

О, нет и нет! Пусть война есть зло, – хотя, как мы увидим ниже, она есть лишь зло относительное, скорее благодетельный

симптом болезни народов и человечества, чем сама болезнь, – итак, пусть война есть относительное зло. Но категорическое и безусловное требование немедленного упразднения этого зла, по самому существу задачи, неизбежно связано с риском и даже прямой опасностью навлечь на народы и человечество, искренно последовавшие призыву к разоружению, зло большее. Во всяком случае, совершенно очевидно, что, по крайней мере, в настоящее время, когда одни из обитателей земного шара *ещё не поднялись* над ступенью дикости первобытной, а другие уже спустились на ступень дикости культурной, лицо земли смотрит на нас с такой смущающей угрозой миру, что было бы в высокой степени несвоевременно серьёзно говорить о войне, как подлежащей будто бы немедленному и полному упразднению, и выступать с проповедью всеобщего разоружения. И, насколько лежащие во мраке грядущего исторические дали открыты человеческому предведению, можно сказать, что и в будущем эта проповедь ещё надолго, – если только не на всегда, – останется столь же несвоевременной: ибо препятствие здесь, как говорят философы, трансцендентное, то есть переступающее всякий пространственный предел и всякую грань времени. Правда, на европейском материке, и вообще у культурных народов, страх пред ужасами войны теперь настолько велик, что некоторым (этого взгляда держался, между прочим, и покойный Вл. С. Соловьев) война *между ними* кажется, уже по одному этому, надолго невозможной. Но за то тем грознее тучи, сгущающиеся над рубежом

–450–

соприкосновения Запада с Востоком. И первый акт этой борьбы, с ужасающим напряжением развёртывающийся на наших глазах, носит такой характер, что благоприятная прогностика процесса, в смысле общечеловеческого умиротворения, уже с одной только историко-политической точки зрения, является в высокой степени сомнительной.

Отсюда, однако, не тот вывод, будто, под давлением исторической необходимости, мы должны заглушить в себе высокие внушения человечности и раз и навсегда примириться с

войной, как неизбежным злом, во всей её ужасающей суровости, – о, нет, конечно! – но лишь тот, что непосредственные внушения чувства, хотя и возвышенного, но, по самой его природе, часто очень недальнозоркого, в столь важном для жизни всего человечества, вопросе должны быть поставлены под контроль размышляющего и взвешивающего всё и всяческие возможности рассудка. И если гуманное чувство, требующее неотложного и всецелого упразднения войны, что бы придать своему требованию характер безусловности, привлекает к себе в союзники, как это обычно у противников войны, совесть и нравственный закон, запрещающий безусловно, то есть всегда и повсюду, при всяких условиях, а значит и на войне точно также, как во время мира, убивать друг друга, – то ведь и разум, в своём протесте против поспешных внушений чувства, с своей стороны, может, с некоторым правом, апеллировать также к безусловности, ибо и он исходит, в своём оправдании войны и призыве к примирению с нею, как *неизбежным* злом, не из одних только чисто-исторических и, значит, имеющих случайный и временный характер, указаний, но также и из соображений общепсихологического или, общее, обще-антропологического характера: пока, говорит он, человек таков, каков он есть, злые элементы будут рваться в нём наружу, и не единично только, но и в массах, а значит до тех пор, то есть, в сущности, навсегда останется совершенно законным, как необходимая при данных условиях мера, и внешнее ограничение этих проявлений, то есть, в конце концов, война.

Но не приводит ли нас намеченная нами нить рассуждений к безвыходной антиномии? В самом деле, если

–451–

воевать значит идти вопреки не только внушениям гуманного чувства, но и безусловным требованиям нравственного закона, а требовать неотложного разоружения значит идти вопреки очевиднейшим соображениям разума, – то, спрашивается, не попадаем ли мы в своём рассуждении в круг и где же, в конце концов, выход из этого круга?..

Выход здесь только один: необходимо возвыситься над этической и исторической точками зрения на вопрос о войне к точке зрения универсальной или мировой, с которой всякая этика получает свою безусловность и всякая история свой конечный смысл. А это и значит рассмотреть вопрос философски.

II. Война, как всеобщий факт, мировой закон и метафизическая необходимость

Всякий раз, когда тот или другой вопрос переносится на решение в верховную инстанцию человеческого знания, то есть в область философии, невольно переживаешь состояние той растерянности пред множеством различных философий, которое Шиллер увековечил в своём известном двустишии:

Ну, так, которая из философий пребудет? – Не знаю.

Но философия быть, думаю, вечно должна...

Итак, где же та, долженствующая „пребыть вечно“, философия, с точки зрения которой мы должны осветить для себя наш специальный вопрос о войне?

Совершенно невозможно, конечно, выбрав в ряду исторически определившихся систем философии одну, сказать: „вот истинная и вечная философия“. Ибо и в области философии, как во всякой другой области, допустимо лишь приближение к вечной истине. Но зато вполне возможно поставить себя, путём исторического изучения, в линию вечных, и в этом смысле истинных, философских притяжений. И это во всякий данный момент, так как в области философии, чтобы узнать истину, вовсе нет необходимости ожидать конца историко-философского процесса. Дело в том, что, в отличие от

–452–

других областей знания, философия очень слабо привязана к тому или другому моменту времени и, во всяком случае, последнее слово здесь отнюдь не всегда есть в тоже время и слово наиболее истинное. Самое важное здесь найти, так сказать, магистраль общечеловеческой мысли, которая, как равнодействующая всех усилий и приобретений передовых умов, несёт в себе ответы наибольшего углубления и наибольшей широты, способные, именно поэтому самому,

наиболее удовлетворить разнообразнейшим запросам духа. В других областях знания какое-нибудь новое „открытие“ часто совершенно снимает и отменяет результат прежних изысканий. Но в области философии таких „открытий“, строго говоря, нет и быть не может: ибо всякое новое философское „открытие“, – если только о нём вообще здесь может быть речь, – есть лишь расширение и углубление, большее приближение и более энергичная постановка пред философствующим сознанием того, что, частично и штрихами общими, уже было в нём намечено. Ведь человечество, – не в массе, конечно, но в своих лучших представителях, то есть наиболее типичных, наиболее полно выражающих внушения человечности, общечеловеческих идей и постулатов, – человечество всегда несёт в себе более или менее ясное сознание „основных начал“ и коренных законов мирового процесса, в отношении к которому исторический процесс человечества, со всей его цивилизацией и культурой, является лишь частью, тесно связанной с общим и вместе с ним направляемой к единой верховной цели.

Так вообще в философии. Так, в частности, и относительно нашего вопроса – о войне.

Нижний, как бы басовый тон философии войны составляет признание её не только всеобщим *фактом* мировой жизни, но и её всеобщим *законом*. „Война“, – сказала философия ещё устами одного из первых своих представителей (Гераклита), – „есть закон и правда мира, царь и отец всего“. И этот афоризм, в разнообразнейших вариациях и преломлениях, проходит с той поры через всю историю мысли, достигая и до нашего времени: мы узнаём его, наприим., в слегка переодетой форме, в одном из тезисов популярнейшей современной философии – в дар-

–453–

винизме, согласно которому, как известно, одним из основных законов жизни служит „борьба за существование“. Здесь, как видим, война признаётся *необходимой* в смысле всеобщем и безусловном: „она есть закон *всякой* жизни, а следовательно и нашей человеческой“.

Однако, как в области звуков один басовый тон ещё не делает музыки, ток и в области мысли и, в частности, в области

нашего вопроса это суровое указание на мировую закономерность войны, без дополнительных идейных моментов, ещё не даёт о ней исчерпывающего понятия и не устанавливает на неё надлежащей точки зрения. Вот почему, через всю историю мысли проходит стремление ограничить власть этого закона путём подчинения его другому, высшему закону.

Над миром противоборства, вражды и раздора, – таков общий смысл этих ограничений, – над печальной действительностью войны, как сказала опять-таки уже и древняя философия, стоит иной мир, мир зиждительно организующей Любви и всем управляющего Разума, мир Идеала. И только лишь благодаря этому из проявлений взаимопротивоположного напряжения как бы объятых борьбой элементов действительности возникает гармония мира, подобная гармонии лука и лиры. Говоря иначе, война есть лишь закон *нашей*, *дольней* или, как потом стали говорить, эмпирической действительности, но отнюдь не всей действительности вообще: в своём исходном начале и в своей конечной цели, все направляющей и всё к себе влекущей, мир изъят из-под власти этого закона, благодаря чему война *вопреки своей природе* служит благим целям совершенствования.

Рассматривая мировую жизнь с достигнутой нами точки зрения, мы замечаем, как, действительно, суровые законы борьбы всего против всего идеально-зиждительными началами вводятся в меру и обращаются на служение сохранению и совершенствованию целого. На низших ступенях, где, впрочем, само слово *война* и даже, в смягчённой и ослабленной форме, *борьба* имеет пока лишь смысл метафорический, так как система космических тел и неорганизованных масс есть по преимуществу система консервативная, – итак, на низших ступенях бытия взаимно-

–454–

противоположное напряжение и отталкивание сосуществующего, эта, как говорят борьба стихий, уравнивается силой сцепления и вводится в закономерный строй системой физико-механических и химических законов. На

следующей ступени, в мире органическом и, частнее, в царстве животных, „борьба за существование“ уже перестаёт быть метафорой и становится вполне реальным фактором, – в этом объёме и форме дарвинизм вполне может быть принят даже и противниками теории постепенного преобразования (трансформации) видов, – становится фактором прогрессирующего разнообразия и совершенствования пород и экземпляров животного (отчасти и растительного) царства. Далее, в жизни человеческой, в истории племён, народов и всего человечества, как это превосходно разъяснено, вслед за Кантом, покойным Вл. С. Соловьевым в его книге *Оправдание Добра*¹⁹⁵¹, „война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества“, так как каждое завоевание, – что яснее всего можно проследить в истории великих завоевательных держав или так называемых „всемирных монархий“, – было „расширением того круга, внутри которого война переставала быть нормальным явлением и становилась редкой и предосудительной случайностью, преступным междоусобием“ (521), а полусознательное стремление „всемирных монархий“ дать мир земле, покорив все народы одной власти и все, порождённые им войны, которыми полна древняя история, лишь „расширяли область мира“, вследствие чего „звериные царства язычества приготавливали пути для возвещавших царство Сына Человеческого“. Наконец, и в царстве сверхчеловеческом, – не том проблематичном сверхчеловеческом царстве грядущего, о котором мечтал печальной памяти Наумбургский философ (Ницше), но в царстве уже сущем, реальном и действенном, царстве благодати и славы, в мире ангельском и Божественном, – итак, и в этом царстве, если только мы захотим учением о нём Откровения дополнить догадки общечеловеческого идеализма, есть своего рода война, так

–455–

называемая „брань духовная“. Вождь этого мира и Первоначальник нашей веры в него, Который, как Бог-Слово и в космосе зиждительно направляет всё враждебное и

противоборствующее к целям сохранения и совершенствования, Сам, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью, так сказать, организовал всемирно-историческую войну человечества с исконным врагом добра, отцом лжи и всяческого зла, дьяволом. И вот почему христианство не только не исключает войну по существу, как у нас говорили и писали в последние десятилетия, то есть в период форсированного антимилитаризма, но „доброго воина“ ставит даже в пример епископам¹⁹⁵². Замечательно, в самом деле! Воинское звание признаётся в христианстве не только не предосудительным, но ставится даже в пример христианам и притом наиболее ответственным, по характеру своего служения в церкви, то есть епископам. Но конечно, всё это относится лишь к „добрым воинам“, то есть к таким, которые не пользуются своим оружием для угнетения и насилий, но употребляют его, по образу Архистратига воинств небесных, на борьбу с тёмными силами зла и исчадиями ада¹⁹⁵³.

Здесь мы приходим к пониманию психологических основ того героизма, который, будучи, в большей или меньшей мере, присущ всякому ответственному служению, составляет отличительную черту служения именно воинского и в котором, в конце концов, нужно искать его последнего этического оправдания. Он коренится в преданности высокому и идеальному и в готовности пожертвовать, ради его утверждения в области низменного и пошлого, даже ценой жизни. На всех ступенях бытия, кото-

—456—

рые мы проследили выше, начиная от вегетативно-биологической и до сверхчеловеческо-божественной или, точнее, богочеловеческой, мы находим эту, характерную особенно именно для воина, черту: готовность жертвовать собой ради торжества начал истинной жизни над началами ложными и силами жизне-враждебными. Героизм уверенный в своей внутренней правде, *оправданный, прежде всего, пред самим собой*; должен основываться на вере в высокое значение и историческую миссию тех начал, которым он служит. Пусть эти начала всеобщей, сверхнациональной или, как говорят,

общечеловеческой природы. Но раз мы уверены, что их осуществление нерасторжимо-тесно связано с существованием и трудами той нации, к которой мы принадлежим, тогда именно эта любовь к общечеловеческому зажигает патриотический героизм, ведущий людей на жертву собой, для спасения своих. Народ является, с этой точки зрения, лишь органом осуществления Божественных целей в истории, через что личный патриотический героизм возвышается на ступень долга религиозного. И только на почве именно этого убеждения во всемирно-историческом значении и непреходящей ценности, как бы бессмертии, идей и дел своего народа, возрастает и крепнет та беззаветная преданность лица целям общего, при которой для него не страшны уже никакие жертвы. Если всемирная история есть для человека или нации лишь комедия, в которой „много шума из ничего“, если настоящее представляется ему песчаной и каменистой почвой, на которой было бы безумием засеивать какие-либо семена для будущего, – о тогда, конечно, благоразумнее поберечь свою жизнь для себя, для наслаждения дешёвыми благами жизни. Но несчастны те племена и народы, общее сознание которых отравлено таким скептическим эпикуреизмом: они теряют свою политическую, а вместе с ней и свою духовно-творческую самостоятельность обыкновенно гораздо раньше того момента, когда над ними вершится окончательный „суд истории“.

Сведём теперь к единству только что сделанные нами соображения и справки по вопросу о метафизическом оправдании войны. В войне есть, прежде всего, элемент жертвы, – жертвы своей жизнью, ради торжества высших начал.

–457–

Этот элемент, очевидно, не требует никакого оправдания: ибо жертвовать собой волен всякий. Но спрашивается дальше: кому же, в сущности, нужны эти жертвы, и кто их требует и принимает? Их требует и принимает то, ненасытное и вечно алчущее, царство зла, которое, как бы мы ни решали вопрос об его источнике, есть несомненный ингредиент наличного, эмпирического мироустройства: зло периодически как бы насыщается жертвами войны и, лишь под этим условием, в

непосредственно следующие за войнами периоды предоставляет человечеству наслаждаться благами мира, причём Высшее Начало и злое в жизни направляет к Своим целям.

Здесь мы, очевидно, поднимаемся на такую точку зрения, на которой обычные категории нравственно дозволительного и недозволительного оказываются уже недостаточными и снимаются высшей категорией – категорией *сверхрассудочного* или, как принято говорить, *метафизически необходимого*.

Всё это будет для нас яснее, если мы теперь в нескольких примерах, рассмотрим, как относились к вопросу о войне выдающиеся философы.

III. Историческая справка: „Речи“ Фихте Старшего к немецким воинам

Есть в истории философии, и вместе в истории общественно-политической жизни Европы, факт чрезвычайной яркости и удивительного значения. В эпоху наполеоновских войн, знаменитейший тогда философ Германии, Иоанн Готлиб Фихте или, как его принято называть, Фихте Старший неоднократно просит правительство назначить его в армию в качестве специального оратора, так что бы он имел возможность, в пламенных и одушевлённых речах, возбуждать воинов в великой, предстоявшей им борьбе за национальную независимость от Наполеоновской тирании. И когда ему в этом отказывают, он задумывает ряд специальных лекций к немецким воинам, – лекций, которые, насколько можно судить по сохранившимся отрывкам из них, написаны в таком героическом стиле, что,

–458–

действительно, – как и хотел оратор, – в некоторых моментах особенного подъёма, остры, как лезвие меча, и пронизывают духовную атмосферу, как молния.

Удивительно, в самом деле! Мирный служитель самого мирного из искусств, искусства мыслить, дотоле тихо и бесшумно работавший в тиши своего кабинета и на кафедре над разрешением абстрактнейших и, по-видимому, отдалённейших от жизни вопросов о переходе идеи в деяние

(That), вдруг проникается, под гнетом мысли о грозящей его отечеству опасности, таким пафосом воинствующего патриотизма, что изумлённые биографы готовы усвоить ему как бы две души: „в этом человеке“, – говорит о нём Жан Поль, – „с душой философа сочеталась душа воина“...

Однако, Фихте Старший, – как и мы отчасти увидим дальше, – вовсе не составляет исключения ни вообще, ни между великими, и правильнее, на наш взгляд, было бы поэтому сказать о нём так: „этот философ мыслит так объёмисто и живёт, как и подобает истинному философу, столь согласно с своими убеждениями, что в его системе нашлось место и для войны, как закономерного члена мирового процесса, а в его личной жизни, не смотря на всё отдаление её от специально-воинских занятий, оказались возможности фактически оправдать своё учение и доказать свои убеждения на деле“.

Но познакомимся, с его наброском *Речей к немецким воинам* (пред походом в 1806 году).

„Автор настоящего наброска“, – пишет, между прочим, здесь Фихте, – „смотрит на предстоящую войну так: ею должен быть решён вопрос о том, будет ли и впредь существовать и возрастать, по законам человеческого развития, то, что человечество приобретало изначала, путём тысячекратных жертв, в области порядка и удобств, нравственности, искусства и науки, в радостном возвышении очей к небу, – или всё то, что воспевали поэты, над чем задумывались мудрецы и что осуществляли герои, всё это должно погрузиться в бездонную пропасть произвола, который решительно не знает, чего он хочет, исключая разве того, что он хочет быть неограниченным и железным, не допускающим преград и возражений?“

–459–

„Предстоящая нам великая задача“, – продолжает оратор, – „может быть победоносно разрешена, очевидно, лишь в том случае, если все, от высшего и до низшего, будут желать того, чего они желают, с той же самой железной силой, с какой враг желает своего, если будут желать только этого и ничего другого, и на войне не будут помышлять о мире; если, говоря кратко,

нашим девизом будет, – не так, как было прежде, победить *или* умереть, ибо смерть придёт к нам и без нашего желания и тот, кто хочет действовать, вовсе не должен её желать, – но просто *победить*“.

„Автор настоящего наброска“, – говорит Фихте далее, переходя от общего к частному, к себе самому и своему личному настроению, – „автор знает, что он не может жить иначе, как обладая тем, что подвергнуто, в данном случае, вопросу, из-за чего идёт борьба... И если он должен довольствоваться лишь словом, если он не может бороться, с оружием в руках, вместе с вами, в ваших рядах и мужественной встречей с опасностью и даже самой смертью, на опаснейшем месте, самым делом засвидетельствовать истину своих основоположений, – то виновато в этом исключительно его время, которое отделило призвание учёного от призвания воина и подготовку к войне не включило в план подготовки к учёной профессии. Однако, он чувствует, что, если бы он был обучен носить оружие, то в мужестве он не уступил бы никому. Ему приходится очень сожалеть о том, что его век не даёт ему возможности, как давал её Эсхилу или Сервантесу, мужественным делом подтвердить и усилить своё слово... Во всяком случае, при настоящих обстоятельствах, которые он рассматривает, как новую задачу своей жизни, он охотнее взялся бы за дело, чем за слово. Но зато теперь, когда, к сожалению, он может только говорить, он хотел бы говорить мечами и молниями... Он не трус и далёк от мысли скрываться, но здесь же, пред лицом всех, даёт слово или свободно жить вместе с своим отечеством, или в его гибели найти и свою гибель“.

Таково, по Фихте, желательное настроение всех и каждого пред лицом неизбежно предстоящей войны.

–460–

Переходя, затем, к причинам её возникновения и к условиям, для всех желанной, конечно, победы, он пишет:

„Нужно сознаться и это ясно, как день Божий, что немецкая нация, сама и по собственной вине, от участия в которой разве лишь немногие остались вполне свободными, навлекла на себя

ту печальную судьбу, которая даёт вам теперь в руки оружие и, к несчастью, сама заслужила и приготовила для себя то, что, вероятно, будет отводить от нас победы. Косность, трусость, отсутствие готовности жертвовать всем, имуществом и даже жизнью, во имя чести, пассивное подчинение всё большему и большему унижению и позору: вот каков был доселе характер времени и его политики... Во всём виновата та приверженность наша к земному и землистому, к праху, которая считает всякий подъём духа мечтательной экзальтацией, просто чем-то смешным. А между тем, лишь в том случае, если человек презирает смерть, если ничто, ни даже сама смерть, не может сломить или утешить его волю, — лишь в этом случае он чего-нибудь стоит. Так называемая экзальтация есть единственно ценное в человеке, единственно истинно-человеческое. Тривиальность же есть безволие, с которым всего чаще соединяется и безмыслие:“

„Не таков“, — продолжает Фихте, — „не таков должен быть характер воина. Он должен мочь жертвовать собой: для этого он и воспитывается. Ему должны быть присущи: истинный образ мыслей, чувство чести, возвышение к тому, что лежит выше жизни и её удовольствий. К вам, воины, не должна сметь иметь доступ мораль, расслабляющая нервы, софистика ложной жалости.... Пред вами теперь случай показать, чего вы стоите. *Пред сражением* и в виду войны не колебаться, но желать только войны, твёрдо и рассудительно рассчитав и взвесив все её последствия. *Во время сражения*, в вихре схваток, быть твёрдыми, даже пред лицом смерти думая лишь о победе, об отечестве, *вечном*. Этот случай предстоит только вам и, поэтому, вы воистину достойны зависти. Своим примером вы будете действовать и на других, укрепляя нервы и вливая силы в остальную часть нации, дотоле непробудно спавшую и как бы мёртвую. На вас смотрят

—461—

с надеждой друзья человечества и немецкой нации. На вас утверждаются их сокрушённые надежды“¹⁹⁵⁴.

Так писал Фихте в своих патриотических *Речах к немецким воинам*. Если мы освободим приведённые нами из этих *Речей*

извлечения от их ораторской, формы, то получим ряд весьма замечательных мыслей, а именно:

1) Для человека, проникнутого верой в мировое значение своего отечества, лучше погибнуть, чем пережить его порабощение врагом, так как это значило бы утратить, вместе с свободой своего отечества, и для себя лично свободный доступ к тем благам общечеловеческой духовной культуры, в наследие которыми оно вводит своих сынов и сограждан.

2) Судьба даёт нациям в руки оружие для самозащиты лишь в те моменты их исторического существования, когда их пренебрежение высшим, идеальным, „вечным“, и цепкость за земное и низменное достигает размеров, угрожающих их дальнейшему духовному и культурно-историческому росту.

3) Необходимым условием победы служит то, чтобы все, как один человек, желали одного и того же, – желали победить и *только* победить, так как лишь в этом случае все силы и стремления граждан объединятся в направлении к одной конечной цели.

4) Для надежнейшего обеспечения политической самостоятельности, каждый гражданин должен бы уметь носить оружие; но так как, при современных планах образования, этого нет, то, по крайней мере, каждый, в меру своих сил, должен содействовать подъёму духа в воинах, каковую обязанность, лично сам за себя, Фихте и думал выполнить своими *Речами*.

5) Истинный воин должен быть силён не только вещественным оружием, но и духом, настроением, которое должно корениться в „вечном“ и идеальном; в таком случае его призвание и служение не только не предосудительно, но напротив поистине завидно, так как, защищая отечество, он в то же время является источником

–462–

всех здоровых возбуждений, направляющих стремления и не-воинствующей части нации к целям высоким и идеальным, к духовно-закономерному возрастанию.

Таково существенное содержание *Речей* Фихте, в переложении с „экзальтированного“ ораторского языка на спокойную прозу. При таком понимании их, становится

совершенно очевидным, что Фихте не стоит особняком в семье философов, в качестве оригинала и одиночки, но выражает, – пусть несколько своеобразно, – те самые мысли, которые, передаваясь по магистрали общечеловеческой истории из далёкого прошлого, доходят и до настоящего.

С этой точки зрения он оказывается как бы посредствующим звеном между Кантом и Вундтом, двумя наиболее определёнными выразителями философского отношения к войне в новейшей немецкой философии.

IV. Историческая справка: Кант и Вундт

Политическое мышление Канта простиралось далеко за горизонт своей и всякой другой национальности, направлялось на общие цели человечества, на организацию всеобщего союза народов, при котором бы война сделалась уже невозможной и воцарился бы „вечный мир“. Идею „вечного мира“ он рассматривает, как величайшую политическую задачу, – именно задачу, а не как идеал только, – человечества, так как, думает он, лишь с её разрешением, воцарились бы на земле правда и справедливость.

С этой именно стороны, то есть как автора наиболее глубоко и связно продуманного проекта всечеловеческого „вечного мира“, – не первовиновника этой идеи, однако, так как мы находим её и у других филантропов раньше Канта, – обыкновенно и привлекают великого Кёнигсбергского „мудреца“, когда заходит вопрос о войне и мире. Особенно это замечалось в последние десятилетия, в период форсированной литературной агитации в пользу всеобщего разоружения, – со стороны многочисленных современных противников милитаризма или, как они

–463–

стали называть себя за последнее время, со стороны „пацифистов“¹⁹⁵⁵.

Однако, уже исторически такое представление дела, по меньшей мере, не точно. Именно здесь янусовская двуликость кантовской философии, – эмпиризм и рационализм, реализм и идеализм, – пред нами выступает с особенной осязательностью.

Как идеалист чистой воды, Кант, конечно, тяготел, всеми своими помыслами и философскими стремлениями, к безбранному состоянию „вечного мира“. Но, как мыслитель, который, при всей своей отвлечённости, в конце концов, всё же не окончательно был лишён чувства реальной действительности, особенно когда речь шла о таких, по преимуществу жизненных, вопросах, как вопрос о войне и мире, он не мог не признавать суровой и, в своём роде, тоже „вечной“ настоятельности войны, как неотвратимого факта общечеловеческой жизни, хотя бы и в смягчённой форме. Возвращаясь неоднократно, в своих сочинениях, к этому, мучительному для его ума, вопросу, Кант высказывает о войне, и именно в её защиту, ряд мыслей, полных присущей ему глубины и неумирающего значения.

И во-первых – с точки зрения *историко-прагматической*.

Война, – такова сущность его взглядов, – есть естественное (первобытное) состояние людей, племён и народов; мир, всечеловеческий мир есть состояние нравственно-правовое (грядущее). Исторический процесс направляется в линии постепенного (прогрессивного) перехода от первого состояния ко второму и притом так, что ко всеобщему миру Природа, – Судьба, Провидение, Бог: это зависит от точки зрения мыслителя, – возводит человечество *через войну, как одно из пригоднейших для этой цели средств*. В самом деле, война или, точнее, борьба за существование расселяет людей по всему земному шару. Но она же, в целях коллективной самозащиты, и сплачивает их в более или менее обширные политико-

–464–

юридические группы, причём государственная организация является первым шагом на пути к утверждению на земле законности и права. *Народ* (политическое общество или государство), *международный союз* и *человечество*: вот основные этапы на пути от естественного состояния к нравственно-правовому. Вынуждая народы войной переходить от одной организации к другой, Природа употребляет сильнейшее, но потому самому и действительнейшее средство,

так как имеет тенденцию заставить людей быть добрыми гражданами не по моральным только, но и по естественным мотивам, – и прежде всего по чувству самосохранения. Но, именно вследствие этого, призраку войны никогда не суждено, с точки зрения Канта, оставить человечество в покое. Если первобытный строй держится *на праве силы*, то и грядущий, нравственно-правовой строй, во всяком случае, не может обойтись без апелляции *к силе права*, – именно к силе: ведь с правом, чтобы оно не оставалось мёртвой буквой, необходимо должна быть соединяема *принудительная* власть. Желательно, конечно, чтобы все народы сознали вред и нравственную преступность войны. Но так как на это надежды нет, так как в человеческом эгоизме навсегда останется неистощимый источник посягательства одних народов на самостоятельность и благополучие других, то, *по меньшей мере, защитительная или оборонительная война навсегда должна быть признана правомерной*. И хотя для этой цели государствам вовсе нет необходимости нести на себе, часто совсем непосильное, бремя постоянных войск, однако совершенно необходимо, чтобы, в случае надобности, каждый, способный носить оружие, был, способен защищать себя и свою политическую самостоятельность, – чтобы, говоря иначе, было сделано для всех обязательным военное образование и периодическое упражнение всей, способной носить оружие, части нации. Таким образом, по мысли Канта, война, – не как цель, конечно, но лишь как средство, именно, как средство водворения и поддержания мира между народами, – есть явление в истории человечества неизбежное, как в прошлом, так и в будущем. Разница между первобытно-естественным и грядущим нравственно-правовым состоянием человечества, в отношении, к войне и миру, заключается

–465–

лишь в том, что, по мере перехода от первого к последнему, факт войны, факт некогда всеобщий и повсюдный, всё более и более будет переходить лишь во *всеобщую готовность к ней, в виду её постоянной возможности* или, применяя к выражению мыслей Канта современную

естественнонаучную терминологию, – из актуального состояния война всё более и более будет переходить в состояние потенциальное.

Это, во-первых.

Во-вторых, с точки зрения *нравственно-психологической*, война, по Канту, не только при нравственно-правовом, но и при естественном строе, служит фактором, облагораживающим и возвышающим. Мысли Канта по этому вопросу столь своеобразны и так расходятся с обычным представлением о его отношении к вопросу о войне и мире, что, не смотря на тяжеловесность формы их изложения у самого Канта, мы позволим себе привести здесь наиболее характерные извлечения из двух различных его сочинений в его собственных словах.

„Сама по себе (то есть независимо от историко-прагматической точки зрения, о чём была речь выше) война, – пишет Кант, – не нуждается ни в каких особенных движущих мотивах, но, кажется, внедрена в человеческую природу (*gerfrofft* – вбита как пробка в бутылку и, как пробка же из бутылки, вырывается наружу) и именно – как нечто благородное, к чему человек воодушевляется по чувству чести, помимо всяких своекорыстных соображений, так что *военное мужество* (у дикарей американских точно так же, как и у европейских, во времена рыцарства) признаётся имеющим великую непосредственную ценность не только в том случае, когда война уже началась, но и в том обстоятельстве, что она начинается. И начинают войну часто просто для того, чтобы доказать своё мужество. Следовательно, войне *самой по себе* усваивается внутреннее достоинство, так что даже философы слагают в честь её, как облагораживающего человечество средства, хвалебные гимны, забывая об изречении того грека, который сказал: „война не хороша тем, что создаёт дурных людей больше, чем истребляет“¹⁹⁵⁶.

–466–

Так смотрят на войну в естественном („диком“) состоянии и, что смотрят именно так, это необходимо Природе (Судьбе или Провидению) „для её собственных целей“ (каковы эти цели мы

уже знаем). Но и у культурно-образованного человека (на его точке зрения стоит и сам философ) отношение к предмету остаётся, в сущности, тем же.

„И человек самого тонкого образования (im allergesittetsten Zustande)“, – как бы продолжает Кант свою, только что приведённую нами, мысль в другом своём сочинении, – „сохраняет высокое уважение к воину (как человеку бесстрашному, смело идущему навстречу опасности), пред которым, в чувстве величайшего удивления, склоняется дикарь. Только, в развитом состоянии, от воина требуется ещё, чтобы он обладал и мирными доблестями: кротостью, состраданием, вниманием к самому себе и даже соответственной заботливостью о собственной личности, так как именно в этом и познаётся несвязанность его духа опасностью. Пусть, поэтому, спорят о сравнительных правах государственного человека и военачальника на почёт и уважение; но эстетическая точка зрения решает в пользу последнего. Даже сама война, если она ведётся в порядке и с уважением гражданских прав, заключает в себе нечто возвышенное и вместе с тем делает образ мыслей того народа, который ведёт войну именно таким образом, тем возвышеннее, чем большим опасностям он подвергается и чем больше мужества при этом проявляет. Напротив, продолжительный мир, давая преобладание духу промышленно-торговому, а вместе с ним своекорыстию, робости, трусости и уступчивости, обыкновенно принижает образ мыслей народа“¹⁹⁵⁷.

Так пишет Кант и ясно, что особенно в последних строках, самых характерных, выражается мысль, которая, в целях оправдания войны – особенно в устах Канта, убеждённого сторонника идеи „вечного мира“ – весит несравненно более, чем поверхностные и искусственно-подогретые ляментации современных „пацифистов“ против неё.

Существенным дополнением только что изложенных
–467–

нами взглядов Канта служат, как я сказал, соображения Вундта. Как сейчас увидим, в сущности, они лежат в той же

линии. Однако, между теми и другими всё же остаются, хотя и очень тонкие, но в то же время и очень характерные различия.

Подобно Канту, и Вундт вполне признаёт, что, с течением времени, в понимании народами войны и мира происходит радикальный переворот.

Для первобытных и вообще древних времён, война есть естественное состояние, а мир – не что иное, как временное отсутствие войны. Для новых времён, наоборот, мир есть нормальное состояние, а война всё более и более приобретает значение его временного перерыва.

Далее, в прежние эпохи ведение войны считалось ничем неограниченным правом отдельного государства, которое могло, по своему произволу, подвергнуть другое государство бедствиям войны и насилия, не чувствуя себя обязанным давать кому бы то ни было отчёт в руководивших им побуждениях, которые и само оно часто признавало разве лишь очень слабо. Теперь, напротив, мир всё более и более превращается в нормальное правовое состояние, охраняемое определёнными гарантиями, – отчасти скреплённое договорами, отчасти же опирающееся на обычай.

В прежние эпохи война была просто соревнованием внешней силы. Теперь, по крайней мере у большинства культурных наций, война, вследствие всеобщей воинской повинности, превратилась в такую борьбу народов, в которой они „кладут на чашку весов не только всю свою силу, но и весь свой ум и, прежде всего, свою политическую жизнеспособность, воплощающуюся в военной доблести“.

Таким образом, ведение войны теперь „всё более и более начинает принимать характер процесса *исторической критики*, в котором так называемое случайное военное счастье постепенно утрачивает своё значение, а нравственная подготовка захватывает почти всё“. С этой точки зрения, – продолжает свою аргументацию Вундт, – может быть проведена аналогия между войной и гражданским процессом, который то решает спорное международное правовое толкование того или другого пункта международной конвенции, то ведёт к образованию нового правового понятия, должен-

ствующего заменить собой старое, сделавшееся более уже непригодным для правового объединения народов.

Итак, и по Вундту, как по Канту, исторический процесс идёт прогрессивно в линии правового умиротворения народов, — не говоря уже о всё большем и большем торжестве гуманных правил ведения войны. И тем не менее, Вундт очень сдержанно, можно сказать прямо-таки скептически, относится к проекту всеобщего разоружения и вечного мира.

В данном отношении, он далеко не такой оптимист, как Кант, которому „вечный мир“ представлялся, во всяком случае, реальной исторической задачей, тогда как Вундт смотрит на него разве лишь как на неосуществимый *идеал*, — почти как на чистую утопию.

Вот его подлинные слова по этому важному вопросу:

„Идея о вечном мире, составлявшая в прошлом (XVIII) столетии один из существенных элементов общих гуманных стремлений, относится к войне исключительно со старинной точки зрения, по которой она является голым актом насилия, основывающимся на абсолютной невменяемости автономного государства. *По отношению к этому взгляду* требование вечного мира несомненно справедливо. Войны, которым присущ этот характер, должны исчезнуть и это непременно случится, если только развитие нравственной культуры вследствие неожиданного толчка не будет отброшено на несколько столетий назад. Возрастающая прочность международного правового единения делает их уже и в настоящее время всё менее возможными, усиливая враждебные им факторы мирных воздействий и нравственного авторитета общественного мнения.

„Но весьма сомнительно, — продолжает Вундт, — чтобы исчезли когда-нибудь войны, возникающие из противоположности непримиримых юридических взглядов или из неразрешимого столкновения политических интересов, требующих для своего уложения новых правовых норм. Разумеется, и здесь могут быть разрешены мирным путём некоторые разногласия при помощи тех же средств, которые

задерживают насильственные войны. Но в тех случаях, в которых эти меры окажутся недействительными, война будет неизбежна до тех пор, пока не будет учреждено достаточно

—469—

*могущественное всемирное судилище, что, однако, мало вероятно, так как противоречило бы автономии отдельных государств, образующей основу международного правового единения*¹⁹⁵⁸.

Таков, в существенном, взгляд Вундта.

Я сказал выше, что Фихте старший стоит, в своём отношении к войне, как бы между Кантом и Вундтом. И это действительно так. Сопоставление формул, выражающих сущность их взглядов, убедит нас в этом.

У Канта, прежде всего, нравственная вера в грядущий „вечный мир“, как окончательное торжество начал гуманности, и лишь примирение – историко-телеологическое и эстетическое – с войной, как неизбежным злом, ведущим человечество к добру (к миру).

У Фихте уже *нравственное оправдание* войны, как великого воспитательного средства для племён, народов и всего человечества, причём идея „вечного мира“ сама собой отступает у него на второй план, почти в область вечных утопий.

У Вундта *трансцендентное оправдание* войны, как данной в человеческой природе (психологическое оправдание), во-первых, и в правовой организации государств (в их автономии), во-вторых.

Таким образом, *эстетическое примирение* с войной Канта, усиленное и как бы возведённое в высшую потенцию *нравственным пафосом*, в отношении к ней, со стороны Фихте старшего, достигает, наконец, *точного вывода* из твёрдо установленных фактов у трезвого и методичного Вундта.

V. Историческая справка: Вл. С. Соловьев и Брюнетьер

Этим обсуждение вопроса, в его основных моментах, доводится до *логически-исчерпывающей* полноты.

В мою задачу не входит внешне-полное, исторически-исчерпывающее обозрение вопроса. Но, чтобы не показалось, будто опыты философского оправдания войны исходят лишь

–470–

из „юнкерской“ Германии, напомним ещё имена двух блестящих апологетов войны из соседних стран: покойного Вл. С. Соловьева у нас и – известного Брюнетьера во Франции.

Взгляды Соловьева (в *Оправдании Добра и Трёх Разговорах*), направленные, главным образом, против толстоизма, достаточно известны у нас даже и вне сфер, имеющих интерес к философии, и было бы, пожалуй, излишне на них здесь останавливаться. Что же касается Брюнетьера, то его суждениям по занимающему нас вопросу, направленным против сантиментальных интернационалистов и индивидуалистов, – этих „врагов национальной души“, – мы должны в заключение наших исторических справок, уделить должное внимание, хотя бы лишь в самом общем их изложении¹⁹⁵⁹.

Тоном дальновидной и предусмотрительной осторожности звучат среди недавних увлечений антимиитаризмом трезвые речи Брюнетьера „о военной традиции“. Брюнетьер не защитник войны во что бы то ни стало, но ещё менее – её слепой враг. Без войны человечеству обойтись нельзя: вот её право. Человечество должно, конечно, стремиться к облечению её ужасов, но не может забывать, что, в конце концов, это не только неизбежный спутник его земного существования, но и средство воспитания военных доблестей и одно из могущественнейших орудий культуры.

Старые интернационалисты, сантиментальные поборники гуманности, наследники социальной философии m-me Жорж-Санд и фразеологии Ламартина (это первый враг „национальной души“) хотели бы объединить всех, – Англичанина и Француза, Славянина и Германца, Испанца и Американца, Негра и Китайца, – в одном универсальном союзе „братьев“. Брюнетьер отдаёт должное благородству этих взглядов, но полагает, что проповедники сантиментального гуманизма всё-таки ошибались.

–471–

„Я думаю“, – говорит он, – „что они, интернационалисты указанной школы, ошибаются. Я не разделяю мнения

противоположной школы, по которому будто бы, «война божественна»; но, с другой стороны, я отнюдь не думаю, будто бы мир есть первое из благ. Нет, я этого не думаю. Не думали этого и великие философы, хотя они вовсе не были ни жестоки, ни воинственны, а один из них, – Кант, Иммануил Кант, самый мирный из людей, – даже не устрасился написать, каких-нибудь сто лет тому назад, что «на каждой ступени цивилизации, которой достигал человеческий род, война являлась неизбежным средством, чтобы поднять его выше». Друзья мира хотят видеть в войне лишь средство порабощения масс, – не говоря уже о тех бедствиях, причиной которых война является. Кант, напротив, видел в ней условие их возрастающей независимости и свободы. Кто же, спрошу я теперь, оказался прав после войн Французской Революции и Первой Империи: Кант или его противники?.. Следовало бы, сверх того, рассмотреть, не служит ли война или, по крайней мере, военная гроза, всегда готовая разразиться, – не служит ли она условием некоторых доблестей. Что это так, это легко можно было бы доказать от противного, – например, указанием на Китай, эту мирную демократию и иерархию мандаринов, в которой страх войны и презрение к «милитаризму», в конце концов, привели лишь к застою и испорченности“.

Одной промышленностью или торговлей, даже одними мирными искусстваами и науками нация жить не может, и в том обстоятельстве, что во Французском народе ещё не замерла воинственная традиция, Брюнетьер видит один из признаков жизнеспособности самой нации.

„Пусть“, – продолжает он несколько далее, – „пусть, если угодно, друзья мира о том сожалеют; пусть изливаются в патетических и пошлых сетованиях: ни их элегии, ни их идиллии не изменят того порядка, в силу которого *во всех странах и у всех народов нация образовывалась около национальной армии и посредством её*. Это, как известно, верно относительно современной Италии и императорской Германии; но это не менее справедливо и относительно республик, и если бы мы были внимательны, то в

–472–

числе уроков, которые дают новейшие события Америки, мы могли бы извлечь и этот. Насколько же справедливее всё это относительно Франции?“... „И вот почему, – продолжает Брюнетьер, – мы стоим за свою военную традицию: мы знаем, что она, в некотором смысле, адекватна образованию самого французского отечества. И вот почему, далее, я не боюсь назвать нашу армию «связью нашего национального единства». Вот почему, наконец, даже и мы, люди кабинетные, чуждые воинственного духа, всякий раз, как нападают на армию, чувствуем, как всё наше существо преисполняется протестом и возмущением“...

Сверх всего этого, как сказано уже выше, война, по Брюнетьеру, есть могучее средство для воспитания национального характера и одно из орудий культуры.

Брюнетьер напоминает, что военный, – не простой чиновник. От него требуются известные доблести: храбрость, великодушие, самоотвержение. Скромное жалование военных не может вознаградить их за героизм, неразрывный уже с самым избранием военной службы. Поэтому-то к военным – за немногими исключениями – общество относится с справедливым уважением.

Не следует, наконец, по Брюнетьеру терять из виду и того, что война оказывает могущественное влияние на благосостояние обществ. Прежде говорили: *si vis pacem, para bellum*. В настоящее же время можно сказать сильнее и больше: армия есть не только гарантия безопасности нации, но и главное условие материального благосостояния государств. Это с непререкаемой очевидностью доказывает новейшая история Англии и Германии.

Таков, в существенных чертах, взгляд Брюнетьера. Как видим, он далеко не столь принципиален, как рассмотренные нами выше взгляды немецких идеалистов. Но в общем хоре защитников войны, без сомнения, и этот голос, как и голос нашего покойного философа Вл. С. Соловьева, имеет своё значение, – особенно в деталях.

Алексей Введенский
(Окончание следует).

Смирнов С.И. Духовный отец, или старец, в древних восточных монастырях // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 473–508 (2-я пагин.). (Начало.)

–474–

Значение термина *πνευματικὸς πατήρ* – *spiritualis pater* у писателей подвижников периода вселенских соборов в общем и собственном смысле. – „Духовный отец“ – старец: параллельные термины. – *Возникновение старчества*. Старчество у анахоретов. – Организованное старчество в киновиях и лаврах. – Сарабанты – отрицатели старчества. – *Внешняя организация старчества*. Выбор старца иноком. – Поставление старца настоятелем. – Принятие инока старцем. – Сожитие их и положение подчинённого. – Единство старца. – Несменяемость. – Законные основания для оставления старца. – Удаление ученика старцем.

Термин *πνευματικὸς πατήρ* – *spiritualis pater* начинает употребляться прежде всего в монашеской письменности, у писателей-аскетов, следовательно, не раньше как с IV в. Употребляясь довольно разнообразно у писателей-подвижников всех стран, начиная с египетских, продолжая греческими и сирийскими и кончая латинскими, почётный титул „духовного отца“ прилагается почти неизменно к авторитетным лицам в иноческой среде¹⁹⁶⁰. Иногда он ставится во множественном числе, в смысле более общем, а потому менее определённом. *Епископ Палладий* Илинопольский в своём Лавсаике (около 420 г.) именем „более древних духовных отцов“ называет основателей монашеского жития¹⁹⁶¹. *Преп. Марк* Постник египетский (ок. пол.

–474–

V в.) именует духовными отцами вообще опытных подвижников, обращение с которыми полезно иноку¹⁹⁶²; преп. *Варсануфий* и ученик его *Иоанн* (кон. VI, нач. VII вв.) – таких же подвижников, которым следует предавать свою душу, вопрошать их о помыслах, которые изрекают спасительные заповеди и правила, наставляют в трудных обстоятельствах

жизни¹⁹⁶³. В подчинении отцам духовным предписывает жить иноку преп. *Ефрем Сирин*¹⁹⁶⁴. Трудно выяснить, какое значение в каждом из приведённых

—475—

случаев имеет наш термин, особенно — когда употребляется с притяжательным местоимением. Те отношения, которые, мы видели, предписывается инокам иметь к духовным отцам (предание души, вопрошание о помыслах, подчинение, любовь), тождественны с отношениями к своему старцу-наставнику, как это увидим потом. Но в приведённых местах не разумеются личные наставники — старцы, которых каждому иноку положено было иметь не более одного: мы встречаем ясное указание одного из упомянутых авторов, где именем духовных отцов названы посторонние старцы в отличие от своего аввы. Преп. *Иоанна* спрашивают, как поступить послушнику в том случае, если возникла ересь и он боится заразиться ею, а его собственный авва не хочет переселяться из этого места; ответ такой: когда ересь обнаружится, послушник должен переселиться один „по страху Божию и с совета духовных отцов“¹⁹⁶⁵. Руководствуясь одним параллельным местом, можно предполагать, что выражение „духовные отцы“ с притяжательным местоимением означает иногда старшую братию в монастыре по отношению к тому лицу, о котором идёт речь. В наставлениях, надписанных именем преп. *Антония*, говорится: „поступай так, чтобы отцы монастыря, рождающие тебя духовно (*patres monasterii, qui generant te in spiritu*), порадовались славе твоей в сонме святых“¹⁹⁶⁶. Несомненно здесь распространённая форма термина *patres spirituales*. Преп. *Феодор Александриец*, который, как известно, был смотрителем дома, где помещались иноки-иностранцы, называется духовным отцом¹⁹⁶⁷.

Определенно и в собственном смысле именем „духовного“ отца в то время назывался *старец инок, наставник или руководитель его в подвижничестве*, — установленный и единый для каждого лица. Притяжательное местоимение, прилагаемое нередко к нашему термину (в единственном числе), вполне отмечает эти признаки. Преп. *Исаия Скитский*,

современник Афанасия Александрийского, говорит о сожительстве с своим духовным отцом¹⁹⁶⁸. Преп Ефрем

—476—

Сирин трижды упоминает о подчинении духовному отцу¹⁹⁶⁹. Василий Великий утверждает его право на беспрекословное послушание со стороны подчинённых¹⁹⁷⁰. Такое же употребление встречаем мы в *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων ὑερόντων*, памятнике второй половины V в., и в древнем Патерике того же времени, латинский перевод которого (в редакции сокращённой) известен под заглавием *Verba seniorum*¹⁹⁷¹. —

—477—

у Нила Синайского, который сравнивает с матерью, наказывающей и в то же время жалеющей своё дитя, того духовного отца, который сурово обращается с своим учеником¹⁹⁷², — у преп. Иоанна (ученика Варсануфия), который называет именем духовного отца личного наставника инок, дающего ему советы и заповеди¹⁹⁷³, наконец — у Иоанна Лествичника, где духовный отец признаётся виновником всех духовных благ своего послушника¹⁹⁷⁴. Почтение к духовному отцу в житии преп. Феодосия Киновиарха определяется, как степень высшего почтения¹⁹⁷⁵.

Терминами, соответственными разбираемому, являются: „духовный сын“, „духовная дочь“, „чадо духовное“.

Не часто употребляясь в изучаемый период, эти термины означают инок или инокиню монастыря в отношении к настоятелю, общее — подвижника или подвижницу, подчинённых нравственному авторитету другого¹⁹⁷⁶.

—478—

Чтобы выяснить значение термина „*πνευματικὸς πατήρ*“, надо посмотреть, с какими другими он параллелизируется, какие термины обозначают то же самое явление и поэтому могут быть признаны его синонимами, и наконец необходимо принять во внимание, как истолковывается самый термин, то есть: какая основная мысль нашла себе выражение в нём, облеклась в эти именно два слова. Наш термин параллелизируется с другими: в житии св. Иоанна Дамаскина его старец называется большею частию *ὑέρων*, а иногда *πνευματικὸς πατήρ*¹⁹⁷⁷. У авторитетных

отцов церкви IV в.: у Ефрема Сирина и Василия Великого, *πνευματικὸς πατήρ* стоит параллельно с словами *ἡγούμενος* – игумен, *προστάτης* – настоятель (монастыря) и это конечно потому, что начальник общежития имел все права старца по отношению к монастырской братии¹⁹⁷⁸.

Для обозначения звания старца в древней христианской литературе употребляется очень много терминов, которые поэтому будут синонимическими нашему. Изучение их составляет задачу специалиста-историка по вопросу о древнем монастырском старчестве. Мы же приведем термины,

–479–

употребляемые только теми авторами, которые называют старца и словами *πνευματικὸς πατήρ* или *spiritualis pater*. Термины эти отмечают, как признак духовного отца, его старшинство: *senior* (египетские подвижники¹⁹⁷⁹), *μηζότερος*, *πρεσβύτεροι ἐν Κυρίῳ* (Ефрем Сирин¹⁹⁸⁰), *γέρων* (св. Ефрем, Лествичник, Варсануфий и др.)¹⁹⁸¹, *πνευματικὸς γέρων*¹⁹⁸², – их власть над учениками – *πατήρ* (*pater*, *abbas* – *ἄββα*, очень многие), *προεσθῶς* (Василий Вел., Иоанн Леств.¹⁹⁸³), *προστάτης* (Василий Великий), *ἐπιστάτης* (Лествичник)¹⁹⁸⁴ *ἐφεστῶς*¹⁹⁸⁵; его руководство – *magister*, *magister spiritualis* (египетские подвижники)¹⁹⁸⁶, *διορθώτης* (Ефрем Сир.)¹⁹⁸⁷, *ἀφηγούμενος*, *καθηγούμενος*, *παιδευτής*, *ἀλείπτης* (Василий Вел., Нил Синайский¹⁹⁸⁸), *διδάσκαλος* (Василий Вел., Нил Син., Лествичник и др.¹⁹⁸⁹), *ποιμὴν* (Лествичник)¹⁹⁹⁰, – наконец его посредничество между Богом и иноком и искусство очищать совесть последнего – *μεσίτης*, *δικαστής*, *ίατρός*, *ἀνάδοχος* (Лествичник)¹⁹⁹¹.

Приведённые термины, параллельные и синонимические нашему, описывают довольно полно и многосторонне то явление, которое обозначалось в аскетической литературе периода вселенских соборов словами „духовный отец“, – монастырское старчество, но они не разъясняют смысла самого термина, который мы изучаем; оставляют нерешённым вопрос, в каком смысле старца называли отцом и что значит духовность, как свойство такого отца. В двух смыслах изъясняется термин *πνευματικὸς πατήρ*

–480–

в тогдашней письменности. Ефрем Сирин пишет, обращаясь к старцу: „и сам ты, возлюбленный, не отказывайся принять увещание от отца своего, родившего тебя о Господе“ (*πατρός σου τοῦ γεννήσαντός σε ἐν Κυρίῳ*). Следовательно Ефрем Сирин понимает термин „духовный отец“ в смысле духовного родительства старца относительно подчинённого ему инока¹⁹⁹². И такое понимание термина далеко не единственное¹⁹⁹³. Василий Великий даёт другое толкование нашему термину. В 18 главе Подвижнических Уставов он пишет: „Здесь, т. е. в киновии, отец (*πατήρ*) один, и подражает небесному Отцу, а детей (*παῖδες*) много, и все стараются превзойти друг друга расположением к настоятелю (*προστάτης*), дети между собой единомысленны, услаждают отца доброхвальными поступками, не узы естественные признавая причиной сего сближения, но вождём и блюстителем единения соделав Слово, которое крепче прироры, и связуемые союзом Св. Духа (*Πνεῦμα*)“¹⁹⁹⁴. В следующей главе, говоря о беспрекословном послушании настоятелю, святой отец называет его *πνευματικὸς πατήρ*¹⁹⁹⁵. Итак, по Василию Вел., духовный отец – наставник-руководитель, находящийся в духовном союзе с своими учениками под покровительством Божественного Слова; союз этот чисто нравственный, тесный, как союз отца с детьми: имеет своей основой расположение и беспрекослов-

–481–

ное послушание детей к отцу и единомыслие последних между собой. Различие между этими толкованиями кратко можно выразить так: Ефрем Сирин и другие, заменяя термин „*πνευματικὸς πατήρ*“ описательным, отмечают в союзе духовного отца с детьми мистическую сторону, Василий Великий – только нравственную сторону того же союза, имеющего Божественное покровительство. В этих толкованиях нет никакого противоречия и одно из них может дополнять другое. Мистическое толкование термина – идея благодатного рождения духовного сына через своего духовного отца не была разработана в письменности изучаемого нами периода; развита она была обстоятельно впоследствии. Несравненно большее, почти исключительное развитие получила сторона этическая – ряд нравственных и

дисциплинарных отношений между духовным отцом и духовным сыном, и толкование Василия Великого следует признать классическим для целого периода.

На границе периода вселенских соборов и последующего стоит преп. *Феодор Студит* (759–826), крупный писатель-аскет, довольно разнообразно и в значительной степени отлично от разъяснённого употребляющий изучаемый нами термин. Он употребляет выражение *πνευματικὸς πατήρ* в несобственном смысле, в смысле вообще авторитетного лица, иногда прилагает его к лицам иерархическим. Своими духовными отцами он называет некоторых игуменов¹⁹⁹⁶, епископа¹⁹⁹⁷, митрополитов¹⁹⁹⁸, исповедников, страдавших за иконопочитание¹⁹⁹⁹. Но термин наш употребляется здесь не больше, как почётное название, так как у преп. Феодора был духовный отец настоящий, лицо, хорошо известное исторически, – Студийский игумен Платон.

–482–

Термин „духовный отец“ (или сокращённый „отец“) преп. Феодор прилагает к себе самому²⁰⁰⁰. А так как известно, что он имел сан пресвитера и звание игумена монастыря, принимал на исповедь монастырскую братию и держал детей духовных среди мирян, то такое словоупотребление будет гораздо ближе к позднему, когда „духовным отцом“ назывался священник-духовник, а не к древнему, когда под этими словами разумели монастырского старца²⁰⁰¹. Однако, нельзя сказать, чтобы по представлению преп. Феодора священный сан был необходимым признаком в понятии духовного отца. Его собственный „духовный отец“ – „восприемник по монашескому образу“ игумен Платон по-видимому не имел священного сана²⁰⁰². Именем „духовного отца“ преп. Феодор очень отчётливо называет выбранного игумена монастыря²⁰⁰³. И нам кажется, что игуменство в монастыре он считал более существенным признаком в понятии духовного отца, чем сан пресвитера. С особенной ясностью это можно видеть из того, что он называл игумений монастырей (уж, конечно, не имевших священного сана) именем „духовная мать“ (*μήτηρ πνευματική*) и

признавал за ними права, совершенно совпадающие с духовно-отеческими²⁰⁰⁴.

—483—

Для обозначения понятия „духовный отец“ преп. Феодор употребляет вообще малоупотребительный, но любопытный термин – ἀνάδοχος „восприемник“, придавая ему два значения: не только лица, воспринимающего на себя грехи другого, как это слово толковал Лествичник, но и восприемника при монашеском пострижении²⁰⁰⁵.

В соответствии нашему термину у преп. Феодора употребляются „духовный сын“, чаще – „чадо духовное“, которые он прилагает к инокам, подвластным ему как игумену и духовному отцу²⁰⁰⁶. Оба выражения заменяются словом μαθητής – ученик²⁰⁰⁷.

В каком смысле преп. Феодор Студит употребляет выражение – „духовный отец“?

Его смысл изъясняется некоторыми местами писаний преподобного. „Если же есть во мне что-нибудь, то это Божий дар, дарованный по молитвам *отца*, родившего меня *по духу*“²⁰⁰⁸. Здесь мы имеем распространённое выражение термина „духовный отец“. Подобным образом объясняются и термины „духовный сын“, „духовное чадо“: „всё, сколь-

—484—

ких родил ты духом сыновей и детей своих“²⁰⁰⁹... Под образом рождения по духу подвижник писатель понимает передачу старцем благодатных дарований (χάρισμα) своему ученику: „если же у нас есть на лицо какой-нибудь дар, кому оставим, не имея и ученика“ (речь о простом монахе Феодоре)²⁰¹⁰.

В толковании понятия „духовный отец“, сделанном Василием Великим, проводится мысль о нравственном союзе между „духовным отцом“ и „духовным сыном“. В этот прочный союз, соблюдаемый Ипостасным Словом, вступают лица, как равноправные в царстве благодати. Нельзя сказать, чтобы духовный отец, по мысли св. Василия, был единственным проводником особых духовных дарований для ученика. Феодор Студит в толковании нашего термина следует не Василию

Великому, а Ефрему Сирину: между духовным отцом и детьми он признаёт не только нравственный, но и мистический союз, идею духовного рождения. Идея эта предполагает, что духовный отец обладает такими дарами Св. Духа, которых его дети не имели до вступления в союз с ним и которые получают они единственно через него. Если ранее старец признавался в иноческой среде надёжным и обязательным нравственным руководителем, то теперь он считается *духовным родителем*, единственным подателем духовных дарований, которые обуславливают весь нравственный порядок иноческой жизни. У преп. Феодора нет мысли, что духовный отец необходим для всех христиан, – как иноков, так и мирян. Но этот вывод в последующее время явился у писателей, стоявших на одной точке зрения с Феодором Студитом, только уже подробнее его разрабатывавших основную идею духовного рождения через отца, у писателей того времени, когда институт духовного отца потерял частный, исключительно монашеский характер – характер старчества, и сделался *институтом духовничества*, т. е. учреждением общецерковным и в жизни и в теории.

Итак, при всём разнообразии в словоупотреблении тер-
—485—

мин „духовный отец“ в письменности IV–VIII вв. чаще всего означает монастырского старца. *Отсюда естественный вывод, что институт „духовного отца“ в то время представлял собой институт монастырского старчества, что старчество – первобытная форма института „духовного отца“*²⁰¹¹.

* * *

Старчество современно монашеству. Ищущий монашеского подвига, оставив мир, шёл к опытному подвижнику, поступал под его руководство, и подвижник становился для него аввой – старцем. Для начинающего инока в воле и рассуждении старца заключалась вся дисциплина внутренняя и внешняя, – монашеская и монастырская. Вот простейшая форма старчества, совмещавшаяся с *отшельничеством*, т. е. с первоначальным образом монашеского жития. Патриарх анахоретов преп. Антоний уже имел старцев-руководителей. Его

жизнеописатель Афанасий Александрийский сообщает: „ревнителям же добродетели, к которым ходил он, искренно подчинялся (*υπησίως υπετάσσετο*) и в каждом изучал, чем особенно преимуществовал он в тщательности и подвиге“²⁰¹². И сам Антоний был руководителем многих иноков: „и вскоре по силе удивительного слова его, – свидетельствует св. Афанасий, возникают многочисленные монастыри и во всех них Антоний, как отец, делается руководителем“ (*ὡς πατήρ καθυγεῖτο*)²⁰¹³. Отеческое руководство Антония заключалось в сообщении аскетических опытов своим ученикам, которые для этого все собирались к нему, и по его приглашению расспрашивали его как дети отца²⁰¹⁴, – а также в исповеди искушений и помыслов: „кто приходил к нему искушае-

–486–

мый бесом и не обретал покоя? восклицает жизнеописатель; кто приходил к нему смущаемый помыслами, и не находил тишины уму?“²⁰¹⁵. Если первая черта изображает преп. Антония руководителем многочисленных иноков и монастырей, главой целого движения, которое ученики его распространили в Египте и других странах, то последняя – исповедь помыслов и искушений – есть черта специально старческая. Впрочем, житие Антония даёт на этот счёт и более ясное указание. Рассказав о том, как обменялись посланиями император Константин и два его сына с преп. Антонием, Афанасий прибавляет: „И они с радостью приняли ответ (преподобного). Так был он возлюблен всеми; так все желали иметь его отцом“ (*καὶ πάντες ἔχειν αὐτὸν ἡξίουσαν πατέρα*)²⁰¹⁶. Жизнеописатель очевидно в этом усматривает проявление усиленного стремления выбирать Антония своим духовным отцом – старцем, которое он и отмечает как факт.

Старчество – такой институт, который лёг в основу всего строя монашеской жизни. Оно представляло прочную цепь внутренних и внешних отношений, которыми держалась совместная жизнь любой монашеской общины. Вот почему старческий институт совместим со всеми формами монастырской жизни и его можно наблюдать всюду, где только

–487–

было устроенное монашество любой формы. Организация монашеской общины начинается с подчинения старцу собравшихся к нему для подвига братий. Группы учеников, каждая во главе со своим старцем – это те клеточки, из множества которых складывается весь организм монастыря. Игумен его имеет собственно все права старца – „духовного отца“ и нередко называется этим именем (чаще сокращённым – „отец“). По примеру препод. Антония, анахореты всех стран не чуждались старчества несмотря на то, что с обязанностью старца было трудно совместить строгость отшельнического уединения.

Старчество удобно совмещается и с *келлиотством*. Один старец два года жил вместе с учеником, хотя не знал его имени²⁰¹⁷. Макарий Великий, подвизаясь в Скитской пустыне, жил отдельно в глубине пустыни и имел при себе двух учеников: один принимал проходящих, другой жил подле него в особой келье²⁰¹⁸. Иоанн Златоуст четыре года проводил отшельническую жизнь у одного старца, который был его наставником. Юные отшельники платили своим духовным руководителям так сказать житейскими услугами: готовили пищу, доставляли воду и исполняли другие их нужды²⁰¹⁹.

Однако при отшельнической и келлиотской форме монашества старчество не получило строгой организации. Преп. Антоний повиновался многим старцам, изучая добродетели каждого и вероятно переходя от одного к другому²⁰²⁰. Но в организованной монашеской среде этим нарушалось правило верности раз избранному старцу и единства духовного отца. Авва Иаков из Келлий открывает свои искушения демоном блуда авве Фоке помимо

—488—

своего духовного отца²⁰²¹. Но это было бы непростительным грехом с точки зрения организованного старчества. В отшельническом старчестве мы не встречаем ещё одной важной черты института – сожительства старца и ученика, как обязательного условия. Но это и понятно. Сожительство учеников со старцем, иногда многочисленных, как у преп. Антония или у Аммона²⁰²², нарушало бы пустынное уединение

отшельника и искажало бы сам образ подвижничества. Вот почему преп. Антоний живёт один. Очень ненадолго он позволил поселиться в своей келье Павлу Простому и только под конец жизни вследствие немощей, допустил двум ученикам жить с собой²⁰²³. Один отшельник, простой и бедный, неизвестный по имени „жил до смерти в своей уединённой келье, хотя в старости своей имел учеников“²⁰²⁴. Разумеется, при строгом уединении старца его руководство учениками не могло быть полным и постоянным: порой оно ограничивалось исповедью помыслов один раз в год или чаще²⁰²⁵. Поэтому нередко встречалось неполное отшельничество старцев от своих учеников и так сказать относительное сожителство с ними, когда ученики жили хотя и в отдельных кельях, но по близости от своего наставника. Ученик аввы Диоскора жил в другой келье²⁰²⁶. Авва Агафон имел у себя двух учеников, живших особо в пустыне, а другие жили с ним в келье²⁰²⁷. У аввы Силуана было двенадцать учеников, которые разместились в разных кельях²⁰²⁸. Названные старцы-келлиоты были конечно более полными руководителями своих учеников, чем строгие отшельники.

—489—

Так старчество организуется до некоторой степени среди анахоретов и келлиотов, при этих первоначальных формах монашества. Так как на подчинении старцам держалась вся дисциплина келлиотского монастыря, то в его административной жизни они играют заметную роль. Это особенно ясно в первоначальных египетских общинах келлиотского устройства. В монастыре Келлий (на Нитрийской горе) всё братство делилось на группы по десяти: девять братий и один декан. Десять десятков составляли сотню, которая также имела своего главу. Все подчинялись общему главе. Деканы были духовными отцами монахов. Они бодрствовали день и ночь и руководили их в службе, в труде, в пище и беседах. Каждому давался урок, который он должен был выполнить: получить то, что сделано, и вручить эконому²⁰²⁹. В пустыне Скита значение старцев было ещё более важно. К ним перешло главенство над братством пустынников. Старцы образовали род

монашеского сената, который следил за точным сохранением всего того, что может вести братию к совершенствованию их звания, к материальному и моральному благу отшельников и к управлению ими. Избрание братьев, которые должны получать священные должности, наказание за проступки, назначение постов, не предусмотренных правилами, празднование новых праздников, – всё это было предоставлено их рассуждению. Пресвитер председательствовал их собранием²⁰³⁰.

Полную свою организацию старчество получает только в *общежительных монастырях*, начиная с киновии в Тавенне. Преп. Пахомий, основатель общежительного монашества и первый его законодатель, сам имел старца-руководителя Паламона или Палемона, который был „отцом и советником“ всех братий, подвизавшихся на той горе²⁰³¹. И в уставе своём преп. Пахомий узаконяет старчество вместе с новациатом. Новациат – порядок организованного надзора за вновь поступившими в монастырь и ру-

–490–

ководительства ими. После тщательного испытания пред вратами обители, гласит устав Пахомия, новый инок „пусть войдёт со страхом и пребывает под чьим-либо руководством“ (sub aliqua potestate sit)²⁰³². Для надзора за вратами монастыря и ищущими пострижения были поставлены опытные иноки²⁰³³. К ищущим монашества привратники относились с наружным презрением и грубостью, чтоб испытать силу их желания. Поступивший после испытания в монастырь должен был в продолжение целого года под надзором старца, принимавшего странных, безропотно услуживать приходящим странникам и обнаружить смирение и терпение. Преп. Пахомий смотрел на новонаначального, как на молодое, нежное растение, и предписывал старцу заботиться о нём, пока он не укрепитя. Новонаначальный инок, принятый через год в число братии, поступал под руководство другого старца, смотрителя дома. Таких домов в девяти монастырях Пахомия было по тридцати или по сорока. В каждом доме жило около 40 иноков²⁰³⁴. Так как известно, что в киновиях Пахомия не допускали до высших

подвигов раньше трёх лет после принятия в монастырь, то на вторую стадию новациата приходится не менее двух лет²⁰³⁵.

Смотритель дома брал вверенного ему новоначального, и обучал его всем порядкам: как держать ему себя на тра-

—491—

пезе и дома. Новичков учили здесь молитвам, псалмам, неграмотных чтению (в монастырях было принудительное обучение). Заставляли исповедовать помыслы старцу. Смотритель дома имел громадную власть над подчинёнными независимо от того, новоначальные они или старые. Без его дозволения инок не мог выйти за монастырь, даже пройти по нему; без спроса пойти к кому-либо из братий; без ведома его иметь в своей келье какую-нибудь вещь. Но в распоряжении братьями смотритель не был своеволен. Он сам должен был строго сообразоваться с уставом и волей игумена монастыря. Он был только проводником того и другой в жизнь своих учеников²⁰³⁶. Так удобно происходит сочетание старчества с киновиальной формой, а учреждение новациата вносит более определённости в отношения старца и ученика.

Как низшая школа подвижничества, новациат был необходимым институтом в монашестве, и вот почему он признаётся таким последующими организаторами монашества – Василием Великим и Ефремом Сирином на востоке, Иоанном Кассианом и Бенедиктом Нурсийским на западе, а через них во всём христианском монашестве, достойном этого имени²⁰³⁷.

В Палестине выработалась особая форма монастырской жизни – *лаврская*, которая является искусным соединением келлиотства и киновиальной формы. В монасты-

—492—

рях преп. Пахомия киновию считали высшей формой монашеской жизни, её членов – избранным обществом²⁰³⁸, В Палестинских лаврах отдают предпочтение келлиотству, а киновию считают начальной ступенью, школой для новоначальных. Св. Савва устроил близ своей лавры киновию затем, чтобы желающие стать келлиотами изучали здесь строгий монашеский устав. Смысл жизни инока в киновии определяется следующими словами подвижника: „как цвет

предваряет плод, так жизнь в киновии предваряет отшельническую“. Руководителями киновитов назначались обыкновенно пожилые и опытные подвижники²⁰³⁹. То же встречаем и в других лаврах²⁰⁴⁰. Таким образом, в Палестинских лаврах киновия представляет отделение для новоначальных, подготовительную монашескую школу. Но принцип выделения новоначальных не проводился строго. В уставе Саввы Освященного есть такая статья: „без разрешения и воли игумена никому не иметь права оставлять собственную келью своему ученику“²⁰⁴¹; – и из неё видно что келлиоты имели учеников, которые жили с ними в одной келье. При келлиотах-старцах новоначальные иноки были как бы служителями, вроде нынешних послушников (келейников²⁰⁴²). Такой вид принимает старчество в Палестинских лаврах.

В женских обителях несомненно существовало старчество, хотя известия относительно его слишком неясны. В

–493–

монастыре, основанном сестрой преп. Пахомия, „отцами“ были поставлены престарелые и добродетельные иноки, которые управляли монастырём по правилам Пахомия. Имена их известны²⁰⁴³. В Палестине мы встречаем так называемых матроникариев (*ματρωνικάριος*), настоятелей женских обителей²⁰⁴⁴. Но настоятельницы или „матери“ в женских монастырях также существовали издревле²⁰⁴⁵. „Отцы“ и „матроникарии“ вероятно были старцами-руководителями подвижниц. Но уже в IV веке встречаются упоминания о *старицах*²⁰⁴⁶, а Иоанн Постник даёт особые правила инокиням, по которым игуменьи облечены всеми правами – и старческими и настоятельскими²⁰⁴⁷. Институт новациата существовал в женских монастырях, так как они устраивались по примеру мужских обителей, которым подчинены были и в административном, и в материальном отношениях.

Когда проходили годы послушничества, иногда „многие годы“²⁰⁴⁸, и инок вырастал духовно, тогда он „делался монахом“, в келлиотских монастырях начинал „жить в келье“, отдельно от старца²⁰⁴⁹ и нравственная опека над ним ослаблялась. Но она не прекращалась вовсе. Преп. Нил

Синайский очень ясно делит старцев на два разряда: первый составляли те наставники и руководители, у которых наставляются только начинающие упражняться в добродетели, второй „учители, которые учат совершеннейшим подвигам“²⁰⁵⁰. Таким образом иноку, прошед-

—494—

шему новациат, открывалась возможность высших подвигов под руководством специалистов подвижничества. Опытные подвижники не советовали никому из монахов оставаться без постороннего руководства или разрывать связи с своим старцем, если он жив. Обращая речь к настоятелю, над которым не было старца, Иоанн Лествичник говорит: „не почитай для себя неприличным приносить исповедь своему помощнику (τῷ βοητῷ), как Богу со смиренным духом“²⁰⁵¹. Настоятель одной киновии, по рассказу Иоанна Мосха, ходил к отшельнику и поведал ему свои помыслы²⁰⁵². Ефрем Сирин, излагая обязанности наставника к новоначальным, советует ему помнить, „как сам подчинялся старшему“ и потом замечает: „и сам ты, возлюбленный, не отказывайся совсем (μὴ ἀπαναίῃου) принять увещания от отца своего, родившего тебя о Господе“²⁰⁵³. Итак старец был необходим иноку более или менее на всех ступенях подвижнической лестницы, как и при всех формах монастырской жизни.

Правда в монашестве было направление, которое не признавало старчества и отрицало его в принципе это — *сарабиты* или *ремоботы*. Но этим именем назывался не особый вид христианского подвижничества, а худший элемент монашества, правда всегда многочисленный: бродяги, бросившие уединённые кельи или монастыри и шатавшиеся большей частью по городам. Жили они на свои средства группами по два да по три человека, впрочем, иногда соединялись в монастыри, продолжая жить самочинно, каждый по своей воле, без всякого наставления и наставника, без всякого правила и настоятеля. Поведение их было совсем не монашеское (— ссоры, обжорство, лицемерие, поношение иерархии) и вызывало презрение настоящих подвижников. С

решительным осуждением упоминают о сарабаитах бл. Иероним, Кассиан и Бенедикт Нурсий-

—495—

ский²⁰⁵⁴. Конечно, имея в виду безначальных монахов, подвижники предписывали каждому иноку непременно иметь наставника. „Очевидно Господь никому не открывает пути совершенства, кто... презрел наставление старцев или установления“. Для юных иноков полезно обращаться с опытными духовными отцами, „ибо крайне опасно жить особняком, по своей воле, без свидетелей“... „И кто исчислит все падения, которые случаются с теми, кои не хотят прибегнуть к руководительству мужей, угождающих Богу?“ „Мы имеем нужду в помощи, нуждаемся в наставляющих нас по Боге. Нет несчастнее и ближе к гибели людей, не имеющих наставника на пути Божиим“... Лукавый любит тех, „которые живут без наставления (*ἀκυβερνήτοι*) и не поручают себя человеку, могущему помогать им и руководить их о Боге“²⁰⁵⁵. В Лавсаике приводится пример опытного и прославленного подвижника Птолемея, который „будучи лишён духовного наставления и беседы с преподобными отцами, и назидания святых отцов... совратился с правого пути и впал в ересь“²⁰⁵⁶.

Против мнимых монахов, воспринимающих „образ токмо жития монашеского, не ради того, да в чистоте послужат Богу, но ради того, да от чтимого одеяния восприимут славу благочестия и тем обрящут беспрепятственное наслаждение своими удовольствиями“, – против них направлено 2-е правило Двукратного собора. Оно вводит

—496—

обязательность „восприемника“ при пострижении, старца „долженствующего прияти его к себе в послушание и имети над ним начальство и восприяти попечение о душевном его спасении“²⁰⁵⁷ и канонически утверждает обязательность старца для каждого инока.

Выбор старца считался неотъемлемым и изначальным правом самого начинавшего подвижника. Так было ещё в египетских монастырях, и подвижники дают юным советы по части избрания руководителя. Авва Исаия говорит: „при выборе

(старца) не на того обращай внимание, кто преклонных лет уже, но кто убелён ведением и опытностью духовной²⁰⁵⁸. Марк подвижник предостерегает инока: „не будь учеником самохвала, чтобы вместо смиренномудрия не научиться гордости“²⁰⁵⁹. В пределах Фиваиды прославился подвижник Аполлос и „как скоро распространилась о нём великая молва, все монахи, жившие в окрестности по разным местам, стали непрестанно приходить к нему и предавали ему свои души, как родному отцу (ὡς πατρὶ γνησίῳ τὰς, ἐαυτῶν ψυχὰς δῶρα προσφέροντας)²⁰⁶⁰. Но едва ли один выбор ученика давал право иноку на звание старца. „Кто сам себе присвоит чин учить других (qui alios docendi sibi munus arrogat), тот вредит душе своей, – рассуждает тот же преп. Исаия, – и в тоже время, как мнит исправлять ближнего и дом его созидать, сам себе устроит разорение и пагубу“²⁰⁶¹. Значит нужна

–497–

была какая-то иная высшая санкция для законного приобретения старческого звания. Сейчас выяснится, откуда шла эта санкция.

Василий Великий пишет к настоятелю монастыря о желающем принять монашество: „и одного из вас, кого он сам изыщет, поставить ему наставником подвижничества, чтобы прекрасно руководствовал“ (καὶ ἓνα ὃν ἂν ὑμῶν αὐτὸς ἐπιζητήσῃ ἐπιστήσαι αὐτῷ ἀλείπτῃν, καλῶς παιδοτριβοῦντα)²⁰⁶². В другом месте св. отец даёт подробное наставление иноку, чем ему руководиться в выборе наставника: „С великой заботливостью и обдуманностью постарайся найти мужа (ἐν πολλῇ φροντίδι καὶ περινοίᾳ ποιῆσαι εὐρεῖν ἄνδρα), который бы непогрешительно предшествовал тебе в образе жизни, хорошо умел руководить шествующих к Богу, был сведущ в божественных писаниях“ (далее излагаются нравственные качества наставника). Он предостерегает неопытного инока не вверяться кому-либо из страстных славолюбцев, потворствующих слабостям учеников. Подобный выбор, особенно сознательный, делал бы напрасным подвиг отречения от мира. Впрочем при искреннем желании и по благодати Божией инок непременно найдёт учителя добрых дел²⁰⁶³. Последующие писатели подвижники точно также дают

инокам советы относительно избрания старца, констатируя тем самым свободу выбора: предлагают прежде вступления под его иго подвергнуть своего будущего кормчего испытанию, исследованию и суду, обратить внимание и на своё нравственное состояние и отдаваться в повиновение руководителю по качеству своих страстей²⁰⁶⁴, не придавать особенного значения почтенному возрасту и седым волосам²⁰⁶⁵, не искать наставника мудрого в слове и лучше быть в послушании у простеца, не брать в советники себе живущего нерадиво²⁰⁶⁶.

Ефрем Сирин называет старца „избранным в наставники“ (ὁν ἐῖλετο δι'ορθώτην), но в других местах говорит

—498—

о назначении наставника новонаначальному иноку настоятелем монастыря. „Если настоятель отдаёт тебя под начало брату (ἐὰν οὖν παραδοῇς ὑπὸ τοῦ προεστῶτος ὑποχείριος ἀδελφοῦ), и не подумай сказать в уме: „я сын важных и знатных родителей, а он — сын незнатных и нищих, или быть может из рабского состояния. Как же могу подчиниться ему? Обидно мне, если сделаю это“. Не рассуждай так возлюбленный“. „Если отрёкшись от суетной жизни вступишь ты, брат, в обитель великого числа братий и игуменом передан на руки другому монаху (καὶ παραδοῇς ὑπὸ τοῦ ἡγουμένου ἐτέρῳ μοναχῷ), который бы учил тебя добродетельным подвигам, то не думай говорить или делать вопреки своему старшему“²⁰⁶⁷. Известны и факты передачи инока духовному отцу игуменом. Это, кажется, было обычно в лавре Саввы Освященного в VIII веке. Иоанна Дамаскина, принявшего пострижение, игумен передаёт старцу. Другой инок „постригши главу, был передан игуменом одному из отцов лавры для того, чтобы тот научил его монашеской жизни“²⁰⁶⁸. Но в словах Ефрема Сирина нет противоречия: признавая свободу выбора, он описывает здесь старчество только с новой стороны — в связи с строем многочисленного общежительного монастыря. В приведённых фактах также нет ничего несообразного. Инок свободно избирает место своих подвигов — монастырь и свободно же подчиняется его настоятелю, делая его своим старцем, а себя поставляя его учеником. Он только

до монастыря имел свою волю. Его настоятель с безусловной отеческой властью над ним получил право передать его кому-либо из братий, а в иных случаях это было прямо необходимо – в многочисленных обителях (у Ефрема Сир. „обитель великого числа братий“, а такова именно и была знаменитая лавра Саввы Освященного), где настоятель не имел никакой возможности быть духовным пастырем каждого инока и потому управлял посредством старцев, своих беспрекословных помощников. По суще-

–499–

ству своему отношения инока к старцу и к игумену совершенно одинаковы, потому что имеют одно основание – полное послушание: „делать всякое дело по повелению аввы, а не по своей воле, свойственно общежитию и равняет тебя с братьями, живущими в общежитии“²⁰⁶⁹. От того в малых монастырях власть старческая и настоятельская совпадали, соединяясь в одном лице игумена, и недаром, как мы видели, термин „духовный отец“ параллелен словам: „игумен“, „настоятель“. Мы увидим в своём месте, что настоятель монастыря ведал важнейшую отрасль старческого делания – исповедь помыслов братии. Этим правом он пользовался лично сам, или поручая кому-либо „по долгом его испытании“. В первом случае он был в одно время и настоятелем и старцем, во втором – только настоятелем.

Василий Великий несколько по другому соединяет институт старчества с общежительным строем монастыря и едва ли его мнение не было господствующим среди последующего монашества. Он не даёт места невольной передаче инока старцу настоятельской властью, оставляет за иноком право выбора старца, но не устраняет из этого дела контроля и власти игумена. „И одного из вас, кого он сам изыщет, пишет св. отец настоятелю о начинающем подвижнике, поставить ему наставником подвижничества“²⁰⁷⁰. Инок самостоятельно *избирает* себе старца, но *поставляет* его в старческом звании (предварительно или уже после выбора) также утверждает само избрание настоятель монастыря. Так соединяются в общежительном монастыре свобода выбора старца – один из

главных принципов старчества, с проникающей всюду властью игумена – главным принципом киновийства.

Распоряжение настоятеля подчинённому брату быть старцем или принять под начало какого-нибудь инока имело большей частью решающее значение, хотя бывали случаи и отказа. Иоанна Дамаскина, пришедшего в монастырь св. Саввы, старцы не хотели принимать к себе в ученики, так как новопостриженный был человек учёный и пре-

–500–

мудрый, пока его не взял в ученики и в свою келью самый простой и суровый старец²⁰⁷¹. Тем более выбор инока не связывал волю старца, не обязывал его непременно соглашаться на принятие. Лествичник рассуждает, что следует быть осмотрительным в выборе овец, „потому что уклонение от принятия и отказ (*ἀποτροπή καὶ παραίτησις*) не во всяком случае возбраняются Богом“. В другом месте он представляет и пример уклонения: один старец не принял троих молодых монахов, пришедших к нему с намерением стать его учениками. Впрочем, тот же писатель-подвижник осуждает, считает не приобретшими любви тех, которые имея силу восприимчивости других, „не с охотой для спасения брата принимают на себя чужое бремя“²⁰⁷². Нил Синайский пишет монаху Елевферию: „не прииму тебя, пока не отсецёшь страстей“, отказываясь вероятно принять его в послушничество²⁰⁷³. А преп. Варсануфий говорил одному непослушному иноку: „Я убедил авву принять тебя в недра свои (*εἰς τὸν κόλπον*), как то и случилось. Он не желал сделать этого за твоё непослушание, но я убедил его принять тебя со страхом, как родного сына, а не как прелюбодейчище“ (*δέξασθαι... ὡς υἱόν γνήσιον καὶ οὐχ ὡς νόθον*)²⁰⁷⁴. Здесь потребовались сторонние уговоры старца, чтобы состоялось „принятие в недра“, духовное усыновление.

Посмотрим, как выражался этот духовный союз старца, выбранного духовного отца, и ученика – принятого духовного сына, *вовне, т. е. на дисциплинарно-бытовом строе древнего монастырского старчества.*

Ради удобства наблюдения и руководства, *старец и ученик обыкновенно жили вместе.* Василий Великий назы-

вает „вместе живущими“ (συζῶντες) ученика и наставника и выражается об них таким образом: „оба они вознамерились жить друг с другом“ (τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐκάτερος συμβίωσιν εἶλοντο)²⁰⁷⁵. „Брат, живший вместе с некоторым старцем (ἀδελφὸς συνοικῶν γέροντι), спросил старца Иоанна о мере в пище и сне“, – так начинается один из вопросов к Варсануфию и Иоанну²⁰⁷⁶. „Жить вместе“ в данном случае означало – обитать в одной келье. Около преп. Иулиана собралось сто учеников. „И хотя их было столько, их вмещала та же келья; потому что они научились от старца пренебрегать попечением о теле“²⁰⁷⁷. „Один брат вступил в общежитие, желая стать монахом, рассказывает преп. Ефрем Сирин, и принял намерение пребывать в келии с одним из старших братий“ (μεῖναι εἰς κελλίον μετὰ μηζοτέρου)²⁰⁷⁸. Живя в одной келье, послушник становился в служебное положение к своему старцу, проще говоря: был у него слугой, – носил воду, готовил старцу и себе пищу²⁰⁷⁹. „Моисей доселе пребывает при старце, – так рассказывает бл. Феодорит, – оказывая ему всевозможные услуги, как отцу и владыке“ (πατρὶ καὶ δεσπότῃ)²⁰⁸⁰. В вопросах Варсануфию и Иоанну упоминается об иноке, который был передан своим настоятелем сожителю старцу и служить ему (δοθεῖς ὑπὸ τοῦ ἀββᾶ αὐτοῦ συνοικῆσαι γέροντι καὶ ὑπηρετεῖν αὐτῷ)²⁰⁸¹. Открыва-

лась полная возможность для старца эксплуатировать своего послушника и отсюда становятся понятными слова Ефрема Сирина, обращенные к старцу-руководителю: „не принуждай брата к делу по страсти сребролюбия, потому что Господь – сердцеводец“²⁰⁸². Нил Синайский не советует наставникам помышлять об услугах учеников (ἐκ τῶν μαθητῶν θεραπεία) и резко осуждает тех, которые братьям как наёмникам предписывали рабские службы (κατάπερ ἀργυρωνύτοις δουλικὰς ἐπιτάσσουσιν ὑπηρεσίας τοῖς ἀδελφοῖς)²⁰⁸³.

Старец у инока должен быть один, – безраздельным его руководителем. Эта сторона старчества выяснилась не сразу. Ученик преп. Пахомия Феодор Освященный вверяет молодого инока Аммона двум учителям и наставникам (διδασκάλοις καὶ

ὁδηγοῖς): Феодору александрийцу и некоему Авзонию, который был второй по нѣм. Сам же Аммон старался иметь отцом своим (πατέρα κτήσασθαι) Пекиссия²⁰⁸⁴. Ясные предписания на счёт единства старца нам известны не ранее V или VI века. Исаак Сирин пишет новонаначальному: „одного имей собеседника и сотаинника, того, кто боится Бога и всегда внимателен к себе самому, беден в храмине своей, но богат тайнами Божиими. Утаивай от всякого свои тайны, деяния и брани“²⁰⁸⁵.

—503—

Единство старца или нераздельное руководство иноком вытекало, как увидим, из полного доверия и послушания к нему, обязательных для ученика.

В связи с признанием единства старца стоит решение вопроса о праве оставления его послушником. Старец несменяем. Уход послушника от старца Ефрем Сирин сравнивает с предательством Иуды. „Если имеешь при себе ученика, пишет подвижник старцу, и он по нерадению своей невнимательности выйдет из-под ига благочестия (τοῦ ζητοῦ τῆς εὐσεβείας), то не дивись сему и не давай унынию долго (тревожить ум твой, чтоб и себя не сокрушать и его не оставлять без пользы; но приведи себе на мысль служителя пророка Елисея. Если же впал он в великий порок, то рассуди, что и апостол сделался предателем“²⁰⁸⁶. Подчинивший себя старцу оказывается в таком же положении, как попавший в плен к варварам. Он не может сказать, что не в силах жить с своим наставником²⁰⁸⁷. Иоанн Лествичник сравнивает новонаначального инока, принявшего на себя иго старца, с больным, который явился к неизвестному врачу, в неизвестную лечебницу. На первых порах он должен быть здесь на время, как прохожий, но почувствовав пользу остаться навсегда. „Всякого наказания от Бога достойны те больные, которые, испытав искусство врача и получив от него пользу, из предпочтения к другому оставляют его прежде совершенного выздоровления. Не бегай рук того, кто привёл тебя ко Господу, ибо во всю жизнь свою никого не будешь столько уважать, как его“²⁰⁸⁸. Но несменяемость старца, как думали некоторые авторитетные писатели, не была

безусловной. Ефрем Сирин решительно высказывается против абсолютного запрещения переходить

–504–

иноку от одного старца к другому. „На ново-оглашенных (κατὰ τῶν νεοκατηχητῶν) не должно налагать такого правила, чтобы они не переходили от одного старшего к другому (μὴ μετελθεῖν αὐτοὺς ἀπὸ μείζοντος πρὸς ἑτίον), даже когда разлучение их признаётся справедливым; ибо много козней диавола“²⁰⁸⁹.

В каких же случаях разлучение ученика со старцем следует признать справедливым? Лествичник считает дозволенным переход от старца к другому, когда первый по неопытности сам отказывается от своего руководства. „Когда врач (духовный) отказывается, сознаваясь в бессилии, тогда необходимо идти к другому, потому что редкие исцеляются без врача“²⁰⁹⁰. Следовательно смена старца совершенно законна, раз происходит она по его желанию, даже по его инициативе. Оставление старца по инициативе ученика и переход к другому должны вытекать из свободного согласия старца. Подобный пример рассказан у Иоанна Лествичника. Некто в Азийской обители жил у одного монаха, кроткого, скромного и безмолвного. И видя, что старец обходится с ним почтительно и как бы не брежёт о нём (т. е., почитая ученика, не применяет строгих мер старческого пастырства), – прекрасно рассуждает, что это для многих опасно: и умоляет старца отпустить его от себя. Старец же имел у себя другого ученика и для него это было не очень прискорбно. Итак, отходит он и по письму своего наставника (δι’ ἐπιστολῆς, τοῦ ἐπιστάτου) помещается в одном общежительном монастыре в Понте“²⁰⁹¹. Здесь полное изображение порядка смены старца по инициативе ученика. Его сожитие со старцем не приносило пользы душе и это вызвало желание оставить наставника, – что одобряется писателем подвижником. Но без воли старца ученик не считал возможным осуществить своё намерение и потому умоляет его дать согласие на переход к другому наставнику. Старцу было это прискорбно, хотя и не очень; он даёт своё согласие и его оставление признано состоявшимся. Согласие

выражается даже формальным образом: снабжением ученика рекомендательным письмом, что вероятно было выработано практикой в виду злоупотреблений самозванных монахов, бродяг в монашеском платье²⁰⁹².

Но очень трудно было ученику разорвать союз со старцем, когда тот не желал этого. Недостатки старца, касающиеся нравственной личности, сами по себе не давали ему ни малейшего права оставить или сменить его, так как ученик не мог быть судьёй своего наставника. Инок спрашивает одного подвижника: „а что, если (наставник) делает что с нерадением?“ Старец отвечает: „если увидишь, что впал он даже в блуд, – не оставляй его, но говори сам себе: „зачем же пришёл ты друг?“ Тогда увидишь, что надмение в тебе исчезнет и разжжение ослабеет“²⁰⁹³. Вопрос осложнялся в тех случаях, когда недостатки старца ясным образом вредили душе и спасению ученика. И решался он неодинаково. Выше мы видели, что Ефрем Сирин дозволяет расторжение союза со старцем, когда разлучение признавалось справедливым, когда заметно проявляются козни дьявольские. В другом направлении рассуждал Василий Великий. Он старался отнять всякий благовидный предлог у хотящего удалиться из духовного общества. Наставник, – так рассуждает св. отец, не захочет обучаемого им вводить в порок, как родной отец не пожелает зла своему сыну; притом же дурно направлять своего ученика и невыгодно старцу, так как плоды его порока будут прежде всего изливаться на самого старца, как на сожителя²⁰⁹⁴. Значит нравственный вред от сожития с порочным старцем Василий Великий не считал достаточным оправданием перехода от него к другому. Но полный принцип несменяемости старца неминуемо приводил к компромиссам в жизни. Такой компромисс в решении вопроса, как поступать ученику неопытного старца, боримому помыслами, мы встречаем в творениях преп. Варсануфия и Иоанна. „Если кто-нибудь живёт со старцем, но старец этот не в состоянии будет отвечать на его

вопросы, брата же будут угнетать помыслы, то не лучше ли ему вопрошать другого отца согласно с волей своего старца или даже и без воли его, нежели терпеть вред от помыслов?“ – Ответ на это даётся такой: „Если он знает, что авва его действительно заботится о пользе души его, то смело должен сказать ему: „меня смущают помыслы, как рассудишь, что мне делать?“ И как человек, у которого болен сын, с заботливостью приводит его к врачу, и не только приводит, но и платит за него, так и тот старец сам с радостью приведёт ученика своего к человеку, имеющему это дарование, или пошлёт к нему. Если же брат знает, что старец его не может понести этого, то ничего не должен говорить ему; но когда найдёт удобное время... пусть спросит о своих помыслах другого духовного старца, прося того, чтобы не узнал об этом его авва. Иначе он возбудит в нём страсть зависти, и то, что брат спросил другого без его ведома, причинит ему большую скорбь“²⁰⁹⁵. Итак, в случае пастырской неопытности старца, опасной для души послушника, и при нежелании старца отпустить ученика некоторые подвижники разрешали потихоньку пользоваться руководством другого, не разрывая союза со старцем открыто.

Но бывали обстоятельства, при которых ученик был обязан открыто оставить своего старца, не справляясь о его желании на это: когда ученику грозила опасность впасть в ересь. „Если окажется, что чей либо авва заражён ересью, то должен ли брат оставить его?“ – на этот вопрос преп. Иоанн даёт такой ответ: „Когда действительно окажется, что он заражён ересью, то должно оставить его. Если же его только подозревают в том, не должно оставлять его и даже узнавать о нём. Ибо тайное известно Богу, а людям явное“. В случае, если в том месте, где живёт инок с своим старцем, готова возникнуть ересь, и инок сознаёт свою немощь и опасность совращения, между тем, как старец переселяться не хочет, – в этом случае он не должен бежать от своего старца без рассуждения. Дождавшись действительного обнаружения ереси, он обязан уйти, но только „по страху

–507–

Божью и с совета духовных отцов“. Если таких не найдётся в той стране, пусть сходит в другое место и поступит всё-таки по совету старцев²⁰⁹⁶. Некоторые подвижники вопреки мнению Василия Великого советовали лучше оставить дурного старца против его желания, чем продолжать с ним сожитие без доверия ему и со вредом для других. „Кто видит себя, что он соблазняется своим аввой, тот должен отойти от него, дабы не погубить души своей и не понести осуждения за других, которых он развращает“²⁰⁹⁷. Здесь даётся совет из двух зол выбирать меньшее. Но, кажется, в таких случаях инок руководился не собственным соображением, а разрешением опытного подвижника. Брат спрашивал авву Пимена: „жить ли мне с аввой моим? я погубляю при нём душу свою“. Старец, видя, что он терпит вред, удивлялся, как он, получая такой вред, оставался с аввой. И сказал ему: „если хочешь, живи“. Ушедши брат остался жить. Потом опять приходит к старцу и говорит: „я терплю вред в душе своей, живя близ аввы моего“. Авва Пимен не сказал ему: „уйди от него“. Брат приходит в третий раз и говорит: „поистине я уже не живу с ним“. Старец говорит ему: „вот ты теперь избавился от вреда – ступай и более не живи с аввой“²⁰⁹⁸.

Кроме опасности совращения в ересь и (по мысли некоторых) ясного развращающего влияния на учеников, не было обстоятельств, оправдывающих самостоятельную смену старца учеником. Но, конечно, на деле случалось, что ученики оставляли старцев против их воли и без уважительных причин. Монах Малх просит отпуска у своего наставника к своей овдовевшей матери. Тот сначала кричит и обличает, потом начинает умолять инок, припав к его коленям. Малх одержал над своим отцом „жалкую победу“²⁰⁹⁹. Ефрем Сирин также описывает, как старец удерживал одного инок, просившегося в отшельничество, решительно заявляя: „не отпускаю тебя“.

—508—

Инок не слушается и уходит²¹⁰⁰. Оба эти ученика совершили незаконное дело. И это случалось должно быть нередко. Тот же подвижник пишет к отпадшему брату: „живущим в подчинении у духовного отца враг внушает следующее:

„отойди от него и живи сам по себе и больше будет у тебя покоя“. И брат, если послушается таких помыслов, разлучается с братством“²¹⁰¹. Ясно, что св. Ефрем не одобряет оставление духовного отца или старца ради подвигов уединения.

Трудно было ученику избавиться от власти старца, но старцу ничего не стоило удалить от себя ученика, изгнать его из своей кельи. Последнему в этом случае ничего не оставалось, как плакать и смиренно умолять о возвращении в лоно отче. „Был некоторый старец, имеющий ученика, искусного монаха и некогда по невнимательности изгнал его вон. Брат же пребывал, сидя вне. Старец, отворивши дверь, нашёл его при ней и принёс пред ним раскаяние“²¹⁰². Преп. Савва отослал от себя ученика, который не умел наблюдать за своими глазами, – позволял себе смотреть на женщин, впрочем, после исправления его снова принял в лавру²¹⁰³. Когда Иоанн Дамаскин, нарушив заповедь своего сурового старца, составил погребальные стихи по жалости к монаху, у которого помер брат, и пел их, старец, изгнал его из кельи и отказался от руководства им. Другие старцы начали просить за Иоанна, но его старец согласился обратно принять его только тогда, когда он исполнит тяжёлую епитимию – вычистит все отхожие места лавры²¹⁰⁴.

Такова внешняя организация института старчества, – в праве и быте выразившиеся отношения старца и ученика. Старец его сожитель, единый руководитель, почти несменяемый. Посмотрим на внутреннюю сторону этих отношений. В ней мы найдём полное объяснение внешнего строя старчества.

С. Смирнов

(*h6C Окончание следуетh6C*).

***Fraissinet E.* Первый период христианства в Японии:
[Из кн.: *Le Japon: Histoire et description, Rapports
avec les Européens, Expédition Américaine. Paris,
1853*] / Пер. В. Л. Тихомировой; примеч. Л. А.
Тихомирова // *Богословский вестник* 1904. Т. 3. № 11.
С. 509–536 (2-я пагин.)**

–509–

Успехи католицизма в управление отца Космы Торреца

Несмотря на восхищение короля и его вельмож перед новым учением и сознательное уважение к его совершенству, никто из них не собирался, однако, креститься, не решаясь принять такую строгую религию. Лишь позднее король Бунго принял христианство. Это было тогда, когда число христиан сделалось достаточно велико, чтобы составить партию, способную поддержать его против бонз и их сторонников. Впрочем, после отъезда святого Франциска, он не переставал всячески помогать проповедникам; он дал им в столице дом для жительства и средства для существования.

–510–

Он также дал жалованную грамоту, разрешавшую им проповедовать во всех его землях, а подданным становиться христианами. Но не было ни малейшего указания на то, чтобы он сам хотел сделаться христианином. Такое поведение заставляло долгое время думать, что он благоприятствовал христианам только для сохранения сношений с Португальцами. Так король держал себя двадцать семь лет, пока не решился наконец креститься.

Он это сделал, лишь изучив все японские секты и убедившись, что ни одна из них не удовлетворяла его сильнее, чем учение европейцев.

Однако, любовь к христианской религии зародилась у него впервые ещё с раннего детства. Ему было лет девять – десять, когда он спас от величайшей опасности Португальцев, прибывших в Фунэ на корабле, капитаном которого, как и

Самипочека, был китайский пират. Китаец, сойдя на берег, отправился к королю и сказал, что у него на борту было несколько европейских торговцев, обладателей богатейших товаров, и что, если король велит их арестовать, как злонамеренных чужеземцев, то может овладеть их имуществом.

Как можно себе представить, негодай рассчитывал получить что-нибудь на свою долю.

Король, сильно заинтересованный, выслушал сочувственно эти речи. Заметив это, молодой принц пошёл к отцу и представил ему всю недостойность подобного поступка. Отец скоро уступил чувству справедливости своего сына. Португальцы высадились в Фунэ. Один из них, Жуан Ваз, остался там надолго и даже довольно хорошо ознакомился с языком страны.

Другой, по имени Диего, никогда не пропускал своих утренних и вечерних молитв, а часто молился и днём, перебирая чётки. Молодой принц сказал ему однажды: „Диего, кому вы молитесь с таким усердием – нашим *ками* и *хотокэ*?“ Португальский купец, ласково улыбнувшись, отвечал с кротостью, порождаемой искренним благочестием: „Государь, я *обращаюсь в своих молитвах вовсе не к этим каменным и металлическим богам, а к всемогущему Создателю неба и земли. Ваши боги, прибавил он, не имеют ни ушей, чтобы выслушать меня, ни рук,*

–511–

чтобы мне сделать добро. Но Тот, Которому я поклоняюсь, наполняет весь великий мир Своим присутствием и благодеяниями. Он видит всё, что мы делаем, Он слышит всё, что мы говорим; Он богат и могуществен и внимает всем, доверчиво призывающим Его“.

Этот пример и ответ глубоко поразили сердце королевского принца. С этого времени он стал питать к христианскому Богу величайшее уважение, размышляя, что вера в Него должна иметь великую силу, если способна побуждать торговых людей оставлять свои дела для молитвы, и давать им смелость громко исповедовать свою веру перед королём, немилость которого могла бы быть роковой для них. Взойдя в свою очередь на трон,

он поспешил выслушать учение отца Ксаверия, как только узнал о его прибытии. Потом, всё ещё сомневаясь и желая во всё вникнуть, он начал жить по уставу бонз секты Женсу²¹⁰⁵ построив для них в Узукуи дом, превосходящий великолепием все их жилища в Империи, и призвав в Миако большое число учёнейших из них.

В секту Женсу чаще всего вступают знатные особы, по удобству её учения. Не довольствуясь рассказами о ней, принц пожелал следовать её правилам жизни и подчиниться обязанностям, какие она налагает. Самой трудной из всех было ежедневное размышление о каком-либо из тысячи семисот тезисов, предлагаемых этими бонзами ученикам своим. Подобно другим, ограничивая кару за грехи временными муками и заглушая всякое беспокойство относительно вечности, их секта утверждает, что после настоящей жизни нечего ни надеяться на счастье, ни опасаться мук.

Однако, это учение совсем не удовлетворило короля. С другой стороны, он не мог решиться разорвать узы, ещё привязывавшие его к радостям его сана и богатства.

Спешим заметить, что Японцы, принимавшие христианскую веру, исповедовали её во всей строгости её суровой морали. Они исследовали её более или менее долго, в зависимости от тех своих страстей, которые она предписывает искоренять: но, раз омытые водами крещения, они

—512—

становились уже готовы претерпеть всякое умерщвление духовной или телесной страсти, по примеру святых первенствующей Церкви.

Более всего удерживала короля Бунго ненависть, которую королева питала к христианам. Долгое время это было главным препятствием к его обращению.

Новообращённые его королевства, подчиняясь влиянию бонз уже начинали покидать веру святого Франциска-Ксаверия, когда последний, замечая опасность, послал им из Малакки, отправляясь в Китай, отца Балтазара Гаго, брата Педро д'Алькасева и брата Эдуардо де Сильва, которые прибыли в Японию 4 августа 1552 года.

Они пробыли неделю в Танегасиме и затем отправились в Фунэ. Немедленно по их прибытии, король велел их позвать. Отец Балтазар передал ему письма и подарки от вице-короля Индии. Король принял новоприбывших благосклонно, назначил им дом для жительства и велел щедро снабдить всем, что могло быть им необходимо.

Что же касается отца Ксаверия, выехавшего из Гоа в Китай, то он имел намерение нести свет веры в эту обширную империю. Но прибыв на остров Сансиан, недалеко от Китая, святой муж умер, подавленный болезнями, покрытый заслугами, почти сверхчеловеческими и обогащённый духовной жатвой Востока.

Начиная с этого времени католицизм стал быстро распространяться в Японии. Отец Балтазар не знал языка страны. Как только о его прибытии узнал отец Косма де Торреце, он послал ему из Амангуци брата Фернандеца, чтобы служить ему переводчиком. О. Косма также благодарил короля Бунго за постоянные милости его брата, короля Амангуци, которому он его рекомендовал. Вместе с тем он просил для новоприбывших свободы проповеди в королевстве Бунго.

Разрешение было немедленно даровано с предложением получить на это жалованные грамоты и вывесить их, что и было исполнено. Тем временем посланцы святого Франциска отправились предварительно в Амангуци, повидаться на этих далёких берегах со своими европейскими собратьями, и ещё более для совместного празднования приближающегося Рождества.

—513—

Это празднество справили со всей возможной торжественностью.

Как велика была радость добрых миссионеров сойтись вместе для празднования рождения Спасителя, дотоле неизвестного в этих странах, и совершать вместе святые таинства веры на краю земли, среди языческого народа, но в кругу новых христиан, этой драгоценной для их евангельских душ жатвы, приятного сбора сладких плодов многотрудного посева!

В их доме была устроена трапеза для множества гостей. Японские христиане все присутствовали на этом празднике, а наиболее значительные из них прислуживали за столом. В этот же день у дверей капеллы была поставлена кружка, чтобы каждый опускал туда свою милостыню бедным и больным. Были установлены ежемесячные обеды для бедных города без различия исповедания, а по окончании стола происходили беседы о заповедях Божиих. Когда окончились эти благочестивые празднования, отец Балтазар с братом Фернандесом вернулись в Бунго, а Педро д'Алькасева был послан обратно в Индию поискать новых делателей для нивы Господней. Он вёз письмо от короля Амангуци, который также просил прислать миссионеров и благодарил вице-короля за полученные богатые подарки.

В первый год своего пребывания в Бунго отец Балтазар имел радость видеть обращение более семисот язычников, которые и были крещены. Король дал место для постройки церкви, рядом с жилищем миссионеров. Все предложили помощь для постройки, а христиане поголовно приняли в ней участие, бедные – работой, а богатые – деньгами. Немного времени спустя в ней уже совершалось богослужение со всем подобающим величием. Было решено, что в виду борьбы с сектой Женсу, очень сильной в народе, как и при дворе, два первые месяца проповедь будет вестись только на четыре темы, именно: о смерти, о суде, об аде и рае.

В 1553 году в Японии уже процветали три церкви: в Амангуци, в Бунго и в Ариме.

Найтондано, правитель Амангуци, и его двое детей были христиане. Один из городской знати принял крещение,

–514–

а с ним триста членов его дома. За этим началом последовали многочисленные обращения, в том числе двух бонз из Миако, которые слыли глубокими философами и богословами.

В частной беседе с этими жрецами, пришедшими для состязания с отцами иезуитами, пример обращения святого Павла, приведённый отцом Торрецом, произвёл на одного из

них такое впечатление, что он немедленно просил крещения с именем этого святого, а его спутник крестился с именем Варнавы.

Первый стал ревностным последователем нового учения. Строгая жизнь, посты, молитвы, умерщвление плоти, постоянная проповедь с самого дня крещения, перенесение всех телесных страданий, наконец — совокупность всех христианских добродетелей: таким явился японский апостол, сумевший — не превзойти в заслугах своего славного патрона, Апостола язычников, но, по крайней мере, следовать за ним наивозможно близко. Он прославился многими чудесами.

Эти важные обращения в христианство ещё более разъяряли бонз, старавшихся поэтому ещё сильнее вредить миссионерам. Они объявили в виде последнего средства, что закон Иисуса Христа ничем не отличался от их учения, кроме нескольких незначительных подробностей, совсем неважных по существу, что, подобно закону Будды, он запрещал нанесение зла ближнему, прелюбодеяние, несправедливость, воровство и убийство; что христианские священники также, как бонзы, живут на счёт алтарей и жертв, воздают те же почести мёртвым и имеют такие же церемонии. Из этого бонзы, заключали, что не следовало оставлять веру предков и принимать новую, нисколько не лучшую.

Тогда отец Балтазар составив книгу на японском языке о разнице, существующей между христианской и японской религиями. Он обнаружил все заблуждения и беззакония различных сект, сравнительно с евангельской верой.

В это время в Фунэ произошло восстание против короля Бунго. Миссионеры, успокоив последнего, стали усердно молиться. И вот, точно чудом, партии объедини-

—515—

лись. Дворянство и народ стали за короля против возмущившихся вельмож, из которых одни были убиты в борьбе, а другие казнены со своими родственниками и друзьями. Их замки были сожжены, и спокойствие восстановлено. Король поспешил отправить одного из своих дворян к отцу Балтазару, возвещая ему об окончании волнений, о наказании виновных, и

повторяя уверения в своём покровительстве. В то же время он дал иезуитам участок земли около церкви, чтобы устроить на нём христианское кладбище.

Когда вскоре после этого в Хирато прибыл португальский флот, отец Балтазар отправился туда исповедовать Португальцев, дать помощь их больным, напутствовать умирающих и похоронить мёртвых.

Основание о. Вилелой церкви в Миако

В это же время Фернан Мендец Пинто, находившийся в Гоа, посоветовал отцу Мельхиору Нунецу, Провинциалу Индии, недавно прибывшему в эту столицу, предпринять миссию в Японию. По этому поводу был спрошен совет у отцов иезуитов города, у соборных каноников и монахов орденов св. Доминика и св. Франциска.

Пинто был тогда одним из самых богатых и значительных португальских купцов. После своего первого появления в Японии, он туда возвращался несколько раз и даже находился во время пребывания первого миссионера, отца Ксаверия, ставши его самым пламенным почитателем и другом.

Воодушевлённый благочестивой ревностью, он нарисовал отцу Нунецу блестящую картину успеха, который вера могла бы иметь от новой миссии, руководимой самим Провинциалом Общества. Он изобразил в самых ярких красках в высшей степени религиозный и доброжелательный характер Японцев, приём, сделанный святому Франциску, усеявшему их страну чудесами, и наконец предложил сопутствовать о. Провинциалу, хотя бы для того, чтобы умереть вместе. Провинциал не мог понять, как этот купец, готовый вернуться в Португалию

—516—

с громадными богатствами, возымел желание ехать с ним на полную приключений миссионерскую жизнь и сначала, отказался от проектов Пинто. Но последний, упорствуя в своих настоятельных просьбах, обещал основать семинарию в Амангуци и дать подарки для поднесения Императору.

Отец Нунец всё ещё не мог ему поверить. Но остальные монахи все были того мнения, что следует предпринять это путешествие и принять предложение Пинто, особенно в виду

преклонного возраста отца Космы Торреца, просившего о преемнике, способном заместить его.

Однако, Игнатий Лойола, Генерал и основатель ордена, пребывавший в Риме, когда спросили его мнения, не нашёл удобным, чтобы все Провинциалы Индии разъехались, кто на Молукские острова, кто в Японию. Ответ этот отец Нунец получил в Малакке и приготовился уже вернуться назад. Монахи из Гоа, вследствие отрицательного мнения Генерала, также настаивали на возвращении. Но письмо от князя Хирато побудило о. Нунца следовать своей дорогой.

Несмотря на все усилия высадиться в Хирато, море заставило путешественников бросить якорь в Бунго. Там происходило в это время возмущение, вследствие ссоры двух японских вельмож, все приверженцы которых взялись за оружие. Приезжие всё-таки отправились в Фунэ, откуда сражающиеся удалились.

Это было в начале июля 1556 года²¹⁰⁶. В столице находился как раз сам отец Торрец, также как и прочие миссионеры. Для них было бесконечной радостью увидаться и обнять друг друга. В то время, как они бе-

—517—

седовали и повествовали о своих приключениях, Пинто отправился к королю, в крепость, где тот заперся. Он ему представил письма от вице-короля Индии и предложил великолепные подарки от дона Нороны, которые частью были приобретены на счёт самого Пинто. Они состояли из оружия, украшенного золотом и драгоценными камнями, из дорогой парчи и множества лучших, редчайших камней. Король, в восторге от выгод, доставляемых ему приездом миссионеров, тотчас же отправился в Фунэ, несмотря на опасность, ещё грозившую ему там. Но он решился на это, чтобы встретить миссионеров в своём дворце со всем княжеским великолепием.

Провинциал Индии отправился со всей пышностью к королю. Это посольство было столь же величественно, как и посольство отца Ксаверия к королю Амангуци. Сначала шли Португальцы-миряне, все в золоте и драгоценных камнях, выступая под звуки труб и сопровождаемые множеством

роскошно одетых слуг; за ними – четыре молодых семинариста из Гоа, в одеждах из белого атласа с вышитым крестом на груди. Шествие заключал отец Нунец, сопровождаемый братом Жуаном Фернандесом, который должен был служить ему переводчиком. Король принял его со словами: „Будьте самым желанным гостем, мой дорогой отец. Этот день – один из самых отрадных и счастливых в моей жизни, так как мне кажется, будто я снова вижу отца Франциска, которого любил так нежно и считал как бы мною самим“. Когда отец Нунец остался наедине с королём в его кабинете, то выразил через посредство Фернандеса, свою радость видеть его, уверяя, что преимущественно для того и предпринял путешествие в Японию.

„Я надеюсь, прибавил он, скоро увидеть вас в числе христиан. Для того, чтобы сообщить вам благодать крещения, я оставил Индию и претерпел столько опасностей“.

За этим предложением последовало горячее увещание, которое король выслушал со вниманием. Потом он ответил, что ещё не пришло время ему принять христианскую веру, о которой он имеет однако самое высокое мнение. Это был тот самый князь, который позднее сделался христиа-

–518–

нином, изучив предварительно все секты Империи. Он всё-таки просил отца Нунца приходить почаще беседовать о Боге и таинствах.

Последний собирался уже ехать к королю Хирато, когда опасно заболел, и должен был вернуться в Индию. Отец же Гаспар Вплела, пять других монахов и пять семинаристов, которых он привёз с собой для изучения языка страны и преподавания в ней катехизиса, остались в Японии.

Перед своим отъездом о. Провинциал принял в Общество двух из семинаристов и Людовика Альмейду, Португальца, который, приехав из Индии для торговли, употребил имевшиеся у него пять тысяч эку на основание в городе Фунэ двух приютов: один – для оставленных всеми прокажённых, а другой – для детей, которых их отцы и матери, за неимением средств возрастить, имели право подкинуть или умертвить.

Немного времени спустя, король Бунго, желая показать миссионерам всё своё расположение, предложил им значительную сумму для содержания проповедников, приходящих в его владения. Но миссионеры просили его позволить им употребить этот дар на основание нового убежища в Фунэ для бедных больных его королевства. Монарх согласился на это. Он прибавил к своему дару участок земли для постройки дома в городе Хаката, столице своего нового королевства Сикугэн. Он покорила эту область в войне с Мориндоно, которому отомстил за смерть своего брата, короля Амангуци.

Итак, в Фунэ было в это время три христианских приюта: один – для прокажённых, другой – для детей и один для бедных больных. Отца Косму де Торреца отец Нунец назначил перед своим отъездом настоятелем Японских миссий. В Хирато, куда приглашали отца Нунеца, он послал отца Балтазара, брата Жуана Фернандеца и Пауло из Амангуци, обращённого бонзу. Они прибыли в Хирато в начале 1557 года, причём путешествие длилось всего несколько дней.

Король принял их с величайшей радостью. Все стремились слушать их проповеди. Отец Балтазар выказывал здесь свои глубокие познания, брат Фернандец бли-

–519–

стал красноречием, тем более что он превосходно говорил по-японски. Но наибольший интерес возбуждал бонза Пауло, у которого не было недостатка ни в том, ни в другом. Супруга и старший сын короля приняли крещение, также как один из их близких родственников, князь Такасима, во владении которого было много обращений. Здесь крестилось шестьсот человек, и ещё восемьсот душ приняли христианство в его другой области – на острове Икуисэкуи.

Благочестие князя этих островов было так велико, что его пример и увещания увлекали подданных ещё сильнее, чем проповеди миссионеров. Его заботами храмы и дома были очищены от идолов, которых побросали в огонь и в море. Скоро были выстроены три церкви, одна – посвящённая Иисусу Христу, другая – Пресвятой Деве, и последняя – Кресту.

Хранителями их были избраны самые ревностные из христиан. Службы здесь были установлены по праздникам и воскресеньям. Сделав все эти распоряжения, отец Балтазар со своими спутниками вернулся в Хирато, куда призывал их король. Они там обратили ещё тысячу триста, человек и основали два католических храма.

Бонза Пауло, будучи опасно болен, просил отца Балтазара перевезти его в Бунго, чтобы получить благословение отца де Торреца и отдать свою душу на руках у того, кому он был обязан крещением. Он там и умер, приобщившись в последний раз с великим благочестием. Торрец послал в качестве его заместителя Гаспара Вилелу. Этот немедленно начал проповедовать. Однажды, после его проповеди, к нему обратился один мальчик: „Отец мой, прошу вас, крестите меня и сделайте христианином!“ – „Я это сделаю, сын мой, – отвечал Вилела, – когда вы будете хорошо знать христианское учение“. – „Значит, это будет сейчас, – заметил ребёнок, – так как я его отлично знаю“. Предложив ему ряд вопросов, отец Вилела убедился в истине его слов.

Монах всё-таки хотел отложить его принятие на другой день. – „Нет, – воскликнул пламенный ученик, – я не выйду отсюда, пока не буду крещён“.

Видя явное действие благодати Господа, из уст мла-
–520–

денцев пожелавшего принять хвалу, проповедник крестил ребёнка и отпустил его удовлетворённым. Придя домой, мальчик немедленно стал апостолом. Он с такой силой говорил своему семейству о законе Христовом, что сразу обратил отца, мать, братьев и сестёр. Через несколько дней он привёл их к отцу Вилеле – полных ревности и готовых воспринять купель возрождения.

Бонзы этой страны, подобно бонзам Сацумы, пылая гневом при виде своих ниспровергнутых храмов и разбитых идолов, решили уничтожить могущество врагов, победив их в прении. Они надеялись восторжествовать над христианами. Хирадацэ – самый известный из них, наиболее знаменитый познаниями и

авторитетом, сделал вызов отцу Вилеле, который принял диспут.

Весь город присутствовал при споре. Он окончился торжеством христианского вероучения. Но над христианской церковью в Хирато разразился роковой удар, вызванный неосторожностью самих христиан. На их кладбище был опрокинут крест, и они на это шумно жаловались. Не довольствуясь обещанием князя Антонио, ревностного католика, наказать виновных, они напали на монастырь бонз, зажгли его, потом взяли приступом храм, причём идола были сожжены или брошены в море.

Это насилие только ухудшило дело и пало всей тяжестью на отца Вилелу, которого язычники несправедливо обвиняли в подстрекательстве. Бонзы в своих жалобах обрушились именно на него. У короля была потребована его высылка, и король согласился на это. Отец Вилела и его спутники выехали в Бунго.

Церковь, с любовью взирающая на самых скромных из своих служителей, никогда не забудет чистой крови, пролитой за веру одной христианской рабыней. Она была первой мученицей Японии. Эта рабыня ходила каждое утро молиться у подножия креста, поставленного христианами на холме за городом. Её господин запретил ей это делать, угрожая ей смертью, если она осмелится опять явиться на это место. Благочестивая девушка отвечала, что „она не за тем сделалась христианкой, чтобы бояться смерти“. Однажды японец, узнав, что она опять пошла

—521—

молиться, разъярённый бросился ей навстречу и, увидав её, уже идущую назад, подбежал с мечом в руке. Заметив его, рабыня покорно стала на колени, и подняв руки к небу, подставила голову варвару, который обезглавил её с одного удара. Христиане похоронили мученицу с подобающими религиозными почестями, благодаря Бога за твёрдость, ей дарованную, и побуждая друг друга подражать её примеру.

К несчастью, для христиан в скором времени представилось даже слишком много случаев для испытания мужества. Христианство, религия по существу своему

монотеистическая, с трудом могла укореняться в Японии. Религия *ками* пользовалась здесь всеобщим почитанием.

Култ Будды пустил также слишком глубокие корни, чтобы быть вырванным без огромных усилий. Если бы христианская религия не терпела таких жестоких нападков в самом принципе, то вероятно превосходство её морали в конце концов взяло бы верх. Но, опасаясь её антагонизма с другими верованиями, японское правительство желало обеспечить внутренний мир страны совершенным изгнанием христианства.

Бонзы и их сторонники вели непрерывную борьбу против христиан. Вследствие постоянных волнений и преследований, миссионеры принуждены были оставить Амангуци, Хирато и Хакату и укрыться в Фунэ. Здесь к отцу Косме Торрецу собрались: отцы Балтазар и Гаспар Вплела, братья Фернандец, Эдуард де Сильва, Гильом и Людовик Альмейда и несколько японских христиан.

Настоятель воспользовался этим обстоятельством для выполнения своей мечты продолжить дело святого Франциска-Ксаверия, забросив семена веры в самый центр Империи, в недра столицы, чтобы отсюда она разрослась по всей стране.

Избранный им отец Вилела отправился, сопровождаемый двумя молодыми семинаристами, полными рвения и преданности делу. Они прибыли в Миако 30-го ноября 1559 года. После непрестанных опасностей ужасного путешествия они очутились в самом бедственном положении.

Подготовившись к своей миссии десятидневным размышлением и молитвой, в посте и умерщвлении плоти, отец

–522–

Вплела вооружился распятием. Посреди многолюдной площади он начал проповедовать и, указывая на эмблему христианства, приглашал прохожих прийти и внять учению истинного Бога.

Любопытный народ скоро окружил проповедника. Этот иностранец, с его благородной, величественной речью, с символом неведомой религии в руках, представлял ещё невиданное ими зрелище. Но нападки отца Вилелы на ложность их культа и на обманы бонз были встречены большинством

слушателей не слишком миролюбиво. Но всё-таки любопытство превозмогло.

Как только разнёсся слух, что чужестранный бонза проповедует закон, ни в чём не сходный с их собственным, – учёные, празднующие, политики, ревнители местных культов и сами бонзы собрались около него. Они старались смутить его лукавыми вопросами, но это не удалось. Эта победа была тем более блестяща, что Японцы считают себя самой просвещённой нацией в мире, после Китая, а на иноземцев смотрят с полным пренебрежением, как на невежд и варваров. Поэтому все интересовались европейским бонзой, который выдержал диспут со всеми бонзами Френосамы, самыми учёными в Японии.

Когда отец Вилела окрестил нескольких из местных жителей, – первый плод его благочестивых трудов, – в лагере бонз поднялась тревога, и они решили отделаться от своих врагов. Они распространяли повсюду, что иностранцы были возмутителями и сеятелями смут, что, входя в город, они вносили за собой возмущения и раздоры.

Таким образом они добились того, что власти дали приказ хозяину миссионеров прогнать их из своего жилища. Домовладелец повиновался этому приказу со строжайшей точностью и попросил отца Вилелу немедленно уйти. Несчастный миссионер медлил, не зная, где найти убежище, и мысленно отыскивая средства умиловить жестокого хозяина. Но Японец взял саблю и замахнулся, готовый ударить его. Священник признавался потом, что он был охвачен ужасом при виде блеснувшего над головой клинка, но прибавлял, что с тех пор никакая смерть уже не устрашала его, как бы она ни казалась ужасной.

–523–

Итак, нужно было уходить. Отец Вилела и его двое спутников, подобно святому Франциску, снова дали пример величайшего самоотвержения в страданиях и унижении. Не имея никаких средств к жизни, никакого убежища в это суровое время года, они укрылись в жалком, заброшенном хлеву, почти без крыши, открытом для холода и снега. Не имея для

отдохновения своих окоченелых членов ничего, кроме сырой земли, они оставались здесь тем не менее три месяца, в борьбе с самыми ужасными лишениями. Оскорбления, несправедливости, угрозы, всевозможные обиды, – ни от чего они не были избавлены. Женщины, старики, дети, богатые и бедные, – все соединились против несчастных миссионеров. Они черпали мужество в молитве, а надежду – в чистоте своих чувств и намерений, направленных к величию Церкви. Они питались только дикими травами. Однако, терпение апостола и его спутников, святость их жизни и нищета духовная, их кротость и равнодушие к своему положению, – всё это получило наконец награду.

Отец Вилела, так ужасно покинутый всеми, не перестал проповедовать божественное слово Евангелия на улицах и перекрёстках. Наконец, некоторые из жителей тайно пришли к нему и около ста из них приняли крещение. Многие из высшего сословия признавали теперь правильным его учение, отвергая его лишь по соображениям чисто политическим.

Через несколько времени особым приказом Императора было дозволено отцу Вилеле жить в Миако и проповедовать своё учение, причём запрещалось всем лицам, каких бы то ни было званий, беспокоить его каким бы то ни было образом. Этой милостью миссионер был обязан знаменитому Миосидоно²¹⁰⁷, одному из первых вельмож при

–524–

дворе, очарованному его беседами. Таков был успех, достигнутый в недрах столицы этой отдалённой Империи.

Новые успехи и неудачи христианской миссии

Положение сразу изменилось. Императорские жалованные грамоты разом положили конец преследованиям бонз. С этих пор существование христианской религии в Империи становилось легальным. В этих грамотах глава государства даже поощрял своих подданных принимать её. Немедленно же отец Вилела с пособием от новообращённых христиан приобрёл обширный дом, где он устроил часовню. Крестились также многие из бонз, в том числе знаменитый Кенсу, один из самых искусных преподавателей и докторов богословия. Он сорок лет

провёл в уединении, размышляя о таинствах своей религии, и составил множество крупных работ, которые читались и служили для справок наравне с каноническими книгами, так как они заключали в себе толкования самых таинственных мест учения Будды.

Надменно вступил он в беседу с Вилелой, но его гордость постепенно спала перед скромной добродетелью благочестивого иезуита, перед его учёностью, полной смирения, перед обаянием его кротости и христианской любви. „Я не за тем пришёл, сказал бонза, чтобы узнать что-нибудь от тебя о будущей жизни: я сам этому учу других. Я знаю, чем я был до моего теперешнего существования и чем я буду после моей смерти. Я прихожу исключительно для того, чтобы развлечься на некоторое время и узнать новости о других странах, откуда ты прибыл“.

Но скоро тон беседы изменился; и когда отец Вилела заговорил о Боге, Создателе вселенной, о бренности деревянных и медных идолов, о дьяволе, об рае и аде, о разумности христианской религии, о ложности смешного и нелепого учения бонз, Кенсу внезапно воскликнул: – „Я христианин. Крестите меня!“ Это обращение глубоко поразило весь город. Буддийский учёный сжёг свои книги и стал апостолом Иисуса Христа. Его пример и его речи обратили громадное число Японцев, и пятнадцать френосамских бонз крестились вслед за ним.

–525–

Португальские купцы ещё не появлялись в Миако. Судите же, какова должна была быть сила напряжения веры, давшая такое нравственное влияние отцу Вилеле, человеку одинокому, который – никому неизвестный, бедный и униженный – вёл успешную борьбу с организованной силой всеми почитаемой религии чуждой страны. Никакого покровительства, никакой опоры; ничего, кроме собственных сил, терпения и веры.

Новые преследования со стороны бонз заставили его, однако, бежать из Миако, чтобы избежать позора быть выгнанным. Его предупредил об этом Миосидоно, его вернейшая опора, убеждая ещё раз благоразумно уступить

перед этой новой бурей. Отец Вилела удалился в один из домов своего великодушного друга, отстоящий на несколько льё от города. Но через четыре дня он уже начал негодовать на себя за недостаток мужества, который он клеймил названием подлости и, желая загладить своё удаление, которое считал позорным, он решил вернуться в Миако и скорее умереть там, чем обесчестить своё служение. Итак, он возвратился более твёрдым, чем когда-либо.

Во время его отсутствия Миосидоно осведомил Императора о враждебном и неправом замысле бонз, подрывающем его авторитет. Тогда новыми грамотами, ещё более широкими и почётными, чем первые, было запрещено под страхом жесточайшего наказания препятствовать отцу Вилеле в свободной проповеди и делать помехи в его миссии, а ему дозволялось навсегда основаться в Миако. Этот эдикт был во всеуслышание прочитан и затем расклеен на всех улицах и перекрёстках города, *чтобы никто не отговаривался неведением*. Таким образом, отцу Вилеле, после стольких скорбей, перенесённых им с неизменной твёрдостью, досталось слава ещё прочнее утвердить в Миако знамя веры Христовой.

С 1560 по 1570 год труды монахов, несмотря на постоянное противодействие бонз, приобретали всё большее значение и достигали всё более счастливых результатов. Отец Вилела многих обратил ко Христу в городе Сакэ. Однако, предумственным взором жителей постоянной преградой воздвигались три препятствия: бонзы не упустили

—526—

случая распространять повсюду, что новое учение было противно общественному спокойствию, что оно вызывало волнения и гражданские войны и что в Сакэ случится то же, что было в Бунго, в Хакате, в Хирато и в Амангуци, откуда миссионеры были изгнаны.

Против миссионеров говорила также гордость местных обитателей, самых богатых и надменных в Японии; их тщеславие возмущалось против религии, предписывавшей унижение и бедность. Наконец, им мешала строгость

христианской нравственности, отвергавшая полигамию и все наслаждения, дозволенные их богами.

Пробыв месяц в Сакэ, отец Вилела вернулся в Миако. Из Индии к отцу Торрецу прибыли три монаха Общества Иисусова; возблагодарив Небо, он тотчас же послал подмогу своему сотруднику. Они явились на проповедь Великим постом 1563 года. Король Омуры принял крещение с тридцатью вельможами своего Двора, так же как королева и её фрейлины. Князь получил имя Варфоломея. Как ни старался он умерить своё рвение и не раздражать бонз, но не мог совладать с собой. Одушевлявшая его ревность о Боге внушила ему такое отвращение ко всем языческим суевериям, что он не в силах был не бороться против них.

Японцы поклоняются одному идолу, имеющему вид вооружённого великана, шлем которого оканчивается петухом с распростёртыми крыльями. Они зовут его Мантифеном²¹⁰⁸, или богом войны. Так как в эту эпоху князья почти постоянно враждовали друг с другом, то этот бог пользовался у них большим почтением; отправляясь в поход, они приходили вопрошать его об исходе войны. Даже и теперь собранные войска никогда не забывают пройти мимо его храма. Каждый солдат расprostирается перед идолем, складывая оружие и преклоняя знамёна в знак почтения и подчинения.

На другой же день после своего крещения Варфоломей, отправляясь в армию к ждущему его брату, королю Аримы,

–527–

проезжал мимо храма бога войны. Он велел своим войскам остановиться. Воспламенённый благочестивой ревностью, он приказал солдатам ниспровергнуть идола и влечь по улицам, а сам, вынув саблю, до тех пор безостановочно рубил его, пока не отрубил ему голову. „О, сколько раз ты меня обманывало, ложное божество, приговаривал он. Справедливо отплатить тебе за весь вред, который ты мне причинило“. Затем, приказав сжечь храм с обломками идола, он велел воздвигнуть на этом месте крест, перед которым и преклонился со своей свитой.

Но члены Совета, оскорблённые тем, что король без их согласия отменил древнюю религию и ввёл новую, изгнал бонз,

ниспроверг их храмы, идолов, и обратил в развалины их монастыри, решили отомстить ему за это. С такой целью они льстиво одобряли чувства князя и сами, казалось, горячо желали сделаться христианами; они уговаривали его призвать отца Торреца, который бы окрестил их. Они высказывали также желание переговорить с ним и с другими иезуитами насчёт великолепной церкви, которую король предполагал выстроить в Омуре. В день, назначенный для прибытия отца Торреца, вспыхнул заговор против его жизни и старик счастливо избежал опасности только вследствие того, что по нездоровью отложил на несколько дней поездку.

Во время последовавших беспорядков город был сожжён. Королю пришлось бежать из объятого пламенем дворца, спасаясь от посягавших на его жизнь врагов. Он укрылся в близлежащем лесу, куда ему тайно приносил пищу один китаец, единственный человек, знавший это убежище. Ещё одно обстоятельство способствовало недовольству, ставшему роковым для короля. В его королевстве существовал обычай раз в год возжигать фимиам пред статуей предшествовавшего короля и воздавать ей почести. Варфоломей, не считавший нужным поддерживать этот культ, вошёл в храм во время церемонии; но вместо того, чтобы возжечь курение перед статуей, он опрокинул её и велел влачить её по храму, а потом бросить в огонь. Этот резкий и насильственный поступок возбудил раздражение бонз, оскорбил дворян и произвёл общий скандал. Это подало мысль двенадцати недо-

—528—

вольным членам Королевского Совета предложить Готондоно, побочному сыну покойного короля, изображение которого потерпело такое поругание, отомстить за обиду, нанесённую памяти его отцов и овладеть престолом, несправедливо отнятым у него в пользу постороннего лица.

Они уверили его, что Симитанда, король Варфоломей, возбудил своим нечестием и неистовствами ненависть бонз и дворян всего королевства, также как и всех своих подданных, и что стоило только ему, Готондоно, появиться, — как он найдёт

всех готовыми его принять и будет немедленно провозглашён королём.

Они предложили ему всю свою помощь советами, войсками и деньгами. Они наберявали ему приверженцев, подняли против короля всех врагов и Готондоно, имея все выгоды содействовать их планам, позволил им поступать, как они сочтут нужным.

В последовавшем разграблении и пожаре города лозунгом нападавших было: „Да здравствует Готондоно, король Омурь!“ Однако, новый князь, как ловкий политик, не проявил никакой жестокости. Христиане готовились к смерти и мукам. Он им ничего не сделал. Только были расквартированы в городе войска. Некоторые из заговорщиков зажгли церковь и отцы иезуиты, укрывшиеся в порту на португальских кораблях, смотрели с горестью, как она исчезла в пламени.

Симитанда, низвергнутый король, брат владетеля Аримы, достиг престола не прямым путём. Предшествовавший король, его старший брат, не оставил, умирая, других наследников кроме сына от одной китайской наложницы; и главные вельможи королевства, находя, что корона не должна достаться этому незаконному ребёнку, посадили на престол младшего брата покойного короля. А этому побочному сыну дали землю Гото, откуда он получил имя Готондоно. Двенадцать лет Симитанда мирно правил своим королевством, как вдруг однажды ему попала маленькая книжечка, составленная отцом Вилелой в форме диалога и у него возникло желание увидеть отца де Торреца. Чтобы обнаружением склонности к христианству не оскорбить Совета и не возбуждать волнений в королевстве, он предложил привлечь в страну Португальцев под предло-

—529—

гом того, что торговля с ними обогатит его подданных. Его предложение было принято.

Было отправлено отцу де Торрецу письмо с просьбой прислать монахов и с обещанием построить для них церковь, дать им содержание, и предоставить Португальцам гавань, свободную от всяких пошлин и таможенных сборов. Это был порт Вокосьюра, один из наибольших и наилучших в Японии.

Брат Алмейда тотчас же отправился в Омуру, за ним последовал немного спустя и отец де Торреце.

Нигде, может быть, христианская религия не исповедовалась с таким жаром, как среди верных в Японии. Когда отец де Торреце проезжал через порт Вокосьюру, туда толпами стекались христиане из лежащих лишь в нескольких верстах Хирато и Такусимы, уже долгое время лишённые священников. Отец де Торреце и брат Фернандец, приехавший из Хакаты, проводили дни и ночи в молитвах и исповедуя народ. Так как их сил не хватало на это, то пришлось запретить христианам приходить более чем по тридцать человек за один раз. Их набожность была так велика, что они проводили целые дни в церкви, молясь, слушая проповеди, исповедуясь и причащаясь, не вкушая никакой пищи и не давая времени священникам подкрепиться ею.

Они устроили этим постом, в Великую пятницу, процессию к одной горе, на которой отцом де Торрецом был воздвигнут крест. Они шли облечённые во вретища и с терновыми венцами на головах. Во всё время благочестивого странствия женщины поливали землю слезами, а мужчины – кровью, тёкшей от жестокого самобичевания.

Когда они предавались этому мужественному покаянию в церквях, то весь пол становился окровавленным. Но когда наступила Пасха – всё изменилось: терновые венцы были заменены цветочными, а вретища самыми богатыми одеждами. Король Аримы отправив к о. де Торрецу в порт Вокосьюру двух придворных с письмом, также просил прислать ему монахов. Он прибавлял к этому обычное обещание построить им церковь и дать содержание. Отец де Торреце выбрал для этой миссии брата Алмейду, который обратил в христианство многих из жи-

—530—

телей. Но когда был изгнан король Омуры, один из его родственников, бывший в союзе с Готондоно и бунтовщиками, внезапно поднял оружие и низложил короля Аримы. Тот не мог даже попытаться защищать себя и едва успел спастись бегством. Враги христианской веры, возбудившие эти раздоры, увидели с радостью, как два короля, два брата, почти

одновременно были лишены престолов и изгнаны, или, вернее, бежали из своих владений.

Эти известия ошеломили христиан и наполнили радостью сердца язычников. Они громко провозглашали, что не было больше места сомнениям в том, что христианская вера приносит несчастье повсюду, где проповедуется; что она есть семя войн и возмущений, так как все благоприятствовавшие ей короли немедленно испытали на себе гнев богов. Они даже утверждали, что христианский Бог должен быть очень слабым и жалким, если Он не может защитить своих служителей; что, если бы Он обладал какой-нибудь властью на земле и любил своих поклонников, то обнаружил бы это, дав им торжество над врагами. „А между тем, говорили они новообращённым, вы везде разбиты и подчинены своим противникам, и каждый, кто становится христианином, должен быть готов ко всевозможным несчастьям“. Это было жестокое испытание и большой соблазн, способный поколебать даже самых ревностных и твёрдых в вере. Монахи, жившие в Бунго, уже считали своего настоятеля отца де Торреца, брата Фернандеца и отца Людовика Фрбза навсегда погибшими для себя и для Церкви. Но они не были побеждены несчастьями. Оскорбляемые бонзами, лишённые всякой земной помощи, почитаемые всеми за врагов общественного спокойствия, вносящих повсюду за собой меч и огонь, они не переставали утешать христиан, ободряя их и утверждая в вере. Они говорили, что Бог наказывает тех, кого любит, что Он испытывает поклоняющихся Ему, что удел добрых – крест, что никто не получает венца без победы и не побеждает без борьбы. Они напоминали, что тот, кто желает служить Богу, должен ждать преследований со стороны людей и демонов; что едва родился Сын Божий, земные князья

–531–

восстали на Него и хотели лишить Его жизни; что, по Его же предсказанию Своим последователям, они будут всеми ненавидимы и мучимы; что Церковь возросла и окрепла в гонениях; что не могла бы и считаться божественной та религия, на которую не ополчаются злые, и что вернейший признак её

святости в том, что она не может быть в союзе ни с какой другой.

В 1564 году в Японии было пятнадцать иезуитов: семь священников и восемь диаконов. Священники были: Косма де Торреце – настоятель, Гаспар Вплела, Людовик Фрбз, Жан Баптист де Мон, Мельхиор де Финереди, Балтазар Акоста и Жуан Кабраль. Братия были: Жуан Фернандец, Людовик д'Альмейда, Иаков Гонзалес, Ариас Санхеце и несколько других Японцев и Португальцев.

Отец де Торреце послал, как было сказано, Людовика Фроза и Людовика Альмейду в Миако помогать отцу Вилеле, подавленному работой. Отец Акоста получил приказ оставаться в Хирато. Кабралю была поручена Такусима и соседние острова; Жан Баптист Де Мон был послан в Бунго. Торреце и Финереди основались в порте Коцинозу, откуда они могли помогать христианам Симабары, Аримы и Омуры всё ещё терпящим преследования. Фрбз и Альмейда оставили королевство Бунго 31 декабря 1564 года и отправились в Миако. Они сюда прибыли в сопровождении трёх христиан 31 января 1565 года. Брат Альмейда, заболев, остался в Сакэ. Вилеле было в это время сорок два года; каково же было удивление отца Фрбза, когда он увидел его столь поседевшим и дряхлым, как будто ему было восемьдесят. Последние пять лет он жил в Миако, Церковь которого, подобно дереву, цветущему в ясные весенние дни, была в это время самой процветающей в Империи.

* * *

Политические бури были ещё очень часты в Японии. С первого августа этого же 1565 года всё изменилось в столице²¹⁰⁹. Двое министров Съёгуна, составили против него

–532–

заговор; один был Миосидоно, канцлер Империи, чрезвычайно скрытного характера, другой – Дасандоно, командо-

–533–

вавший всеми войсками, самый жестокий, лукавый и честолюбивый из людей. Их целью было лишить его короны,

которую он сам захватил восемнадцать лет тому назад.

Из этих двух вельмож Миосидоно был особенно любим Императором, от которого он ни разу ни в чём не слышал отказа. Он был его доверенным лицом и его любимцем. И он же вовлёк Дасандоно в заговор.

Через несколько дней их господин, осаждённый в своём пылавшем дворце, погиб, спасаясь из него бегством. Молодая Императрица, женщина высокой добродетели и благочестия, была присуждена к обезглавлению. Она отдалась в руки палачей со стоицизмом, достойным величайших героев древности.

Христианство было отвергнуто. Миссионеры подвергались тысячам опасностей и эдикт об их изгнании, возвещённый при звуках трубы, был расклеен на всех перекрёстках.

У Съёгуна был брат, по имени Кавадоно, кроткий и религиозный, живший в монастыре бонз. Заговорщики распространили слух, что они лишили короны Императора в пользу Кавадоно. Но они не спешили возложить её на того, для кого, как они утверждали, она была похищена. Из безопасного убежища жилище Кавадоно сделалось тюрьмой.

—534—

Видя, что ему необходимо спастись отсюда во что бы то ни стало, он бежал и укрылся в крепости одного феодала, по имени Ватадоно. Этот Ватадоно выставил ему войско под своей собственной командой. С помощью Нобунаги, одного из самых грозных воителей в Империи, претендент был окончательно восстановлен на престоле.

С мечом в руке, Нобунага велел восстановить императорский дворец. Благоприятствуя христианам, он ниспроверг языческих идолов и велел влачить их по городу. Так как для постройки дворца не находилось достаточно красивого камня, то для украшения здания были взяты по его приказу великолепные, дорогие панели из лучших храмов Миако и Нары. Этот полководец был по смерти Кавадоно самой твёрдой опорой христиан, которые не замедлили с торжеством вернуться в Миако.

26 мая 1568 года отец Фрöz по приказанию Кавадоно снова был призван в Миако. Отсюда вера распространялась по соседним владениям до самой смерти отца-настоятеля Космы де Торреца, последовавшей в 1570 году. Доблестный сподвижник святого Франциска-Ксаверия, брат Фернандец, прежде его переселился в вечную жизнь. Скоро и отец Вилела последовал за ними получать венец, который он приобрёл своими великодушными трудами.

Ни в одной стране проповедническая деятельность миссий не была так плодотворна и вместе с тем так тяжела по враждебному к ней отношению, как в Японии. Здесь победы постоянно сменялись поражениями. Миссионеры были ежечасно изгоняемы, гонимы, преследуемы и потом снова призывались течением беспрестанно сменяющихся счастливых и несчастных обстоятельств. Японские христиане испытывали ту же переменчивость судьбы: то они были почитаемы, то гонимы. Это была непрестанная борьба: постоянный успех христианского учения – с одной стороны, а с другой – упорный антагонизм противоположных интересов, представителями которых являлись жрецы и последователи Будды.

Следующий пример одного дитяти, окрещённого братом Альмейдой в королевстве Гото, показывает с какой строгостью правил христианская религия была понята и принята в Японии.

—535—

Старший сын короля, встретив однажды этого ребёнка, спросил его: „Как тебя зовут?“ Ребёнок отвечал, что его зовут Христофором. „Христофор? – воскликнул молодой принц; – что это за варварское имя? Ещё недавно у вас было другое?“ – „Это правда, – отвечал мальчик, – но став христианином, я переменил как веру, так и имя“. – „Как, несчастный, – сказал принц, ты христианин? Ты принадлежишь к секте людей, которые едят таких детей, как ты? Недолго же ты будешь пользоваться жизнью, вскоре они отлично пообедают на твой счёт“.

Мальчик, не смутившись, смело отвечал ему: „Христианская вера запрещает убивать кого бы то ни было, и все эти клеветы – выдумки бонз. Есть только один истинный Бог, создавший небо

и землю, Владыка вселенной. Ваши боги, – продолжал он, – не боги, но бесчувственные куски камня и дерева. Это – изображения злых людей, которые теперь горят в адском пламени за свои грехи, а те, кто им поклоняется, будут гореть вместе с ними“. Принц, изумлённый возражением и вспыхнув гневом, или, может быть, только желая принять вид разгневавшегося, выхватил меч: „Так ты вот как говоришь о наших богах в моём присутствии? Ты сейчас же умрёшь, если не воздашь им чести!“

Но смелый ребёнок, не изменившись в лице, отвечал ему: „Поистине, принц, много будет вам чести убить безоружного и незащищенного ребёнка! И какую беду можете вы мне сделать этой саблей? Поразите ли вы мою душу? Помешаете разве ей выйти из тела? Если бы было так, я мог бы бояться; но вы откроете ей дверь, чтобы вознестись на небо, а это всё, чего я желаю. Таким образом, вы мне доставите жизнь лучшую, чем отняли“. Обезоруженный или озадаченный принц оставил его, уверяя, что хотел только испытать его мужество.

В 1581 году японская церковь была разделена отцом Александром Валинано, бывшим тогда главным наблюдателем (Visiteur Général) на три отдела: первый и главный был в Миако, от которого зависели отделы в Анзукаме и в Талакуи. Здесь повсюду были священники, братия и семинарии. Второй получил своё название от Симо, другой части Империи, где было наибольшее число церквей и

–536–

молитвенных домов. От него зависели отделы в Фунэ, Возакуи, Носене, Хакате, Цикунго, Хиого, Сацуме. Третий составлялся из четырёх королевств, из владетелей которых один, король – Тоза, был обращён в христианство. В это время в Японии было сто пятьдесят тысяч христиан, двести церквей и пятьдесят девять монахов Общества Иисусова, не считая множества исполненных ревности и познаний молодых Японцев, которые помогали в обучении неофитов. Отец Валинано, отъезжая в Индию, собрал своих сотоварищей в Нагасаки. Он назначил отца Мельхиора де Мора Провинциалом и Настоятелем всех монашествующих Империи.

(Продолжение следует).

Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 537–565 (2-я пагин.). (Начало.)

–537–

В довольно значительной литературе по истории перво-христианского аскетизма и начального монашества, появившейся в последнее десятилетие²¹¹⁰ и имеющей не мало прекрасных исследований, есть, однако, один важный пробел. В истории аскетизма нужно различать, во-первых, смену, преобразование и развитие аскетических форм жизни, каковы: отречение от брака, пост, добровольный отказ от собственности, продолжительные бдения, странничество и т. п. Во-вторых, историк может сделать попытку глубже проникнуть в сам смысл аскетических форм жизни и проследить историю обоснования аскетизма. Для того, чтобы подвергать себя лишениям, необходимо ясно сознавать их нравственную или религиозную цель. Каждая эпоха, каждая группа церковных писателей, а иногда и отдельная личность старались дать своё собственное оправдание аскетизму со стороны его цели и значения в духовной жизни человека. В новейшей литературе эта внутренняя сторона христианского аскетизма почти совершенно игнорируется. Вместо этого говорят о возникновении и характере постов в древней церкви, о перво-христианских девственниках и девственницах, о харизматиках, об аскетизме александрийской школы. Всё это, конечно, важно и необходимо для

–538–

выяснения истории первоначального аскетизма, но ещё не охватывает предмета всесторонне. Внутренняя сторона древнехристианского аскетизма и история его обоснования в патристической литературе не менее важна, и проницательный исследователь найдёт здесь отнюдь не менее исторического движения. Прежде всего, только обоснование аскетизма сообщает его различным направлениям индивидуальность. В

самом деле, запас аскетических форм крайне ограничен. Для подавления своей чувственной природы трудно придумать что-либо, кроме воздержания от брака, поста, бдений и физического труда. Поэтому внешняя сторона аскетизма служит общим достоянием не только всех религий, но и многих философских систем. Аскетизм индийских браминов, иудейских назареев и ессеев, пифагорейцев, платоников и христиан облакался приблизительно в одни и те же внешние формы. И для объяснения этого внешнего сходства нет надобности прибегать к гипотезе влияния и заимствования. Раз известная группа людей приходит к мысли о необходимости бороться с своим телом с целью ослабить его позывы, то, хотя бы она обитала на отдалённых островах и не имела представления о существовании других населённых стран, ей было бы не трудно прийти к тем же аскетическим формам. Напротив, мотив, цель, обоснование аскетизма – вот что сообщает индивидуальный оттенок и самобытность известному аскетическому направлению. Далее, цель, во имя которой практикуются аскетические лишения, очень часто оказывает своё воздействие и на аскетические формы: форма, полученная в готовом виде извне или по преданию, видоизменяется и приспособляется к цели, которой хотят достигнуть при помощи её. Аскетизм гностиков, идеалом которых было полное разрешение души от уз тела, и по своим внешним формам не мог совпадать с подвижничеством представителей великой церкви, надеявшихся получить снова своё тело в воскресении. Наконец, по весьма понятным психологическим законам внутренняя, теоретическая сторона древнехристианского аскетизма отличалась большей подвижностью, чем его внешние формы. В индивидуальном сознании навыки и чувства устойчивее представлений. Привычки, симпатии и антипатии,

—539—

воспитанные в детстве, сохраняют свою власть над человеком и после того, как он перестал разделять то теоретическое мирозерцание, которое лежало в основе его воспитания, и те идеи, вместе с которыми в его душу вливались чувства: теории разрушены критикой, общее настроение тем не

менее ещё живёт. Личным навыкам в общественной психологии соответствует быт. Быт обыкновенно намного переживает теоретическое мирозерцание народа и очень часто находит для себя оправдание, во вновь возникших идеях. Аскетизм в древней церкви, как бытовая сила, как привычная форма религиозно-нравственной жизни, сохранялся без больших изменений, но его теоретическое обоснование отличалось значительной текучестью, проследить которую во всех её разветвлениях должно быть интересно для историка.

I. Виды обоснования аскетизма

В рамки статьи, посвящённой выяснению воззрений отдельного автора, нельзя, конечно, втиснуть всей истории аскетических идей древней церкви. Не претендуя на полноту перечисления, мы позволим себе для пояснения только что высказанных положений наметить здесь лишь несколько типов в обосновании аскетизма, с которыми встречаешься при изучении патристической литературы. Эти примеры дадут наглядное представление о разнообразии мотивов, по которым аскетизм признавался высоким и желательным.

Остановимся сначала на аскетизме харизматических проповедников, о которых сохранилось так много интересных сведений в „Учении 12 апостолов“. Отличительной чертой апостолов, или странствующих миссионеров, в древней церкви было отречение от собственности. По заповеди Евангелия²¹¹¹, данной Господом апостолам (Мф.10:9–10) при отправлении их на проповедь, и перво-христианские миссионеры не должны были иметь никакой собственности.

–540–

Покидая одно место, чтобы нести свет Евангелия дальше, они могли взять с собой только хлеба, и то на один день. Апостол, который попросил бы для себя денег, признавался лжепророком²¹¹². Столь же бескорыстными проповедниками были пророки, однако лишь в том случае, если они, подобно апостолам, переходили из одной общины в другую для утверждения вновь насаждённой веры²¹¹³. Если же они приобретали осёдлость и ограничивали свою деятельность отдельной общиной, то получали от этой последней богатое

содержание в виде начатков от всех произведений²¹¹⁴. Это обстоятельство вскрывает мотив, по которому отречение от собственности признавалось необходимым для странствующих проповедников. Оно ценилось не само по себе, а лишь в качестве средства для свободного служения Слову.

Совсем иную цель имеют аскетизм и воздержание; в беседе, известной с именем Климента Римского, в „Пастыре“ Ерма и других памятниках. Здесь воздержание рекомендуется в качестве средства для достижения наития Св. Духа и получения духовных дарований. „Сохраните плоть, чтобы вам быть причастниками Духа. Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух – Христос, то отсюда следует, что кто бесчестит плоть, – бесчестит Церковь. Такой не получит Духа, который есть Христос“²¹¹⁵. Та же мысль встречается в „Пастыре“ Ерма: „эту плоть свою сохрани чистой и незапятнанной, чтобы Дух, живущий в ней, засвидетельствовал о ней, и спаслась плоть твоя... Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Св., если же осквернишь Духа Св., не будешь жить“²¹¹⁶.

Эпоха гонений на христиан выдвинула на первый план долг мученичества, обязанность охранять свою веру, хотя бы то ценой мук и крови. Этот нравственный интерес тотчас же сказался на характере обоснования аскетизма. Простой опыт показывал, что богатые неохотно рас-

–541–

стаются с удобствами жизни, что пристрастие к имуществу и удовольствиям лишает мужества и внутренней свободы. Отсюда в отречении от собственности, привязывающей к жизни, стали видеть лучшее средство для воспитания стойкости и силы сопротивления тираническим покушениям языческого правительства на религиозную свободу. „Вы, рабы Божии, находитесь в странствии, читаем в „Пастыре“ Ерма. Ваш город находится далеко от этого города. Итак, если знаете ваше отечество, в котором имеете жить, то зачем здесь покупаете поместья, строите великолепные здания и ненужные жилища?.. Несмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимаешь ли, что всё это чужое и под властью другого? Ибо господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон

из моей области. Что же поэтому сделаешь ты, который имеешь собственный закон в твоём отечестве? Ужели ради полей и иных стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Итак, смотри, подобно страннику на чужой земле, не приготавливай себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинешься закону его, – выйти тебе в своё отечество и жить по твоему закону беспечно и радостно²¹¹⁷. В постах и других аскетических упражнениях Тертуллиан ценит воспитательное средство, закаляющее волю и приучающее к терпению, столь необходимому для борьбы с ужасами гонений²¹¹⁸.

В древнейшей патристической литературе не редко встречается чисто этическое обоснование аскетизма. Так, во многих памятниках пост поставляется в теснейшую связь с обязанностью милосердия и благотворения. „Есть и другое благочестивое основание поста, говорит Ориген, одобряемое в сочинениях некоторых апостолов. Ибо в одной книжке находим изречение апостолов: „блажен, кто даже постится для того, чтобы питать бедного“ ²¹¹⁹. „В тот день,

–542–

читаем в „Пастыре“ Ерма, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу по примеру прочих дней, остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному“²¹²⁰.

Важное значение в истории христианского учения имело дуалистическое обоснование аскетизма в формах онтологического и психологического дуализма. Первая форма, всегда чуждая церкви, была свойственна гностическим сектам. Аскетизм гностиков находил своё оправдание в их учении о двух враждебных принципах бытия и о материи, как злом начале. Главной целью гностиков служило освобождение души от уз плоти. Аскетические лишения рассматривались в качестве лучших средств для подавления плоти. Но на примере гностиков легко видеть, в какой степени обоснование аскетизма может иногда изменять саму практику его. Если воздержание

имеет целью, с одной стороны, разрушение тела, с другой – отказ от пользования произведениями злого демиурга, то той и другой цели можно достигать с равным успехом, как чрезмерными лишениями, так и злоупотреблением всем, что признавалось произведением демиурга. И действительно, по свидетельству Иринея и Ипполита, одни гностики отказывались от брака и мясной пищи, другие доходили до крайних пределов половой распущенности.

Психологический дуализм, не имеющий ничего общего с учением о двух началах мироздания, очень часто служит оправданием аскетизма в сочинениях церковных писателей. Его сущность состоит в признании непримиримой вражды духа и тела. Типичные примеры подобного оправдания аскетизма мы находим в творениях Василия Великого. Тело и душа, по учению св. Василия, – две чашки весов. Если поднимается одна из них, то опускается другая, и наоборот. Точно также, „когда тело в добром состоянии и обременено тучностью, тогда уму необходимо быть слабым и недостаточным для свойственных ему действий.

–543–

А когда душа благоустроена и размышлением о благах возвышена до свойственного ей величия, тогда следствием этого бывает увядание телесных сил“. Отсюда необходимость для усиления духовной жизни аскетизма и, в частности, поста. „Ибо, поясняет Василий Великий, какие-то дымные испарения, поднимающиеся из обильной и грубой пищи подобно густому облаку, не допускают до нашего ума нисходящих на него озарений Св. Духа“²¹²¹.

Значительный интерес по своей важности в истории западного христианства представляет собой юридическое обоснование аскетизма, высказанное впервые в „Пастыре“ Ерма и ставшее обычным на Западе со времени Тертуллиана и Киприана. По этой теории, аскетизм необходим для умиловления Бога, гневающегося на человека за грехи. Бог есть законодатель, пред которым человек должен склоняться в безусловном послушании. Воля Его, как законодателя, выражена в св. писании и в предписаниях церковной

дисциплины. Если христианин хочет сделать угодное Богу, то он должен всецело и неуклонно исполнять волю Божию. Если же он отступает от повелений закона Божия, то оскорбляет Бога, как законодателя. Но Бог не только законодатель, но и судия. Он гневается за грех и наказывает грешника. Если же человек, не угодивший Богу исполнением Его закона и за это обречённый наказанию, хочет умиловить разгневанное Божество, снова примириться с Ним, искупить свою вину и, таким образом, избежать Божественного наказания здесь, на земле, и за гробом, то он должен, взамен исполнения закона Божия, принять на себя добровольно то, что предназначено Богом для грешников – наказание, страдание. Эти добровольные страдания пред престолом Божиим равносильны исполнению закона. Таково значение всякого рода аскетических лишений – поста, отречения от богатства и от брака, добровольного унижения, плача о грехах, наконец, мученичества. Тяжесть искупительных страданий должна быть пропорциональна важности прегрешения, для искупления которого они предпринимаются. Если же кто-нибудь

–544–

подвергнет себя большим страданиям, чем он заслуживает за свою вину, то этот излишек не составляет уже удовлетворения за грех, а есть прямая заслуга пред Богом. Это – благоприятная жертва, приносимая человеком Богу. „Тело приносит, говорит Тертуллиан, благоугодные Богу жертвы. Я разумею духовное сокрушение, пост и сухоядение, и другие знаки печали. Сюда относятся также благоухание девства, вдовство, видимый брак, в тайне сохраняющий целомудрие, – одним словом, все эти жертвы, приносимые Богу от благ тела“²¹²². Чем тяжелее усилия, муки и страдания, принимаемые на себя человеком с целью приобрести заслугу пред Богом, тем большую награду получит он от Него: *maiora certamina, maiora proemia*. Ступени небесного блаженства распределяются по этому масштабу. Поэтому самую высшую награду получают мученики²¹²³.

Но кроме перечисленных видов оправдания аскетизма, возможно ещё мистическое обоснование его. В этом случае

аскетические лишения признаются средством для достижения мистических состояний духа. Эта последняя форма оправдания аскетизма и дана в творениях преп. Макария Египетского. Прежде чем приступить к изложению его воззрений на этот предмет, необходимо сделать несколько предварительных замечаний для пояснения крайне неопределённого, не имеющего ясно очерченных границ понятия мистицизм, и иллюстрировать их примером мистицизма Плотина, имевшего близкое отношение к христианскому. Трудно выразить это понятие в форме логически правильного определения. Гораздо легче в общих чертах описать его. В составе широкого понятия мистицизм нужно различать, во-первых, мистические состояния духа, как факт внутреннего опыта, и во-вторых, – философские, религиозные и научные теории, которыми сами мистики или сторонние наблюдатели их жизни стараются истолковать и объяснить данные состояния. Мистик

–545–

чувствует внутреннее единение с объектом своих стремлений, какое-то как бы непосредственное соприкосновение с ним, и это тесное общение сопровождается радостным чувством любви и блаженства. Это – факт. Что касается объяснения факта, то оно может быть различным, смотря по исходной точке или основным предположениям, которые лежат в его основе. Психолог, быть может, скажет, что причиной явления служит „моноидеизм“, сосредоточенность сознания на одной какой-нибудь идее и искусственное удаление из него всех других представлений²¹²⁴. Иное объяснение получает тот же факт в сочинениях Плотина. Экстаз, эта высшая форма мистического состояния, есть отрешение от множественного, которое для человека неестественно, и погружение в Единое, слияние с ним индивидуальности.

Мистицизм есть явление столь же общечеловеческое, как и аскетизм. Ему заплатили дань индийские брамины, новопифагорейцы и ново-платоники, гностики и монтанисты, православные подвижники, католические монахи и даже протестанты. Мистические состояния духа во всех этих случаях аналогичны и легко поддаются обобщению. Отвлекая их общие

черты, можно дать такое описание интересующих нас состояний. Прежде всего, жизнь мистиков характеризуется более или менее полным индивидуализмом. Вся жизненная задача, вся, иногда колоссальная, внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения. Точкой отправления для этих исканий служит сознание тщеты, частичного характера и мимолётности всех наслаждений, которыми человек обязан вечно волнующемуся миру явлений, и томительная жажда полного и постоянного удовлетворения. Дробность и непродолжительность как низших, так и высших удовольствий, поскольку они связаны с внешним миром множественности и изменяемости, и крушение наивной веры в возможность найти счастье в

—546—

потоке внешнего мира обращают надежды человека от множественного к единому, от изменяющегося к постоянному, от внешнего к внутреннему. Потеряв точку опоры во внешнем мире, он пытается найти её в собственной душе. Его окрыляет уверенность, что в глубине собственного существа он найдёт то полное, то вечное, то истинное благо, которое одно может дать ему всецелое удовлетворение — предмет его томительных стремлений. И действительно, автобиографии мистиков или их устные рассказы, которые по большей части бывают запечатлены глубокой жизненностью и психологической правдой, показывают, что им удавалось достичь блаженного ощущения непосредственного единения, соприкосновения или слияния с Первоисточником всякого бытия и блага, — ощущения, пред сладостью которого блекнут и теряют свою притягательную силу все краски и приманки внешнего мира. Однако, этот результат достигается не сразу, а путём трудной и упорной внутренней борьбы. Чтобы найти вечное, надо отказаться от временного, чтобы, войдя в ещё не освещённую храмину своей души, рассмотреть скрывающиеся там сокровища, надо закрыть глаза для ослепляющего блеска внешних явлений и приучить их к иным условиям освещения, чтобы расслышать тихо звучащую внутреннюю музыку, нужно сделать так, чтобы её не заглушал внешний грохот. Одним

словом, для беспрепятственной внутренней жизни необходимо отрешение от внешней деятельности или удаление от мира. Но одного телесного удаления от внешних развлекающих ощущений ещё мало. Внешний мир можно носить в себе самом, в своих представлениях о нём, в своих стремлениях, желаниях и страстях. Вследствие этого, телесное удаление от внешнего должно быть дополнено внутренней работой над очищением самого духа, самой мысли. Удаление от внешнего и устранение из всего содержания сознания известных элементов, или его очищение, служат постоянными явлениями в истории мистицизма. Но что касается самих элементов, подлежащих устранению, то в этом отношении замечается некоторое разнообразие, стоящее в явной и непосредственной связи, во-первых, с философией того или иного мистического направления, во-вторых, со степенью

–547–

развития нравственного сознания известной эпохи. То и другое определяет оценку по существу и классификацию по ценности внутренних состояний. Таким образом, общим для всех видов мистицизма служит удаление от внешнего, аскетизм и внутренняя борьба, рассматриваемые в качестве средства для достижения полного внутреннего удовлетворения, переживаемого в ощущении непосредственного слияния с Первопричиной мира, как объектом стремлений.

Образцом мистического обоснования аскетизма и удаления от мира и практической деятельности служит учение Плотина, – мыслителя, наиболее мистического из всех ново-платоников. Оставаясь верной своей природе, душа человеческая, по мнению Плотина, любит Бога и стремится соединиться с Ним. Но ниспав в чувственный мир рождений и обольщённая ложными обещаниями этого вероломного любовника, она изменила свойственной ей любви к Божественному и, направив её к смертному, впала во всевозможные излишества. Но, и наконец, устыдясь своей беспорядочной жизни, она возвращается к своему Отцу, чтобы на лоне Его найти для себя полное блаженство и удовлетворение²¹²⁵. Эта цель, осуществимая вполне лишь по отделении души от тела, отчасти

достигается ещё здесь, на земле, в мистическом единении человеческой души с Богом. Это состояние не раз переживал сам Плотин и описывает его по собственному опыту²¹²⁶. В состоянии мистического экстаза человек созерцает Бога, но не в качестве внешнего объекта, а как нечто неотделимое от его собственной души. Это даже не созерцание, а непосредственное соприкосновение. Созерцающий и созерцаемое сливаются в этом случае в безраздельном тождестве²¹²⁷. Они напоминают собой два concentрических круга: по-

—548—

скольку они совпадают центрами, они – одно, поскольку они различны, это – два круга²¹²⁸. Бог является не пред глазами только созерцающего, но проникает Собой всю его душу и наполняет её всецело.²¹²⁹

Ощущение единства и соприкосновения с предметом стремлений связано с некоторыми переменами в самой душе. Она ассимилируется и уподобляется объекту созерцания и становится такой, каким она представляет себе Божество. В состоянии экстаза „душа становится, по словам Плотина, богом или, вернее, она есть бог“²¹³⁰. „Поглощённая созерцанием Бога, она становится верным образом Бога“²¹³¹. Но так как Высочайшее Существо Плотин характеризует чертами единства, безусловной простоты, безкачественности, то и уподобление души Богу состоит главным образом в её упрощении и исчезновении свойственного ей элемента множественности. Она сама становится в это время единой, не заключая в себе никакого различия ни в отношении к себе самой, ни в отношении к другим существам. В тот момент, когда она бывает восхищена в область небесного, в ней умолкают все движения – гнева, похоти, разума, самой мысли. Она остаётся наедине с Богом и наслаждается ненарушимым спокойствием²¹³². В ней нет никакого движения, потому что Бог не есть движение; собственно говоря, она не есть даже душа, потому что Бог не есть жизнь, но выше жизни; она более уже не мышление, потому что Бог выше мысли. Всё это потому, что должна иметь место полная ассимиляция между Богом и душой²¹³³. Душа не

ощущает своего тела, не чувствует – жива ли она, человек ли она, сущность ли, существо ли универсальное, или ещё что-либо в мире²¹³⁴.

В момент внутреннего отождествления с Божеством. Оно является сознанию в форме света, внезапно озаряю-

–549–

щего душу. Созерцая этот свет, человек видит Бога, „ибо этот свет от Него исходит и есть Он Сам“²¹³⁵. Некоторые сравнения, употребляемые Плотинем при описании экстатических состояний, дают основание заключать, что это внутреннее восприятие света было, так сказать, беспредметным, как бы пустым светящимся пространством. Свет, рассуждает Плотин, воспринимается нами обыкновенно вместе с формой освещённых предметов. Таким образом, в зрительном ощущении мы воспринимаем не чистый свет, а свет в неразрывном единстве с формой освещённых предметов. Устраняя осложняющий элемент формы, мы получили бы свет в его чистом виде, если бы наш глаз был способен ощущать свет, не отражаемый каким-либо телом. В мистическом экстазе душа видит в себе самой чистый свет, в его отрешённости от всяких объектов и форм. Она уподобляется в данном случае глазу, который при давлении на него рукой видит свет, находящийся в нём самом. Когда этот свет блистает в душе, нельзя сказать, откуда он исходит – изнутри ли, или извне, и когда он исчезает, – нельзя сказать, откуда он исходил.²¹³⁶

Состояние экстаза даёт высочайшее внутреннее удовлетворение. Душа, охваченная блаженным чувством единения с Богом, ощущает, что она обладает тем благом, к которому всегда стремилась, и что в мире нет ничего выше и лучше этого блага. Этого счастья она не променяет ни на что в мире, даже на целое небо. Что касается прочих вещей, как бы возвышенны они ни были, то в эти минуты она не может унизиться до того, чтобы созерцать их. Всё, что пленяло её раньше, – начальство, власть, богатство, красота, наука, – кажется ей теперь достойным презрения²¹³⁷. По своему характеру это чувство напоминает собой наслаждение любви. Бог и душа становятся единым. Это – интимность, которой в

дольнем мире подражают любящие и любимые, стремящиеся слиться в одно существо. В этом состоянии душа упивается боже-

—550—

ственным нектаром, и когда этот нектар опьяняет её и лишает её разума, она бывает вне себя от любви, изнывает от счастья, превосходящего все её желания. Но это опьянение для неё ценнее, чем трезвость и разумность²¹³⁸. Это наслаждение находит для себя пищу в ощущении тех перемен, которые испытывает сама душа. Она видит себя блистающей чистотой, исполненной умопостигаемого света или, вернее, сознаёт себя чистым, тонким и лёгким светом. В эти минуты душа подобна сияющему огню²¹³⁹.

В качестве средства для достижения этого блаженного состояния Плотин рекомендует удаление от мира и отрешение от тела. Он не обнаруживает интереса к общественной деятельности. Истинный мудрец сохраняет невозмутимое спокойствие даже и в том случае, когда разрушен его отечественный город или когда погибают его сограждане²¹⁴⁰. Практическая деятельность привлекательна только для души слабой, которая, не будучи в состоянии овладеть умопостигаемым в непосредственном созерцании, ищет в деятельности тени его. Отсюда любовь детей к ремесленным занятиям и телесным упражнениям: их слабый ум ещё не способен к спекулятивным занятиям²¹⁴¹. Весь смысл социальных добродетелей сводится к тому, что они, не имея самостоятельного значения, служат средством для нравственного воспитания индивидуума. Они украшают душу и делают её более совершенной нравственно, потому что упорядочивают её пожелания, смягчают страсти, освобождают от ложных мнений, ставят её в должные границы. Поэтому индивидуальные добродетели выше социальных²¹⁴². Эту мысль символически выразил Гомер, который помещает тень Геркулеса то в небесных обителях, то в аиде. Поэт различает в нём два элемента: Геркулес отличался активными добродетелями и за свои доблести был признан достойным войти в сонм богов, но так как он обладал только

–551–

активными, и не имел созерцательных добродетелей, то не мог быть допущен всецело на небо; в то время, как он находится на небе, есть нечто от него и в аде²¹⁴³.

Понятие об индивидуальных добродетелях, которые служат ближайшим средством для достижения общения с Богом, у Плотина отличается чисто отрицательным характером. Душа сама по себе чиста, невинна, божественна. Поэтому всякая положительная работа над её нравственным усовершенствованием излишня и не нужна. Нравственная нечистота и зло состоят лишь в смешении души с телом и своей причиной имеют воздействие тела на душу. Поэтому душа, освобождённая от тирании тела, без всяких специальных усилий и положительной нравственной работы становится богоподобной и обращается к божественному и умопостигаемому. „Душа зла, поскольку смешана с телом и разделяет его страсти и мнения“²¹⁴⁴. Отсюда, для достижения единения с Богом необходимо лишь одно – очищение, отрешение души от тела и от чувственного. Первым правилом для Плотина было удовлетворение лишь необходимейшим потребностям тела и отказ от всего, что могло казаться излишеством. Сам Плотин был строгим аскетом. Он стыдился, по словам Порфирия, своего тела, был неженат, не употреблял в пищу мяса животных и однажды отказался даже принять лекарство, в состав которого входило мясо ехидны, никогда не принимал ванны, иногда по целым дням он не позволял себе вкушать даже хлеба и спал беспокойным, прерывающимся сном²¹⁴⁵.

Исходя из того же принципа, Плотин предпочитал внутреннюю жизнь духа внешней деятельности. Для того, чтобы войти в соприкосновение с Богом, он рекомендовал „закрывать глаза для внешних предметов и сосредоточиться в себе самом“²¹⁴⁶. Но и сама внутренняя жизнь должна быть постепенным отрешением мысли от всего чувственного. От чувственного познания, от ощущений и предста-

–552–

влений человек должен возвышаться до логического, отвлечённого, научного мышления, от этого последнего до созерцания и интуитивного постижения Первопричины мира. Высшей ступенью этого последовательного интеллектуального процесса служит упрощение сознания, его концентрация на одной бескачественной идее Бога и устранение из него всех прочих элементов. „Невозможно приблизиться к Богу, созерцая какую-либо другую вещь. Душа должна удалить от себя всякое зло, даже всякое добро, – одним словом, устранить всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы достичь общения с Богом один на один“²¹⁴⁷. Она не должна позволять, чтобы какой-нибудь из окружающих её предметов отвлекал её от созерцания Бога²¹⁴⁸. Нужно спешить выйти из этого дольного мира, насколько возможно освободиться от тела, которым мы имеем несчастье быть связанными, и сделать усилие обнять Бога всем нашим существом, чтобы в нас не оставалось ни одной части, которая не находилась бы в соприкосновении с Богом“²¹⁴⁹.

Таким образом, средством для достижения мистического единения души с Богом в системе Плотина поставляется аскетизм, или отрешение от чувственного, и сосредоточенность, или концентрация сознания на идее Бога.

В только что изложенном учении Плотина можно различать сторону психологическую и философскую. Ощущение слияния с предметом стремлений, ассимиляция с ним, созерцание света, чувство блаженства, аскетизм и сосредоточенность, как средство для достижения мистических состояний, – всё это было дано в непосредственном переживании и основывалось на психологическом опыте. Но на мистическую теорию и практику оказывали влияние и чисто философские понятия о Первом Начале и о душе человека. Возможность найти Бога в глубине собственной души находила своё объяснение в динамическом пантеизме Плотина. Всё находится в Боге, всё содержится Его силой. Поэтому для единения с Богом нет надобности в Его особом наитии. Бог всегда и без того присущ душе, но она не

–553–

всегда Его видит. Стоит только уничтожить препятствие – увлечение души чувственным и множественным – и созерцание Бога наступает само собой. Учение об уподоблении души Богу, как её упрощении, стоит в связи с абстрактным понятием о Боге, а отрицательный характер нравственности обусловлен учением о природе души и источнике зла.

Близкое сродство с только что изложенными мистическими элементами философии Плотина имеет обоснование аскетизма и удаления от мира в творениях Макария Египетского. Однако, это сходство отнюдь не обусловлено знакомством подвижника с мистическими философемами ново-платоников вообще и Плотина в частности. В его сочинениях нет никаких следов непосредственных философских влияний. Встречающееся в них небольшое число философских идей не стоит в органической связи с его мирозерцанием. Это – те стереотипные идеи, которые в то время у всех были на устах, начиная с образованных и кончая безграмотными, и которые могли быть усвоены Макарием через посредство некоторых произведений патристической литературы, отличающихся более философским характером. Теория мистицизма и истолкование мистических состояний духа у преп. Макария всецело церковные и своими корнями соприкасаются с апостольским веком. Влияние посланий ап. Павла чувствуется на каждом шагу. Именно в теоретическом истолковании мистических состояний духа между философией Плотина и аскетическими творениями Макария и лежит черта глубочайшего различия, а между тем влияние ново-платонизма на круг идей подвижника и могло бы быть доказано только совпадениями в этом пункте²¹⁵⁰. То, что роднит между собой мистицизм христианский с философским, лежит в сходстве мистиче-

–554–

ских состояний духа, непосредственно переживаемых всеми мистиками и служащих точкой отправления для мистических теорий. При одинаковости же фактов и теории, на них основанные, не могут быть слишком несходны. В словах, дышащих жизненной правдой, преп. Макарий описывает свои мистические ощущения и на аскетические лишения смотрит как

на средства для достижения мистических состояний. Однако, мистицизм, как состояние, как факт внутреннего опыта, облечён им в богословскую теорию и истолкован с точки зрения богословских понятий, господствовавших в четвёртом веке. Таковыми для него служат, во-первых, идеи, связанные с харизматическими явлениями, столь обычными в монашеских кругах, и во-вторых, сотериологическая теория обожения²¹⁵¹. Различные явления мистической жизни души суть, по его учению, харизмы, а общее состояние аскета, приблизившегося к цели своих стремлений, есть начало обожения.

Мистические состояния, как факт внутреннего опыта, настолько тесно сплетаются в сочинениях Макария с его богословской теорией, что разделить два эти элемента при анализе его творений не всегда представляется возможным. Поэтому мы не станем насильственно расторгать органическую связь этих элементов, данную в живом мирозерцании подвижника.

II. Цель подвижничества по учению преп. Макария

В своих предшествующих статьях о религиозном идеале св. Афанасия Александрийского мы старались выяснить во всех существенных моментах идеал обожения, господствовавший в богословии IV века. Целью религии и нравственности поставлялось изменение самой природы человека, достижение богоподобия, но не в нравственном только отношении, а и в физическом. Этой эпохе предносился идеал существа могучего, мудрого, вечного, возвы-

—555—

шейного, проникнутого блеском и славой, существа божественного, принимающего участие в божественной жизни, и осуществление этого идеала было целью всех религиозных стремлений и нравственных усилий. Ближайшее средство для достижения этого идеала видели в теснейшем общении с Божеством, не нравственном только, но и физическом. Не имея опоры в тексте творений Афанасия, я не называл этого общения существенным, или единением по естеству, но теперь могу это сделать, потому что на это уполномочивает текст творений Макария. Человеческое естество, вызванное творческим актом

из небытия, само по себе ничтожно. Своими собственными усилиями оно не может возвыситься над своим ничтожеством. Свойства сверхфизического совершенства могут стать его приобретением лишь постольку, поскольку их уделяет ему Само проникающее его Божество. На каждой странице творений преп. Макария читатель ощущает веяние того же идеала, составляющего душу всего религиозного настроения, всей внутренней работы подвижника. Выйти из ограниченности своей человеческой природы и претвориться в Божественное естество – вот что составляло последнюю цель отречения, длинного и долгого подвига. „Душа, истинно верующая во Христа, должна из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, *и нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное, и соделаться естеством новым*“²¹⁵². „Душам нашим должно из настоящего состояния перейти в другое состояние и измениться в Божественное естество“²¹⁵³. Отсюда, мудрые девы, это – те, которые стремятся „к необычайному для своего естества“, а юродивые – это люди, „оставшиеся при собственном естестве“²¹⁵⁴. Человек, приблизившийся к совершенству, делается „чем-то бoльшим себя самого, потому что *обожается* и становится сыном Божиим“²¹⁵⁵. Его душа, соединяясь с Духом Св., становится вся светом, вся – оком, вся – духом, вся – радостью, вся –

–556–

упокоением, вся – радованием, вся – любовью, вся – милосердием, вся – благостью и добротой“²¹⁵⁶. Достигшие этой степени совершенства суть „сыны, господа и боги“²¹⁵⁷, цари и владыки“²¹⁵⁸. Силой Духа они не только возвращаются к первобытному совершенству Адама, но становятся выше его, „потому что *делаются обоженными*“²¹⁵⁹.

Обожение, которого стремится достигнуть подвижник, возможно лишь при одном условии, – при условии самого тесного общения с Богом. Душа и тело человека – это дом Божий²¹⁶⁰, сосуд небесного мира – Духа Св., обитель небесного и истинного Царя Христа²¹⁶¹. Господь непрестанно ударяет в двери сердца, „желая войти к нам“²¹⁶², „Бог туне дарует Себя верующим, в краткое время человек становится наследником

Божиим, Бог вселяется в теле человека, и Господь имеет у Себя прекрасную обитель – человека. Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиться в теле его, как в Своём доме, имея прекрасной невестой возлюбленную душу, сотворённую по образу Его²¹⁶³. Человек Божий не только сам в Боге, но и Бог в нём. Он не только объемлющий, но и объемлемый славой Вседержителя²¹⁶⁴. Дух, обитающий в человеке, проникает собой все его фибры на подобие того, как огонь входит во все поры раскалённого железа²¹⁶⁵. „Божественное веяние Святого Духа проникает всё существо души, и помыслы, и всю сущность, и все телесные члены, прохлаждает и упокоевает Божественным и неизглаголаным упокоением“²¹⁶⁶.

Вследствие такого проникновения Духа Святого в глубину человеческой природы, происходит как бы некоторое слия-

–557–

ние души с Духом, их взаимное отождествление или смешение. Благодать Божия, возрастая и постепенно укореняясь в человеке, делается „чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единой с ним сущностью“²¹⁶⁷. Душа становится единым духом со Христом и единым смешением (*κρᾶσις*)²¹⁶⁸. Термин *κρᾶσις* показывает, насколько тесным было в глазах преп. Макария единение души и Духа Св. Этот термин имел совершенно определённый смысл у стоиков и с этим же значением употреблялся позднее у ново-платоников и церковных писателей. Признавая проницаемость всех тел, стоики полагали, что две смешанных жидкости взаимно проницают друг друга, так что вместе с каждой частицей одного тела дана частица и другого, входящего в состав той же смеси. Несмотря однако на это смешение, оба тела сохраняют свои особенности, не перестают быть самими собой. Одним словом, *κρᾶσις* означало то, что теперь в химии называется механической смесью. В том же случае, когда два тела, входя во взаимное химическое соединение, утрачивают свойственную им определённость и образуют новое тело, по своим свойствам не похожее на два первых (напр. соединение кислоты и щелочи,

дающее соль), стоики употребили бы термин *σύνυσις*. Соединение души и тела, сохраняющих свою определённую, но неразрывно связанных во всех малейших частях организма, у Плотина и церковных писателей называлось словом *κρῆσις*. Этим же термином Григорий Нисский и Немезий называют соединение Божеской и человеческой природы в лице Иисуса Христа, обозначая этим, с одной стороны, тесное общение двух природ, с другой, – их неизменность²¹⁶⁹. Неоднократно называя мистическое общение тела и души человека с Богом термином *κρῆσις*, преп. Макарий, очевидно, представлял его себе настолько существенным и как бы физическим, что оно почти отождествлялось в его уме с Боговоплощением. К этому выводу мы должны бы были прийти и в том случае, если бы даже не имели

–558–

на это прямых указаний в тексте творений Макария. Однако, текст в этом случае делает излишними какие бы то ни было догадки. Сам преп. Макарий не остановился пред отождествлением мистического единения с Богом и воплощения, и свою мысль выразил с непререкаемой ясностью. Все разумные существа – души святых и ангелы – могут жить вечной жизнью лишь в том случае, если с их природой физически соединяется Бог. Но все разумные твари ограничены и материальны. „Всякая тварь, и ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей есть тело“, и соответственно этому каждое из существ, называемых духовными, имеет внешний образ. Вся разница состоит в том лишь, что тела одних существ тоньше, других – грубее. „Душа, будучи утончённой, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему языком, которым говорит, и рукой, и одним словом – всем телом и членами его облекшись, душа срастворяется (*συνυέκρται*) с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления“. Мы привели эту выдержку буквально, потому что изображённое в ней соединение души и тела служит пояснительной аналогией для мистического единения Бога с человеческой душой. „Подобным образом, – продолжает преп. Макарий, – безпредельный и недомыслимый Бог, по благодати

Своей, умалил Себя, облекся в члены тела сего и укрыл Себя от неприступной славы“. Можно подумать, что речь здесь идёт о воплощении Сына Божия в лице Иисуса Христа. Но непосредственно следующие слова показывают, что под воплощением автор понимает мистическое единение Бога с человеческой душой, по своей природе материальной. „По снисхождению и человеколюбию преображаясь, плототворит Он Себя (*σωματοποιεῖ ἑαυτόν*), входит в единение (*ἀναμίγνυται*), восприимлет святые, благоугодившие и верные души и, по изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1Кор.6:17), душа, так сказать, в душу, и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь“. Итак, мистическое единение Бога с душой представляется столь тесным и столь глубоким проникновением Его в материальную природу человека,

—559—

что с одной стороны сравнивается с той неразрывной связью, которая соединяет душу с телом, а с другой — прямо называется воплощением, не отличающимся ничем существенным от соединения Божеской и человеческой природы в лице Богочеловека. Воплощение от Девы Марии представляется частным случаем постоянного и вечного воплощения Сына Божия в природе ангелов и в душах святых, благоугодивших Ему²¹⁷⁰.

Соединение Божественной природы с человеческой в лице искупленных представлялось преп. Макарию настолько тесным, что он счёл себя вынужденным поставить вопрос, не оскверняется ли Божество, проникая Своим Существом в глубину греховного человеческого сердца. Замечательно, что подобный вопрос в более древних памятниках церковной литературы дебатировался в связи с учением о воплощении Сына Божия. Идея воплощения не мирилась с распространённым в древнем мире презрительным отношением к материи и чувственному, и это противоречие идей церковных и философских породило докетизм. Полемические трактаты антигностических

—560—

писателей, напротив, доказывали, что в соприкосновении Бога с материей нет ничего унижающего Высочайшее Существо. Сходная идея плототворения Бога в материальной природе разумных существ вызвала подобные же недоумения и сомнения – не оскверняется ли Бог, сходя в недра греховного сердца? На этот вопрос преп. Макарий отвечает отрицательно. Солнце посылает свои лучи в места нечистые и зловонные, но не утрачивает своей чистоты. Так и Бог остаётся чистым, хотя бы и пребывал в существе человека²¹⁷¹. Для нас в данном случае важен не ответ, а сам вопрос, указывающий на характер воззрений Макария касательно единения души с Духом Святым.

Следствием такого тесного соединения Бога с человеческой природой должно быть её обожение. Естество человека, проникнутого Божеством, должно настолько изменяться в своих свойствах, насколько тело, оживляемое душой, отличается от бездушного трупа, насколько металл, раскалённый в огне, отличается от металла охлаждённого²¹⁷². Бог, соединившись с душой, „всё подаёт ей от Божества Своего“²¹⁷³. Он создаёт её вновь, „растворив её собственным Своим Божественным Духом“²¹⁷⁴. Душа „прилагается в Божественное естество“²¹⁷⁵, уподобляется Богу. „Бог приемлет её, собственной Своей силой постепенно изменяя, пока не возрастит в собственный Свой возраст, расширяет и возвышает её до беспредельного и безмерного возрастания, пока не соделается непорочной и достойной Его невестой“²¹⁷⁶. „Кого посетила благодать Божественного Духа, вселившись в самых глубинах ума их, у того Господь делается как бы душой“²¹⁷⁷. „Как огнём зажигаются многие светильники и свечи, и все свечи и светильники возжигаются и светят тем, что по природе одно и то же (огонь), так и христиане воспа-

–561–

меняются и светят одним и тем же по природе Божественным огнём Сына Божия“²¹⁷⁸.

Так как Бог есть сила и мощь по преимуществу, то Его соединение с душой ощущается ей самой и проявляется в объективных изменениях, именно как сила. Иногда, говорит преп. Макарий, Апостолы произносили слово (Деян.10:44) и Дух

Святой сходил на верующих. Тем более, когда говорил кому-нибудь слово Своё Господь, то „являлась сила (*δύναμις*), и Дух Св. входил в единение (*συνεκράσθη ταῖς ψυχαῖς*) с душами их“²¹⁷⁹. Так и Марии, возлюбившей Господа и сидевшей при ногах Его, не просто дана награда, но от сущности Своей даровал Он некую сокровенную силу (*δύναμίν τινα κρυφταίαν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας*). Самые слова, какие Бог с миром изглаголат Марии, были Дух и некая сила. Слова сии вошли в сердце, стали душой в душе, духом в духе, и Божественная сила наполнила сердце её“²¹⁸⁰. О силе и действовании Духа Св., входящего в единение с человеческим существом, преп. Макарий говорит очень часто²¹⁸¹.

Существенное общение с Божественным естеством и вытекающее отсюда обожение всей человеческой природы не было для преп. Макария идеалом трансцендентным, осуществление которого ожидалось бы только в загробной жизни или в будущем веке. Совершенно напротив. Редкая страница творений Макария не указывает на уверенность автора, что из ограниченности своей конечной природы до некоторой степени человек может выйти уже во время своего земного существования. Ещё здесь, на земле, он может жить вечной, божественной жизнью. Перестать

—562—

быть человеком и теперь же стать богом, хотя бы и на краткие моменты божественного наития, – вот что было целью всех стремлений и помышлений его души. Люди, приблизившиеся к совершенству, говорит он, „находясь ещё в этом мире стали уже сотаинниками небесного Царя, имеют дерзновение пред Вседержителем, входят в чертог Его, где ангелы и духи святых. Ибо и не получив ещё совершенного наследия, уготованного им в том веке, тем залогом, который прияли ныне, обезопасили себя, как уже венчаные и царствующие, и при обилии и дерзновении Духа не находят они для себя удивительным, что будут царствовать со Христом, потому что, будучи ещё во плоти, имели уже в себе оное ощущение сладости и оное действие силы“²¹⁸². Сверхъестественные дары Богообщения, получаемые душою

здесь, служат залогом небесных благ. Уже в настоящей жизни такой человек переживает блаженство и веселие, подобные вечной радости в ожидаемом веке²¹⁸³. Дух Божий есть жизнь души. Поэтому соединение с Ним во время земной жизни и обожение существенно необходимо для каждого христианина, а не есть состояние, которого ищут лишь стремящиеся к высшему совершенству. Не получивший залога Духа на земле не может наследовать и небесного царствия²¹⁸⁴.

Интересно выяснить, в каких частных чертах, по учению Макария, выражается достигаемое подвижником обожение его природы, в каких явлениях обнаруживается сила, которую Бог уделяет ему „от естества Своего“. Первым и низшим обнаружением мистического единения души с Богом служат духовные дарования, или харизмы. Таковыми служат дар откровений и пророчества, служение слова, дар рассудительности, дарование изгнания бесов и исцеления болезней через возложение рук²¹⁸⁵.

—563—

Эти харизмы переносят нас в первые века христианства и заставляют видеть в египетском монахе преемника древних харизматиков, прекративших своё существование в церкви. Что эти харизмы в глазах преп. Макария служат выражением и естественным последствием существенного единения подвижника с Богом, это выражено в его творениях с ясностью, не оставляющей желать ничего большего. „И в подзаконной сени, говорит он, Божия сила непрестанно пребывала в праведниках, творя явные чудеса“²¹⁸⁶. „Кто заключил небесные врата? – Илия или Бог, Который был в нём и повелевал дождю? Думаю, что Властитель неба Сам восседал тогда в душе Илии, и Божие Слово языком его воспретило дождю сходить на землю; а когда опять изрёк он, – отверзлись небесные врата и сошёл дождь... Сказал Моисей морю, – и разделилось; сказал реке, – и превратилась в кровь. Явно, что небесная сила обитала в уме его и творила эти знамения“²¹⁸⁷.

Соединение души с самим Божественным естеством, по вполне понятной причине, освобождает человека и от власти над ним демонов. Демоны трепещут Бога, потому что

присутствие Бога, даже простое упоминание имени Его, становится для них как бы огнём и причиняет им страдания. Отсюда, в патристической литературе сила христианских заклинаний всегда сравнивается с огнём, поглающим демонов и изгоняющим их. И по словам преп. Макария, демоны, закливаемые в храмах мучеников, кричат: жжёшь ты меня, жжёшь. Но приближаясь к душе святых, демоны встречают уже не упоминание только о Боге, а Самого Бога, проникающего своим естеством все изгибы и все фибры души и тела подвижника. „Поэтому, душа, пребывающая в Божественном огне, не может потерпеть вреда от злых духов, ибо демоны, стремящиеся проникнуть в неё, истребляются небесным огнём Духа“²¹⁸⁸.

Насколько тесно сближал преп. Макарий то физическое,
—564—

существенное общение с Божественной природой, к которому, как источнику, возводил все блага искупления, — с Боговоплощением, показывает XXVI беседа. Власть пневматика над демонами представляется здесь совершенно аналогичной власти над ними Богочеловека. Дьявол, искушавший Господа в пустыне, не мог иметь успеха. Он извне нападал на тело Спасителя, но „в этом теле был Бог“. В таком же точно отношении находится он и к святым. Подобно Христу, и христиане „внутренне исполнены силы Божества“. Поэтому искушения, исходящие от тёмных сил, представляются чем-то совершенно внешним по отношению к таким пневматикам и не имеющим никакой точки опоры в глубине их собственной обожённой души²¹⁸⁹. Общение с Божеством спасает души святых и от физического насилия со стороны демонов. По смерти тела, душа восходит к Богу через воздушные пространства, населённые демонами. Демоны стараются овладеть душой в это время и действительно задерживают души, не получившие на земле залога Духа²¹⁹⁰.

В жизни преп. Антония и в биографиях Макария Египетского всё внимание сосредоточивается на харизмах подвижников. Духовные дарования иноков для авторов этих памятников служат преимущественным знаком обожения. Творения преп.

Макария не стоят в противоречии с этими памятниками. В них харизмы точно так же признаются результатом или выражением существенного единения святых с Духом Божиим. Но преп. Макарий смотрит на предмет гораздо глубже: он начинает с того, чем кончают эти памятники. О харизмах Макарий говорит вообще очень редко и очень кратко, и это указывает на то, что в системе его религиозных воззрений дары исцелений и изгнания демонов не имели большого значения. Сверх того, духовные дарования он ясно признаёт лишь первой степенью обожения. „Достигшие их, хотя и во свете, однако – ещё младенцы“, ибо больше всех дарований любовь, которая никогда не отпадает (1Кор.13:8)²¹⁹¹. Имею-

–565–

щий харизмы может пасть и лишиться всего. Вот один продал имение и дал свободу рабам, но, предавшись самомнению, впал в распутство. Другой был исповедником, претерпел мучения и был брошен в темницу, но здесь сблизился с прислуживавшей ему монахиней и впал в блуд. Третий имел дарование исцелений, и когда молился, то „кипела в нём благодать“, но, услаждаясь сам собой, возгордился и впал в глубину греха“²¹⁹². Поэтому высшей ступенью обожения служит изменение самой природы человека, её обновление или преображение, и преп. Макарий называет это состояние совершенной любовью. „Кто достиг любви, связан и упоен ею, тот погружён и отведён пленником в иной мир, как бы не чувствуя своей природы“²¹⁹³.

И. Попов

(Продолжение следует).

**Киреев А.А. Шестой международный
старокатолический конгресс в Ольтене (в
Швейцарии) 1–4 сентября (19–22 августа) 1904 г. //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 11. С. 566–592 (2-
я пагин.)**

–566–

В приглашениях, разосланных лицам, сочувствующим старокатолицизму, находилась следующая, предполагаемая, программа занятий конгресса:

1-го сентября. Вечером – приветствие старокатоликами участников Конгресса.

2-го сентября. Богослужение в местной приходской Церкви, в 9 часов первое заседание в концертном зале сберегательной кассы, в 10½ ч. избрание „бюро“ конгресса.

Рефераты: 1) Проф. Д-ра Фридриха, из Мюнхена, на тему:

Обозрение церковных и церковно-политических событий со времени международного старокатолического конгресса в Люцерне 1892 года.

2) Проф. Д-ра Вокера, из Берна, на тему: Превращение римско-католической Церкви в политическое учреждение (Institut).

3) Проф. Д-ра Тюрлингса из Берна. Католицизм в римско-католической церкви.

В 3 часа заседание старокатолического национального синода²¹⁹⁴.

В 6 часов вечера первое публичное собрание в местной приходской Церкви. Обращения к конгрессу духовных лиц различных вероисповеданий, прибывших на конгресс.

–567–

8½ Концерт и общественное собрание (gesellige Vereinigung) в концертном зале.

3 сентября. Утром 8 час. Богослужение в память усопших передовых борцов (Vorkämpfer) старокатолических стремлений (Bestrebungen).

В 9 час. Второе заседание участников конгресса:

Реферат Пр. Д-ра Мишо из Берна: Кризис в вероучении (crise doctrinale) современной римско-католической церкви и последствия оного для старокатоличества.

Реферат Епископа швейцарских старокатоликов Д-ра Герцога. О значении территориальных границ для церковной юрисдикции.

12½. Поездка в горы и банкет.

8½. Общественное собрание в концертном зале.

4 сентября. 7½. Раннее богослужение.

9½. Богослужение и конфирмация детей.

3 ч. Второе публичное заседание в местной приходской Церкви.

1) Речь члена синода Д-ра Кейзера: выполнение программы утверждённой в 1872 г.

2) Речь Эдуарда Эггера из Берна, главного президента швейцарского союза старокатолической молодёжи.

7 вечера. Вечерня в приходской Церкви.

Такова была объявленная программа, она за немногими изменениями и была выполнена. Речи были совершенно свободны²¹⁹⁵.

Я не буду приводить всех произнесённых речей; некоторые из них имели лишь местное значение, другие – были лишь повторением, подтверждением уже известных положений старокатолических истин. Как-то: что обязательным учением считается лишь то, что составляло догмат неразделённой вселенской семисоборной Церкви, что богословские мнения свободны, под условием не противоречия их вселенскому догмату, что папская непогрешимость – ересь, что нравственная свобода – необходимое усло-

–568–

вие преуспеяния религиозной жизни; всё это конечно известно читателям Богословского Вестника из прежних отчётов о старокатолических конгрессах. Было, однако, нечто и новое, на чём я и останавлиюсь. Замечу притом, что, собственно, для нас, православных, много интересного говорилось и не в официальных речах, произносимых с кафедры, а именно в частных разговорах с руководителями старокатоличества²¹⁹⁶.

Прибавлю тут же, что общее настроение участвующих было бодрое, так сказать жизнерадостное; я по крайней мере чувствовал, что нахожусь среди людей борющихся за правое, дорогое, святое для них дело; (за дело, притом, которое стоит на прочном основании); чувствовалось, что за свою веру, люди эти готовы бороться „до последнего“; чувствовалось, что это их общее дело, что в нём участвуют все, от мала до велика, от мужика до епископа, от простого грамотного до профессора философии и богословия... что тут нет Церкви „обучающей“ и Церкви „обучаемой“, что „пастыри“ пасут стадо не бессловесных пасомых. Этим, впрочем, я отнюдь не хочу сказать, чтобы в стаде этом не было дисциплины, чтобы пастыри не пользовались *надлежащим* авторитетом, нет, наоборот.

Перехожу к самому конгрессу.

Посетителей, на конгресс, собралось много, преимущественно, конечно, много швейцарцев. Из православных были; от. Д. Н. Якшич, проф. Керенский, барон Таубе и я. Представителями Голландской старокатолической церкви явились архиепископ Гуль. Ректор семинарии фан-Тиль (управляющий, точнее руководствующий старокатолической общиной в Париже) и Д-р фан-Сантен. Из Америки прибыл Епископ Антоний Козловский с своим помощником, от. Тихим (чехом). Явились два римско-католических английских священника – Бильс и Гевенс (о которых я скажу впоследствии). Англикане, между прочим, Лайас из Кембриджского университета, Нэвин – еписко-

–569–

пал американец... Было довольно много французов из французской Швейцарии. Из Парижа – отец Вола, настоятель парижского старокатолического прихода. Епископ Брент, представитель американской епископальной Церкви филиппинских островов и другие...

1-го сентября вечером старокатолики приветствовали нас, гостей, в концертном зале Ольтенской сберегательной кассы. Первым говорил от имени города Ольтена красноречивый Д-р *Кристен* (председатель организационного комитета): Ольтенская община, сказал он, радостно приветствует всех

прибывших, и представителей старокатолических церквей, и гостей иноземных в особенности (namentlich) русских. Старокатолики, сказал он, стремятся достигнуть мира, свободы и конечного соединения. Голландец *фан-Тиль* обратил внимание на главное условие для успешной борьбы с врагами старокатоличества, для достижения намеченной ими конечной цели. Оно состоит в том, сказал он, чтобы сами борцы правого дела были образцовыми христианами; они должны постоянно заботиться о собственном развитии, о самоусовершенствовании. Не в унижении противника, добавил он, а в собственной нравственной силе и высоте заключается залог успеха! Мудрое правило, добавлю я, слишком часто забываемое.

Еп. Вебер говорил о мирных задачах старокатоличества: Мы вынуждены бороться, — сказал он, — но цель наша — достижение мира и мирного единения в познании (Erkenntniss) истины, долженствующей служить основанием развития и всего общества, всего человечества. Наконец приветствовала нас между прочим и одна милая девушка, *Ольтенка*, *Г-жа Фрей*, стихотворением, заканчивавшимся двустишием:

Esse quam bonum, quamque jucundum,
Habitare, fratres, in unum!“

2-го сентября утром происходило богослужение в местной приходской церкви; на перистиле её начертаны слова Спасителя „мир Мой даю Вам“. На эту тему и говорил приходский священник. Он развивал мысль о том, что Спаситель есть Любовь и Истина, что соединение обеих ведёт нас к миру, но не иначе как путём борьбы и страданий. Прибавляю, что и в свободной Швейцарии старокато-

—570—

ликам приходится бороться, отстаивая права своей Церкви. Они не пользуются покровительством государства. Не в этом ли заключается и залог их силы? Мы знаем, как дорого достаётся иногда это покровительство, как оно опасно для независимости св. Церкви! Напомню митрополита *Платона*, умолявшего *Павла I*-го не давать ему орденов. Он видел их опасность для пангии.

В 10½ часов происходило первое заседание членов Конгресса в концертном зале сберегательной кассы.

Председателем заседаний Конгресса был избран Г. *Dieru*, редактор „Ольтенского Ежедневника“. После его вступительной речи, читал свой реферат проф. Мюнхенского университета *Фридрих*, один из немногих оставшихся в живых сотрудников Деллингера, помогавший ему в собрании материалов для известного „Janus“а, против которого столь же долго, сколько и неудачно ополчались и полемизировали сторонники папской непогрешимости. Предметом его содержательного реферата было обозрение церковных и церковно-политических событий со времени старокатолического Конгресса в Люцерне (1892 г.). Современное положение Церковных дел на Западе, представляется референту весьма серьёзным и неудовлетворительным. Изложив усилия папства сделаться всесильным главой западного мира, пр. Фридрих указал на постепенную романизацию западных церквей, а вместе с тем и на потерю ими их самостоятельности и свободы. Германский народ, – говорил Фридрих, – легче остальных подпал под папское иго; в настоящее время, в Германии партия центра, представительница Папы, мало-помалу захватывает в свои цепкие руки всю власть; она недавно заставила германское правительство отменить существеннейшую часть закона о иезуитах. Правительство, под давлением партии центра, вступило на реакционный путь и во внутренней, и в особенности в религиозной политике; а консервативные протестанты, не понимая, что Рим и для них самих крайне опасен, помогают его успехам! Одни старокатолики борются с могущественным Римом... Далее пр. Фридрих указал на образование союзов молодёжи, как будущих носителей старокатолической, древнехристианской идеи, как на будущих борцов за

–571–

истину, (к этим союзам я возвращусь впоследствии) Закончил свою речь пр. Фридрих выражением надежды, что сонливый Михель (простонародное название германской нации), наконец, проснётся и поймёт угрожающую ему опасность.

Замечу с своей стороны, что несомненный поворот германского правительства в сторону Рима и для нас, Русских, представляет не малый интерес. Трудно сказать как далеко пойдёт германское правительство в своём кокетничании с римской курией, но не подлежит ни малейшему сомнению, что если Австрия начнёт разваливаться (а это событие далеко не невозможное) и если мы в это время будем заняты где-нибудь за тридевять земель, или если мы заезаемся, тоже событие не невозможное, то несомненно – значительная часть Цислейтании с её 15–16 миллионами мало образованных и фанатических римско-католиков перейдёт к Германии, вследствие чего партия центра увеличится вдвое, и уже окончательно поведёт за собой правительство куда ей угодно! Не ясно ли, что эта весьма возможная метаморфоза Германии сопряжена с громадной опасностью и для нас, для России? Мы этого по-видимому себе не уяснили; мы не понимаем, где и кто наш настоящий враг, не уясняем себе значения и силы Рима, и всё собираемся бороться с ересью Лютера и Кальвина и её „исчадием“ – разными Редстокистами, Толстовцами, Пашковцами, Штундистами и т. п. Мы не понимаем, не хотим понять, что вся их сила – не в них самих, а в нашей собственной плохости, мы не видим *настоящей* опасности, не видим и настоящих наших союзников, старокатоликов, повинных в том (как утверждают некоторые из нас), что не верят Пасхазию Радберту и кладут мало ладана в кадило.

2-ой реферат был представлен бернским профессором *Д-ром Векорем*. Он был озаглавлен: „Превращение римско-католической церкви в политическое учреждение“. Превращение это, по мнению референта, вызвано было всей историей папства. Политический элемент, в Западной Церкви, рос и развивался на счёт элемента религиозного. Римская церковь вошла в состав римского государства на тех же правах, как и остальные автокефальные церкви;

–572–

но с перенесением Константином Великим столицы в Византию и с конечным затем изгнанием греков из Италии, Папа остался в ней главным представителем власти на западе.

Референт бегло, но очень рельефно обрисовал историю развития папского полновластия, которое превратилось наконец в личную непогрешимость папы. Отныне, – говорит он, – всё что когда-либо было провозглашено папами должно быть признаваемо безусловной и обязательной истиной. Таким образом римская церковь стала всемирным, полновластным, ничем не ограниченным международным правительством, налагающим свою печать на сердца и умы своих рабов; в этом смысле должно понимать сказанное про неё великим Данте: „Римская церковь падает в грязь, загрозя и себя и своё достоинство“²¹⁹⁷.

Реферат *Пр. Тюрлингса* был отложен за недостатком времени.

В 6 часов вечера было первое публичное собрание в приходской церкви. Между прочим говорили следующие лица: священник *Гильг* описывал жизнь старокатолической церкви, он указывал и на добытые счастливые результаты, и на встречаемые ею затруднения; лучшей пропагандой для старокатолической Церкви, – говорит он – служит благочестивая и нравственная жизнь её паствы. В этом и состоит цель жизни истинного христианина. Замечу, что не только в этой речи, но не раз и позже, в других речах, с особенной настойчивостью подчёркивалось великое значение этического элемента религии; ему дано было и больше места, нежели рассуждениям вероисповедным и доктринальным. На Ольтенском Конгрессе это как то особенно выдвигалось; и нельзя не согласиться с тем, что ведь, если и необходима для церковной жизни полнота и чистота доктрины, то всё же дело в конце концов сводится на благочестивую и чистую жизнь, на этическое совершенство членов церкви. Учение – средство, цель – нравственность; а как часто об этом забывают!

В речи управляющего старокатолической церковью Ав-
–573–

стрии *Др. Чеха* я отмечу её разумную умеренность: мы совсем не желаем уничтожения, её смерти, Римской Церкви, – говорил он, – мы желаем, чтобы и в ней, как и в других церквах,

загорелся светоч истины, дабы могла быть осуществлена молитва Иисуса Христа: „Да будут все едино!“

От лица первенствующего Епископа Американской епископальной церкви приветствовал Конгресс О. *Невин*, постоянно живущий в Риме (где имеется значительная американская колония). В качестве представителя самой этой церкви приветствовал Конгресс Епископ Маниллы (Филиппины) *Брент*. На Филиппинских островах издавна происходили большие смуты. Восстание местных жителей, вызванное дурным управлением испанских (гражданских) и в особенности католических (церковных) властей, привело к занятию Филиппинских островов Американцами. Римско-католические епископы были изгнаны (они получили соответствующие места в Испании), и Американцы завладели островами. Однако, Филиппинцы не желают подчиниться американской церкви, они хотят остаться католиками, решившись вместе с тем навсегда освободиться от Рима. Вот они и задумали искать помощи у старокатоликов Европы; но старокатолические епископы не особенно склонны войти с ними в церковные сношения. Они рукоположат для них епископов не иначе, как убедившись в полном согласии вероучения лиц, ищущих епископства, с вероучением старокатолическим и вообще в устойчивости ново-образуемой старокатолической церкви Филиппинских островов.

Не менее, если не более, интересен следующий факт: на Конгресс явились два англичанина, объявившие, что они римско-католические священники и желают присоединиться к старокатоличеству²¹⁹⁸. По их уверениям, среди англичан-мирян, римско-католиков, и даже среди римско-католических священников есть много лиц, склонных перейти в старокатолицизм. Ежели это окажется спра-

—574—

ведливым и дело примет надлежащее направление, оно может иметь весьма важные последствия. Этим путём Англия может вернуться к учению древней неразделённой церкви.

С большим вниманием выслушали присутствующие обращение православного священника отца *Дм. Ник. Якшича*, приветствовавшего конгресс от имени В. Пр. Митрополита

Антония и Пр. Епископа Ямбургского Сергия. Старокатолики (в своих разговорах со мной) выражали мне, по этому случаю, своё радостное удивление. Многие, случившееся за последнее время, подавало старокатоликам повод думать, что у нас перестали интересоваться исполнением желаний и заветов Христа: „Да будут все едино“. Неточно переданные взгляды одного русского богослова ещё более их утвердили в их ошибочном мнении. Им казалось, что мы, будто бы, говорим им: „У Вас нет законной Иерархии, у Вас нет таинств, учение Ваше еретично; Вы не церковь, а самочинное собрание. Присоединяйтесь к нашей церкви, как присоединялись к ней в древности пневматомахи“. Конечно, такая постановка вопроса вызвала целую бурю протестов среди старокатолических богословов. Такое присоединение, говорили они, было бы нашим исчезновением (Untergang.). Они, не без основания, указывали, между прочим, на судьбу церкви грузинской. Отобрание в ведение православной администрации имущества церкви армянской тоже не особенно их ободряло. В особенности недоумевали они относительно указания на мнимую еретичность их догмата²¹⁹⁹, на несогласие их учения с учением древней семисоборной церкви... К этому присоединялось впечатление вызванное многолетним молчанием нашей комиссии на письмо комиссии ст. католической. Но вот, к немалому их удивлению и к ещё большей радости, оказывается, что их приветствует первенствующий член синода, что даже существует и комиссия для рассмотрения вопроса о воссоединении. Они с нетерпением ожидают теперь, что ответит им наша комиссия на заявление их (Роттердамской) комиссии от 1897 и 1898 года, крепко однако надеясь, что в переговорах с ними мы

—575—

пребудем на почве древнего догмата²²⁰⁰. От. Д. Н. Якшич сказал по-немецки следующее: по поручению Выс. Преосв. митрополита Петербургского и Ладужского Антония я имею честь и радость приветствовать шестой международный старокатолический конгресс и пожелать ему Божие благословение! Его Высокопреосвященство молитвенно

обращается к Богу с просьбой о воссоединении (Einigung, единение) старокатоликов с нашей церковью, и твёрдо верит, что оно со временем осуществится. Он надеется, что периодические созывы старокатолических конгрессов помогут этому желанному единению. Тоже самое поручение дано мне и Преосв. Сергием Еп. Ямбургским, председателем комиссии, назначенной Св. Синодом для (behufs) рассмотрения вопроса воссоединения. От себя От. Якшич прибавил следующее: Досточтимое Собрание! Подобно блаженной памяти Деллингеру, одному из величайших передовых борцов (Vorkaempfer) старокатоличества, и я думаю, что старокатолическая церковь призвана к исполнению высокого намеченного ей призвания (Sendung). Оно тройственно: I. Засвидетельствовать древне-церковную истину, в противность новым заблуждениям о папской вселенской власти (universalmacht) и папской непогрешимости. II. Изобразить (darstellen) церковь постоянно и постепенно прогрессирующую, согласную с древней ещё не разделённой церковью и очищенную от суеверий и сумасбродных заблуждений (Irrvahn.) „Utinam mihi liceret videre ecclesiam sicut in diebus antiquis!“ III. С этим связано и третье Ваше призвание – служить орудием и посредником будущего великого воссоединения христиан и Церквей. Дальнейшим ходом этого дела мира я считаю и настоящий конгресс. Я надеюсь, что старокатолицизм, работая в направлении настоящей, коренящейся в совести, религиозности, и заботясь об укреплении истинной христианской веры в жизни всех старокатолических общин, решит для западного мира великую задачу, заданную ему в 1870 году божественным Провидением.

От. Тихий, помощник Епископа американских старокатоликов Антония Козловского, хорошо владеющий немец-

—576—

ким языком (он Чех и учился в Австрии), говорил о положении и развитии старокатолической церкви в Америке, в стране всемогущего доллара, как он выразился. Оказывается, что в состав её входят уже не одни поляки, как было в начале, а разные славяне, бывшие римско-католиками. Это явление

очень знаменательно. Оказывается, что старокатоличество находит сочувственный отклик и в славянской душе, оно, стало быть, совсем не произведение „немецких гелертеров“, которое далее этих гелертеров и не пойдёт, – как некоторые у нас думают. Кстати замечу, что гостивший у нас Епископ американской епископальной Церкви Графтон очень хорошо отзывался об Еп. Козловском; он мне хвалил его бескорыстие. Немцы справедливо говорят про нас, славян, что, когда два славянина начнут рассуждать и спорить, в конце их спора у них окажется три мнения. Свойство это проявляется и у славян Америки; и среди их много толков, споров и розни; однако, дело старокатоличества растёт постоянно и паства Епископа Антония умножается, в его умелых руках.

Патер Воле – настоятель парижской старокатолической общины – описывает значительные невзгоды и затруднения, с которыми приходится бороться малочисленным и бедным старокатоликам Франции. Они рассеяны повсюду, но недостаток средств лишает их возможности устроиться приходами. От. Воле ожидает, что с упразднением конкордата для религиозной жизни во Франции настанут новые условия, что во Франции может восстановиться старая, свободная галликанская церковь, так долго и успешно боровшаяся с Римом... и что в этом случае, восстановленная галликанская церковь возвратится к древнему догматическому учению неразделённой церкви, что настоящая старокатолическая церковь послужит вновь организующейся галликанской – благим примером и средоточием... Дай Бог! но нарушение конкордата – меч обоюдоострый; ведь нынешние правители Франции могут отнестись ко всякой религии, ко всякой другой церкви, столь же враждебно, как они относятся ныне к церкви римской. Уже и теперь поговаривают о том, чтобы отобрать храмы у римско-католиков – с тем, чтобы сдавать их в аренду

–577–

с торгов... Mr. Combes поистине очень храбрый гражданин!

Епископ старокатоликов Германии *Д-р Вебер* произнёс многосодержательную речь, в которой он объяснил причину медленного роста старокатоличества в Германии; ему

приходится бороться разом с двумя сильными противниками: с одной стороны, с обьеизуиченной римской церковью, с другой – с неверием и индифферентизмом. Враги эти могущественны и умны. Ультрамонтанство – развивавшееся в течение многих столетий – не может быть побороно и устранено из истории в короткий срок! И неверие – враг старинный и сильный, в особенности в союзе с религиозным индифферентизмом! Однако, борьба с ними, как бы трудна ни была, должна кончиться победой Христовой истины, – для этого необходимо, чтобы каждый из нас (старокатоликов) был действительным старокатоликом и доказывал бы это своей жизнью. Он не на словах только, а и на деле должен быть человеком – полным любви, веры и надежды; он должен тщательно посещать церковь, исполнять её заветы; он должен постоянно бороться и с суеверием, и с неверием. Если мы будем такими христианами, Господь не откажет нам в своём благословении! Будем-те прославлять (Verherrlichung) Господа, нашей жизнью, будем т. е. стремиться к самоусовершенствованию и нравственной свободе, которую даровал нам Спаситель, и Он поддержит нас в нашем стремлении.

Вечером того же дня, в зале сберегательной кассы, был концерт и, как было объявлено, живые картины, сопровождаемые драматическими речами и музыкой, это было нечто вроде религиозных представлений в Обер-Аммергау (в Баварии). Кроме этих картин, произносились и речи иногда очень остроумные, как напр. речь голландца Фан-Сантена, но вообще они лишь подтверждали твёрдое намерение старокатоликов неизменно стоять на почве древней неразделённой Церкви.

3-го сентября. В 8 часов утра происходило в приходской церкви богослужение в память почивших борцов старокатоличества; мало осталось их с того времени, когда, под предводительством Деллингера, баварские като-

–578–

лики, пренебрегая своими личными выгодами, забывая свои личные интересы, восстали на незаконные притязания римского владыки, в защиту учения Христа Спасителя и

попранной свободы человеческой души! Невольно переносилась мысль и на тех из наших, русских, учёных, которые и при начале старокатолического движения, и в последствии заботились о выяснении его особенного значения для русской богословской науки (Осинин) и вообще, как глубоко христианского религиозного движения. Вспоминались Васильевы, Тачаловы, Поповы и другие, из новейших – Болотов, столь ясно определивший разницу между догматом и богословским мнением (на примере учения о Filioque). Их нет, но думается мне, что их мысли, что истины, ими высказанные, не пропадут и когда-нибудь, наконец понятые, послужат в пользу нашей Церкви, столь пламенно и столь разумно ими любимой, думается, что мало-по-малу, дело будет выясняться и, в конце концов, выяснится окончательно.

В 9 часов происходило второе заседание Конгресса в том же концертном зале. *Профессор Д-р Тюрлингс* указал на явные противоречия, существующие между теориями и действительностью папства. С одной стороны, – говорил он, – мы слышим превозношение основных истин Евангелия, учения древней Церкви, с другой – являются разные новшества специфически-римские, узко-ультрамонтанские; с одной стороны, признаётся, что истинно и обязательно только то, что было признаваемо таковым всюду, всеми и всегда, с другой – силлабус, *immaculata conceptio*, непогрешимость Папы! Древний кафолицизм потерпел крушение, ныне он заменён ультрамонтанством, а это ультрамонтанство вызывает протест свободной души человека. Однако, – поясняет Тюрлингс, – протест этот не должен быть понимаем в чисто (*rein*) протестантском смысле (не признающим обязательного голоса Церкви). Задача современного богословия и современной церковной жизни состоит в том, чтобы помирить два борющиеся элемента – общецерковного предания и личной свободы человека. Умиротворение их может быть найдено в Евангелии.

Проф. Д-р Мишо рассматривает религиозный кризис во Франции и его вероятные последствия. Последствия эти, по

–579–

мнению почтенного профессора, будут, несомненно, полезны для Церкви. Современные римско-католические либеральные писатели не хотят ещё разорвать своих связей с Римом, но их учёные труды невольно колеблют основы Римской Церкви. Правда, либерализм некоторых из них может породить в незрелых умах неверие, но большинство, под влиянием их писаний, несомненно обратится к древней истине, которую проповедуют и старокатолики.

Из речей, произнесённых на вечернем заседании в приходской Церкви, заслуживают, по моему мнению, особенного внимания две: одна, произнесённая председателем союза старокатолической молодёжи (Jungmannschaft) Эдуардом Эггером, и другая, присланная Лейпцигским богословом Пр. Д-ром Ниппольдом.

Эти союзы явление чрезвычайно интересное. Почти вся старокатолическая молодёжь Швейцарии к ним принадлежит; в каждом городе, почти в каждой деревне есть свой союз; цель их – образование новых борцов старокатолической церкви, постепенно заменяющих старых, уходящих с поля честной борьбы. Старокатолическая молодёжь, воспитанная в строгих правилах религии и этики, горячо привязана к своей церкви, она одушевлена твёрдым желанием служить ей „верой и правдой“. Она воспитывается строго, ей внушают чувство долга, но ей никогда не льстят, у неё не заискивают. Строгая нравственная дисциплина идёт рука об руку с большим доверием к молодёжи. Отдельные союзы Швейцарии сносятся с главным – центральным для всей Швейцарии; во главе их стоят лица духовные и другие, пользующиеся доверием общин. Руководители молодёжи находятся в постоянных сношениях с ней, они направляют её занятия, читают ей лекции, рефераты (conférences). Делается общее дело, и оно идёт блестяще; результаты на лицо!

По словам опрошенных мною лиц, весьма немногие из членов союзов делаются недостойными оказываемого им доверия. Они немедленно изгоняются из союза. В чём же дело, спрашивал я себя, слушая пламенную речь Эггера, – от чего, от

каких условий зависит столь успешный ход дела? От того, во 1-х, что старокатолическая

—580—

иерархия, духовенство стоят близко к пастве (у них одни заботы, одни интересы, они живут одной жизнью), во 2-х от того, что от молодёжи требуют не только строгой дисциплины, но и самостоятельности, инициативы; она видит, что её призывают к участию в общем деле, в самой церковной жизни; но не к внешнему только участию, не в качестве статистов, а в качестве свободных и ответственных деятелей в области внутренней жизни Церкви! Возможны ли у нас такие союзы — спрашивал я себя??... По примеру Швейцарии, „союзы молодёжи“ начали устраиваться и в Германии. Такое же хорошее, нравственно-здоровое впечатление, как и Эггер, произвёл молодой немец, присланный на швейцарский Ольтенский Конгресс — представителем немецких союзов молодёжи. Он говорил, как человек — глубоко убеждённый в правоте своего дела, в том, что он может подвинуть, улучшить, усилить это его дело, может служить ему сознательно и свободно-самостоятельно.

У нас часто слышатся жалобы на отчуждённость пасомых от пастырей, мирян от „Церкви“. Думается мне, что ежели бы мирянам было предоставлено большее участие в делах церкви, и они бы стали иначе относиться к этим делам! Говорят: исполняй церковные уставы, молись, читай божественные книжки, которые тебе будут указаны (смотри, — в другие не заглядывай!). Можешь сделаться членом общества хоругвеносцев... Всё это хорошо (за исключением, впрочем, слишком большого ограничения в выборе книжек), но ведь это не может наполнить жизни современного христианина; она осложнилась; интересы религиозные переплелись с многими другими и не могут быть разрешаемы, рассматриваемы независимо от сих последних. Говорят: оскудевает у нас церковность, понижается интерес к религии, к делам Церкви. Посмотрите, как жилось прежде! как например, процветали могущественные братства, отстоявшие, в западном крае, православие против польско-иезуитского правительства и переметнувшегося на сторону врагов — западнорусского

дворянства. Но ведь при этом забывают одно очень важное обстоятельство, именно – что братства имели важное влияние и на сам ход церковной жизни, они не только имели право участвовать в крестных

–581–

ходах с хоругвями и образами и т. п. церемониях, но имели и прямое участие в жизни церкви: они избирали духовенство и т. д. Дело церкви было и их делом, как же было им не интересоваться им!? Замечательно, что западнорусские православные братства, пережившие страшные гонения во время польско-иезуитского ига, получавшие нравственную и материальную поддержку от русских царей, после присоединения к России Западного края подверглись гонению со стороны русской администрации и были упразднены. Умный Муравьев начал их восстанавливать.

После Эггера пришлось говорить мне. Я сказал, что с самого начала старокатолического движения я слежу за самоотверженной и бескорыстной борьбой старокатоликов с могущественным Римом, борьбой правды – лишённой материальной силы, с материальной силой – лишённой правды. Господь благословил Ваши труды, – сказал я; – несмотря на усилия Ваших врагов, Вы живёте, живёте хорошо и укрепляетесь. Но Вы этим не ограничиваетесь, Вас одушевляет высшая мысль; Вы стараетесь осуществить завет Спасителя: „Да будет единый пастырь и едино стадо“. В этом стремлении Вас, конечно, поддержит Всевышний. До сих пор, в Лионе, во Флоренции и позже, делались попытки воссоединения Церквей, но они не удавались, – потому, что к интересам религиозным примешивались интересы, не имевшие ничего общего с религией. Ныне же единственная забота всех участвующих в этой работе – благо Церкви, служение истине. При таких условиях, несомненно, можно рассчитывать на Божию помощь, благословляющую праведный труд. Молодая особа, приветствовавшая нас в день нашего приезда, – сказал я, – закончила своё приветствие латинскими стихами; я закончу свою речь одним лишь латинским словом: *Laboremus!*

Барон Таубе сказал, вкратце, следующее:²²⁰¹ как верный сын православной Церкви – он приветствует Епископов, духовенство и мирян старокатолических Церквей, а равно и представителей других Церквей, сочувствующих старокатоликам; он желает им успеха в их стрем-

–582–

лении укрепить и распространить истинную веру, основывающуюся на взаимной любви всех членов великого общества, именуемого Вселенской Исторической Церковью. С течением времени древнее единство Церкви было нарушено. В ней оказались два противоположных направления, две партии: одна из них, с помощью подлогов и насилий, стремилась установить полное единство (в вере и церковной жизни), не обращая никакого внимания на прирождённое человеку стремление к свободе. Другая имела в виду лишь субъективное понимание истины, и руководствовалась лишь личным убеждением, забывая, что христианская религия содержит и объективные истины, обязательные для каждого христианина. Эту мысль барон Таубе, сторонник идей Хомякова, развил подробно. Единение Церквей он понимает, как союз автокефальных независимых членов одного организма, хотя различных национальностей, но соединённых воедино высшим законом любви.

Известный Иенский профессор Ниппольд вследствие какого-то семейного горя (кажется, он потерял сына) не мог явиться на Конгресс, и присланная им прекрасная речь его была прочитана. Пр. Ниппольд развивал мысль, что всем тем, с которыми ведёт борьбу могущественный Рим, следовало бы сплотиться и, отбросив личные счёты, споры и раздоры, направить соединённые усилия против общего врага. В особенности строго критиковал он старого сонливого Михеля (Германию), играющего в руку иезуитам, снова заполоняющим Германию. Ниппольд не ограничился однако Германией. Разбирая действия и разных других государств – он коснулся и внутренней политики России, выражая при этом сожаление, что Русское правительство тратит свои силы на борьбу с Армянами, с финляндскими протестантами и т. п. вместо того, чтобы

бороться с противником гораздо более опасным (Римом). По окончании чтения речи я хотел заявить протест против той части её, которая касалась России, но я был предупреждён председателем Конгресса г-ном Диечи, поспешившим твёрдо и ясно выразить сожаление о том, что автор речи уклонился в сторону политики и затронул вопросы, не имеющие прямого отношения к целям Конгресса.

—583—

Последним говорил председатель организационного местного комитета *Д-р Кристен* (выдающийся оратор). Он благодарил всех присутствующих, в особенности же лиц, приехавших на Конгресс из дальних стран и не пожалевших ни средств ни трудов для того, чтобы оказать поддержку 6-му Старокатолическому Конгрессу. Конгресс тут же и заключился пением могучего старинного псалма „Молитесь, свободные сыны Швейцарии“²²⁰²...

Таков был, вкратце, ход Конгресса. Было ли сказано со стороны старокатоликов что-либо такое, что бы могло подать повод думать, что учение их уклонилось от учения древней неразделённой Церкви? *Нет!* Подтвердили ли они для себя (и вообще для всех христиан) обязательность этого догматического учения? *Да!*

Выражали ли они желание воссоединения с православной Церковью на принятых обеими сторонами основаниях? *Да, несомненно!* Выше мной было сказано, что вне разных официальных речей, сказанных с кафедры во время заседаний, члены Конгресса имели ещё возможность обмениваться мыслями. Я широко воспользовался этой возможностью и подтверждаю, что все выдающиеся старокатолики, с которыми я говорил, не раз повторяли, что они намерены и впредь неуклонно стоять на почве древней семисоборной неразделённой Церкви и что они радостно приветствуют возможность снова вступить с нами в переговоры о воссоединении наших Церквей²²⁰³.

А. Киреев

Дополнение

Читателям Богословского Вестника будет, без сомнения, интересно узнать, на чём остановились наши перего-

–584–

воры о соединении Церквей. Роттердамская (старокатолическая) комиссия прислала нам в 1898 г. свои соображения на счёт пунктов разномыслия (Differenzpunkte), указанных ей нашей (синодальной) комиссией²²⁰⁴.

Вот, вкратце, положения старокатоликов, на которые нашей синодальной комиссии нужно будет ответить:

I. Богословы восточные и старокатолические, говорит роттердамская комиссия, принимавшие участие в боннских конференциях 1874–5 гг. условились в том, что соединение Церквей может состояться лишь в вере (in dem Glauben – на основании вероучения) древней неразделённой Церкви... Дело, стало быть, не в том, чтобы излагать свои собственные соображения (Spekulationen), а лишь в том, чтобы указать, в чём именно состояла вера (der Glaube – вероучение) древней неразделённой Церкви, относительно тех пунктов, которые разделяют ещё обе (наши) Церкви.

II. *Filioque*. Древняя Церковь веровала в божество (Gottheit) Отца, Сына и Св. Духа. Она веровала, что три Божественные Лица Св. Троицы вечны и равны между Собой; что Отец родил Сына, что Дух Святой исходит от Отца, что Сын посылается в мир Отцом для спасения мира; что Отец посылает Св. Духа во имя Сына (im Namen des sohnes); что и Сын посылает Св. Духа от Отца (von dem Vater sendet). Во всё это старокатолики веруют столь же твёрдо, как и православные христиане Востока.

Что касается частного вопроса о том: как Сын рождается от Отца, как Дух Святой исходит от Отца, – то этого священное писание не объясняет. Старокатолики не считают догматами, относящиеся сюда разнообразные разъяснения (Erklärungen) св. отцов. Старокатолики думают, однако, что то, чему учил тот или другой отец Церкви, можно учить и ныне. Такое учение, однако, не может считаться догматом. За сим в ответе Роттердамской комиссии приводятся и некоторые цитаты из творений отцов Церкви, подтверждающие мысль, что некоторые из них,

мудрствуя об отношениях Лиц Св. Троицы, говорили, что Дух Святой исходит и от Сына, как от *второ-последующего источника*. Они приводят тек-

–585–

сты между прочим из *Афанасия*: Сын, Который в Отце есть источник Св. Духа... *Кирилл Александрийский*: Спаситель, говоря сие о Духе, показал, что Он из Его существа (*οὐσίας*), что Дух Святой исходит из существа и Отца и Сына.

Августина. Сын рождается от Отца. Дух Святой исходит от Отца *principaliter* (принципиально, первоначально, как из начала)... Дух Святой безо всякого промежутка времени обоюдно (*communiter*) происходит от Обоих.

Ссылается далее комиссия на Тертуллиана, на Дамаскина, на Фотия и других отцов Церкви.

В конце замечаний о *Filioque* старокатолики говорят: мы отнюдь не считаем „*Filioque*“ *догматом*, (они в предыдущем ответе, да уже и в 1874 г. признавали вставку его в Символ Веры *неправильным и незаконным*). Те из нас, – продолжает комиссия (стало быть, совсем не все), – которые его удерживают (*festhalten, maintiennent*), удерживают его лишь на праве частного мнения (теологумена, как выражается проф. Болотов). При этом ими (казалось бы вполне основательно) указывалось на то, что отцы Церквей Востока и Запада, составлявшие тогда ещё одну Церковь, мудрствовали, однако, различно о *Filioque*, оставаясь при этом в полном между собой общении. Наконец, они ссылаются на несомненно авторитетный голос проф. Болотова, ясно и определённо доказавшего в исследовании, составленном для доклада нашей Синодальной комиссии (так сказать *ex cathedra*), что, как *теологумен*, *Filioque* не может быть сочтён за *impedimentum dirimens*²²⁰⁵.

III. *Евхаристия*. Древняя Церковь веровала, что после освящения, хлеб и вино уже не суть обыкновенные хлеб и вино; что ядущий и пьющий их причащается *действительно* Тела и Крови Христовой, что, стало быть, Христос присутствует истинно, действительно, существенно (*vere realiter, et substantialiter*), духовно (*πνευματικῶς*), мистически,

–586–

сакраментально, но не материалистически, не в виде мяса (fleischlich) в хлебе и вине.

В чём состоит *перемена* (changeement) – этого Св. Писание не объясняет. Отцы Церкви дали на счёт этого весьма различные объяснения; держаться можно объяснений различных отцов. Старокатолики добавляют, что выражение „transsubstantiatio“ – пресуществление не встречается ни в одной литургической книге православной Церкви, что когда обе Церкви западная и восточная были соединены – этого слова не существовало; указывают они и на то, что в чине присоединения протестантов употреблявшееся прежде слово „пресуществление“ – заменено словом „преложение“. Затем приводятся многочисленные тексты отцов (некоторые из них – отнюдь не в смысле теорий транссубстанции).

Старокатолики могли бы, мне кажется, сослаться и на тот факт, что в катехизисах Платона, а до начала 30-х годов и Филарета (люди немалые, кое-что понимавшие в богословии) не упоминается слово пресуществление.

Могу прибавить ещё следующее. На (Ольтенском) Конгрессе я обратился к Епископу Веберу с вопросом: могу ли я, вернувшись к своим, утверждать, что старокатолики учат, что вследствие (in Folge) освящения, прежние хлеб и вино уже не хлеб и вино, а суть (sind) Тело и Кровь Христа, *независимо от того – принимает ли их кто-либо или нет*, что они и остаются Телом и Кровью Христа, пока они существуют как виды (Gestalten, species, *φαίνόμενα*). На это он ответил мне. Да, несомненно, таково старокатолическое учение. Замечу, что старокатолики начали так настойчиво оговариваться в вопросе об Евхаристии лишь в виду того, что некоторые из наших богословов стали им навязывать понятия, взятые из постановлений собора в Триденте, да ещё и в усиленных выражениях.²²⁰⁶

IV Апостольское преемство: Посвящения (Weihen), в Голландской церкви, передавшей оное и старокатолической, – говорится в ответе Роттердамской комиссии, – столь же

–587–

действительны, как и многие другие, совершённые в Восточной и в Западной Церквях и признанные вполне действительными. Действительность и законность голландского епископата была тогда же признана разными учёными корпорациями и лицами (напр. Сорбонной). Присутствие трёх епископов при посвящении епископа старокатолики считают весьма хорошей, весьма осторожной дисциплинарной мерой, но не безусловно-обязательной. В споре с Римом и Иезуитами Голландская церковь защищала лишь свою самостоятельность, как защищают и *должны защищать* свою самостоятельность и все другие Церкви²²⁰⁷.

В заключение старокатолики говорят следующее: Как бы старокатолики ни желали (wie sehr... wuenschen) соединения (Union) с досточтимой (ehrwurdiven) церковью Востока, им однако невозможно признать богословских умозаключений (theologische Spekulationen) – обязательными догматами. Это противоречит их совести (wider spricht ihrem Gewissen)... Они никогда не нарушат (verletzen) критерия древней неразделённой Церкви, а напротив, будут строго его придерживаться в решении всех невыясненных ещё вопросов, могущих возникнуть во время переговоров о соединении Церквей.

V. Церковь. В то время, когда происходил обмен мнений между комиссиями, вопрос об определении слова „Церковь“ не был возбуждён. Я и об этом вопросе говорил с наиболее компетентными старокатоликами, бывшими в Ольтене. Я им предлагал определение наших катехизисов (у меня их было два). Они с ними вполне соглашались. Вот как, более полно и подробно, определяет Церковь один из выдающихся старокатолических учёных: Церковь есть общество (союз) учеников Иисуса Христа, объединённых верой и крещением²²⁰⁸, которым поручено блюсти целость (не допуская ни увеличения, ни

–588–

уменьшения) и передавать другим сокровище учений, правил и средств спасения, установленных Христом, единственным Главой Церкви, Посредником между Богом и человеком. Общество это управляется иерархией епископов и

священников, законно им избранных и посвящённых согласно апостольским преданиям.

Думается мне, что – если смотреть непредубеждёнными очами на старокатолицизм и на вышеприведённые объяснения учёных старокатоликов, если помнить, что дело идёт не о присоединении их к русской Церкви, а об их воссоединении с ней (и вообще с восточно-православной) на точном основании догматического учения древней единой Церкви, если предположить наконец, что мы не на словах только, а на деле принимаем к сердцу волю и заветы Христа (определённо Им выраженные), то едва ли мы в праве смотреть отрицательно на желание старокатоликов добиться унии с православным Востоком.

Недавно один сановник, занимающийся церковными вопросами, сказал мне... „а я не верю в дело старокатоликов, в соединение с нами!“ Точно это дело какого-то чувства, дело веры!?... Такая постановка вопроса совершенно ошибочна... Пока ведь дело это, хотя ему уже более тридцати лет, находится ещё в подготовительном периоде. Старокатолики говорят нам (и говорили): мы стремимся соединиться с Вами, но предварительно нам нужно убедиться в тождестве наших вероучений. Наше – мы Вам предъявили; проверьте его, сравните с учением неразделённой Церкви, и, если найдёте какое-либо противоречие между ними, мы или дадим вам надлежащие объяснения, или же исправим свои ошибки. Вот когда это предварительное дело будет окончено, когда окажется, что и у Вас, (Восточных) и у нас (Западных) догмат одинаково тождествен с догматом древней неразделённой семисоборной Церкви, что ни Вы ни мы не нарушали Его слов и не отошли от догматических постановлений вселенских Соборов, когда это будет научно констатировано, тогда – настанет пора говорить и о самом *воссоединении*.

Павловск. Сент. 1904 г.

А. Киреев

—589—

Р. С. Возвратясь из-за границы, я нашёл у себя статью проф. Керенского (Хр. Чтен.), в которой он возвращается к

вопросам, которые я старался разъяснить в моих последних ответах как ему, так и о. игумену Сергию. Отзовусь несколькими словами: полемика о вероучении ст. католиков переходит в официальные сферы. После многолетнего перерыва наша синодальная комиссия и комиссия старокатолическая (Роттердамская) войдут, стало быть, снова в сношения. Бог в помощь! Будем надеяться, что дело разъяснится. Конечно, при этом частные полемики, относящиеся до вопросов, которые будут обсуждаться комиссиями, теряют всякий интерес, кроме личного, а этот – конечно слишком ничтожен, чтобы стоило на нём останавливаться.

Я ограничусь поэтому лишь некоторыми разъяснениями. Дело в том, что, обсуждая разные богословские вопросы, и мы и старокатолики склонны иногда читать, друг у друга, между строк такие мысли, которых, может быть, у нас и нет? Мы подозреваем старокатоликов в приверженности к слишком большой свободе, старокатолики – нас в приверженности к некоторым воззрениям римского католицизма XVI ст. (тридентинского собора)²²⁰⁹. Это, конечно, вредит делу, этим путём мы и ещё тридцать лет не столкнемся! Конечно, поспешность в таком деле – опасна, конечно, мы должны строго экзаменовать друг друга; но ведь строгость – не есть придирчивая подозрительность; не следует подходить друг к другу с предвзятыми идеями...

Обращаюсь к основным мыслям, изложенным в статье Пр. Керенского. Относительно разности наших взглядов на римско-католическую Церковь я замечу, что мы, кажется, спорим из-за слов. Несомненно, римско-католическая Церковь есть *Церковь* (мы ведь признаем её таинства!), хотя она несомненно придерживается некоторых догматических заблуждений. Церковью *Вселенской* я её никогда и нигде не называл. Для того, чтобы быть признан-

–590–

ной вполне православной, вполне равноправной дочерью Церкви Вселенской, частью её, она, как справедливо говорит и Пр. Керенский, должна отказаться от своих заблуждений. С этим я вполне согласен и нигде этого не оспаривал. Но и Пр.

Керенский, конечно, согласится с тем, что, если окажется, что старокатолики, которые были частью этой церкви, исполнили это требование, т. е. отказались от её заблуждений, они eo ipso станут членами Вселенской Церкви. Эта Вселенская Церковь, конечно, может изрекать непогрешимые догматические истины, с этим я вполне согласен. Однако во избежание могущих возникнуть недоразумений, я спешу добавить, что для постановления обязательных для всего христианского мира догматических определений, Вселенская Церковь должна собраться во вселенский собор, который и изрекает непогрешимые истины. Никаких других путей для новых непогрешимых постановлений не существует. Этого, конечно, никто из учёных, знакомых с историей Церкви, древней, новой и даже новейшей, оспаривать не будет.

Относительно Filioque я буду столь же краток: не подлежит сомнению, что 1) введение Filioque в символ было незаконно, что 2) признание его догматом составляет несомненную ересь, 3) что старокатолики признают *единый* источник божества (Fontem Deitatis), 4) что они признают догматом лишь то, что Св. Дух *исходит от Отца*, 5) что они никому (даже и в своей среде) не навязывают мнения, выражаемого словами „Filioque“, 6) наконец, что, как о том говорит сам Фотий, некоторые (хотя и меньшинство) несомненно великие святые отцы Церкви были сторонниками Filioque (как мнения). Едва ли, поэтому, можно воспретить и ныне отдельным лицам (отдельным старокатоликам) придерживаться тех же теологуменов, которых держались и великие святые, как, напр., пр. Амвросий Медиоланский, на которого между прочим указывает Фотий. Относительно Евхаристии замечу, что для всех христиан *обязательно* веровать в то, что хлеб и вино *делаются настоящими* Телом и Кровью Христа. При этом *происходит перемена* (Changement), преложение. В это несомненно веруют и старокатолики. Всё остальное, всякие разъяснения

—591—

не могут считаться догматами и суть лишь более или менее неудачные философские попытки объяснить необъяснимое²²¹⁰ (ссылаюсь на мою переписку с покойным А. Ф. Гусевым). Не

сомневаюсь, что, ежели бы Пасхазий Радберт родился не до, а после Эммануила Канта, он бы никак не решился так смело распоряжаться субстанциями и акциденциями, как он распоряжался ими в своё время. История принятия патр. Досифеем выражения „transsubstantiatio“ (переводимого словом *μετουσίωσις*) документально известна. Что у отцов Церкви встречаются весьма разнообразные соображения о преложении даров, тоже не подлежит сомнению. Но несомненно, что учёные протестанты и учёные старокатолики были бы немало удивлены, если бы им сказали, что, как полагает, кажется, почтенный проф. Керенский, у них тождественная вера. В пояснение моей мысли, приведу несколько строк из давнишнего ответа Пр. Лангена Пр. Бейшлагу (протестанту). Проф. Бейшлаг укорял его за то, что он (один из первых богословов среди старокатоликов) своими сочинениями устраивает (*konstruieren*) между старокатоличеством и протестантизмом глубокую пропасть, через которую нельзя будет перебросить никакого моста (*eine unueberbrueckbare Kluft*), т. е. окончательно разъединяет протестантизм и старокатоличество. „Такой пропасти, – отвечает Ланген, – нечего устраивать, так она к сожалению существует (*besteht*) уже более трёх столетий“ (т. е. со времени Лютера). „Хорошую бы мину (лицо)“, продолжает Ланген, „сделал Дэллингер, ежели бы ему кто-нибудь объявил, что он (после 1870 г.) стал внутренне (не замечая этого) протестантом!“

Не в метафизических тонкостях схоластики, тонкостях не понятных ни тому, *который* их излагает, и ни тому, которому они излагаются, а в самом понимании отношений авторитета Церкви к свободе мнений отдельного человека лежит коренная разница между нами старокатоликами – с одной стороны, и протестантами – с другой.

–592–

Вопрос об Евхаристии для весьма многих и даже авторитетных учёных протестантов – уже *ein uebervundener Standpunkt!* Аугсбургская *Confessio* давно сдана в архив!

Итак, будем ждать, что будут делать комиссии – наша и Роттердамская!

Киреев

**Савва (Тихомиров), архиепископ Тверской и
Кашинский. [Хроника моей жизни:]
Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1880]. (Продолжение). (С. 289–
320)**

–289–

1880 г.

жил их в банк, и, так как №№ билетов имеются при делах, есть надежда, что билеты будут возвращены нам, а 3,000 рублей едва ли скоро выручатся; может быть членам Комитета, к числу коих и я имею честь принадлежать, придётся поплатиться. Когда члены Комитета были приглашены в квартиру Председателя Комитета для избрания казначея, вместо Л., и суждений вообще по сему делу, то оказалось, что дело по миссионерству ограничивалось тем, что члены однажды в год собирались для прочтения отчёта и затем члены Комитета только считались, но собраний никогда не было и делать никто ничего не делал».

В ночь на 3-е число приехал в Тверь новый Министр Народного Просвещения (преемник графа Д.А. Толстого), Статс-Секретарь Андрей Александр. Сабуров. 3-го ч в 6 час вечера устроен был для него в доме Городского Головы Нечаева обеденный стол, к которому был приглашён и я; но я уклонился от этой чести, так как мне показалось неприличным знакомиться с Министром в чужом доме. Я ожидал его посещения; но он не был у меня по той будто бы причине, как объяснил мне начальник губернии, что ему сказали, что я в тот же день выезжаю из Твери.

Я действительно выехал из Твери, но не 3-го, а 4-го числа.

Целью моей поездки было – освящение храма в селе Сучках Корч. уезда. Я отправился туда в 9 часов утра на пароходе по Волге; меня сопровождал эконо́м моего

архиерейского дома, вдовый священник Михаил Драницин. Вместе с нами ехала в Корчеву, по своим семейным делам, супруга нашего консула в Трапезунде (а пред тем – в Белграде) Никол. Ник. Ладыженского Алекс. Ивановна. В беседе с нами она много сообщила нам любопытного о своём пребывании с мужем во время последней Турецкой войны в Белграде. Так, она рассказывала о Князе Милане²²¹¹, что он ленивого и беспечного характера, что Сербы к нему не расположены; о митрополите Михале²²¹², что он отличается светскостью в обращении

–290–

1880 г.

и любит заниматься политикой; о духовенстве, что оно мало образовано и не расположено к Митрополиту; о Министрах, что они в особенности Ристич, крайне злоупотребляют своей властью и доверием князя; о народе сербском вообще, что он недостаточно религиозен и бесчинствует в церквях во время богослужения, и пр...

Проезжая мимо села Шоши Москов. губ., расположенного на правом берегу р. Волги, я слышал не в урочный час колокольный звон, мне говорят, что этот звон ради моего проезда. Подъезжаем к другому селу, Моск. то же губернии, Новому; слышу такой же звон, а на берегу вижу множество народа. Так как здесь пароход на несколько минут останавливается для принятия пассажиров, то я вышел на палубу и, благословивши народ, побеседовал с ним. Народ радостно встретил меня, как бывшего помощника их незабвенного святителя, митрополита Филарета. Утешен был и я таким искренним приветом со стороны добрых поселян соседней паствы.

В 3 часа пополудни пароход остановился у пристани за селом Сучки. Здесь подан был мне экипаж помещика этого села, князя Гагарина, и я через село проехал в дом князя, находящийся от села не далее версты полторы, но уже в пределах Моск. губернии. Здесь для меня приготовлено было помещение.

В доме встретили меня родители молодого помещика – князя, князь Григорий Гр. Гагарин и его супруга Софья Андреевна, урождённая Дашкова; тот и другая – особы примечательные.

Князь Гр. Гр. Гагарин с четырёхлетнего возраста воспитывался за границей, частью в Риме, а частью в Париже, где отец его состоял на службе при посольствах. Возвратившись в Россию 22-х лет, он не без затруднения мог объясняться на русском языке; в разговоре с ним и теперь в нём виден больше иностранец, чем русский. Обладая от природы художественным талантом, он развил его, состоя долгое время на службе за Кавказом, где он оставил по себе громкую славу, произведши стенную живопись в Тифлисском Сионском соборе. Во время пребывания своего в Тифлисе, он обозрел все почти древние монастыри и церкви, рассеянные

–291–

1880 г.

по Кавказу, и сделал снимки с священных изображений, украшающих стены древних церквей, и с миниатюр, находящихся в старинных греческих и грузинских манускриптах, хранящихся в монастырских и церковных ризницах. Из этих снимков князь – художник составил и издал в 1847 г. в Париже, с французским текстом, огромный фолиант, под заглавием: «Живописный Кавказ», посвятив это великолепное издание Государю Императору Николаю Павловичу. Впоследствии, он определён был на должность Вице-Президента Императорской Академии Художеств. В настоящее время Князь Гр. Григорьевич состоит почётным членом этой Академии и носит звание Обер-Гофмейстера Двора Его Величества.

Княгиня Софья Андреевна занимала должность помощницы Попечительницы (Цесаревны Марии Феодоровны) в приюте, основанном в память Государя Цесаревича, Вел. Князя Николая Александровича, и состояла при Государыне Императрице Марии Александровне в качестве лектрисы; на её почти руках и почил сном смерти многострадальная Государыня. В настоящее время Княгиня числится наравне с своим супругом почётным членом Академии Художеств. Княгине Софья

Андреевна – особа, бесспорно умная, образованная и религиозная; одно мне в ней не очень понравилось – это горячая приверженность к известному сектанту Пашкову.

К моему приезду приготовлен был обед.

После обеда в 6½ часов вечера я слушал в своей квартире всенощную, которую совершал приходский священник. Во время богослужения неприятно поражали меня своими шалостями малолетние дети молодого князя – хозяина. Видно, что не довольно строго их воспитывают в религиозном отношении, следуя вероятно современным теориям воспитания.

5-е ч. – воскресенье. В 9 часов утра отправился я в село Сучки, для освящения храма.

К освящению в этот день приготовлены были два престола в тёплой церкви. Иконостасы в том и другом приделе устроены были вновь, а также иконы и стенная живопись принадлежать кисти художника-князя Гр. Гр. Га-

–292–

1880 г.

гарина. Те и другая представляют образцы древнего византийского стиля: это ничто иное как воспроизведение художественных миниатюр греческих и грузинских рукописей VII–IX века. Вообще внутреннее украшение этого храма производить какое-то особенное впечатление в особенности на человека, любящего и понимающего церковную старину.

Из двух приделов левый придел во имя Великомученицы Екатерины освящён был пред ранней литургией местным Благочинным, а правый – в честь Покрова Пресвятой Богородицы освящён был с подобающей торжественностью пред поздней литургией мной, при участии, между прочим, члена Консистории В.Ф. Владиславлева и эконома архиерейского дома священника Драницина – родственников приходского священника В. Никольского²²¹³. По совершении чина освящения храма началась божеств. литургия, за которой, на малом входе, возложен был мной на священника Никольского набедренник, а в конце литургии о. Никольский произнёс приличное случаю слово, в котором, между прочим, восхвалил труды князя-художника по украшению храма св.

иконами и стенной живописью. Стечение богомольцев было так велико, что храм далеко не мог их вместить, от чего немало происходило, шума и крика.

По окончании службы, зашёл я из церкви в дом священника, где предложен был мне и прочим соучастникам в служении чай и закуска, а в доме князя приготовлена была праздничная трапеза, за которой, впрочем, кроме духовенства и семейных, посторонних никого не было.

После обеда, по приглашению молодого хозяина-князя, я с любопытством осмотрел его довольно обширное хозяйство, а вечер провёл в кругу княжеского семейства. Много было у меня разговоров с князем-художником об археологии и церковных древностях.

На другой день, 6-го числа, около 10 часов утра оставил я Карачарово – имение князя Гагарина и на лошадях отправился до станции Николаевской жел. дороги – Завидово.

–293–

1880 г.

Проезжая мимо церкви села Нового Клинского уезда, я был остановлен толпой народа и упрощен церковным старостой посетить их приходскую церковь. С особенным удовольствием исполнил я эту усердную просьбу. Церковь оказалась довольно обширной и благолепной; иконостас в холодной церкви высокий, сплошь золочёный; священные утвари очень богатые и ценные. Церковный староста, главный виновник церковного благолепия, видимо остался очень доволен моим посещением.

Севши на Завидовской станции в вагон вместе с протоиереем Владиславлевым и священником Дранициным, в 4 часа пополудни прибыли благополучно в Тверь.

Дома нашёл я три письма: два из СПб и одно из Харькова.

Из СПб. писали мне Обер-Прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев и Товарищ Государственного Контролёра Т.И. Филиппов.

Вот что писал мне от 1-го окт. К.П. Победоносцев в ответ на моё письмо от 13 сентября:

«Я имел честь получить письмо Вашего Преосвященства с приложенным к оному заявлением о. Ректора Тверской

Семинарии.

Он заявляет ныне намерение своё и желание вступить в семинарские дела с полным усердием и привести оную в порядок. Но возможно ли довериться этому обещанию, в виду того расстройтва, в которое приведена семинария под управлением о. Ректора? Не думаю, ибо беспорядки обнаружены немалые, как в хозяйственном, так в нравственном и в учебном отношениях; обнаружено и такое отчуждение преподавателей от лица долженствовавшего служить им главой и руководителем, что невозможно надеяться на восстановление в среде их того дружного взаимодействия, которое существенно необходимо для приведения семинарии в порядок.

Итак, вопрос ставится следующий: или пожертвовать семинарией для Ректора или пожертвовать Ректором для семинарии. Первое очевидно невозможно; приходится остановиться на последнем, ибо семинария, и такая ещё обширная, какова Тверская, должна быть приведена в порядок непременно.

—294—

1880 г.

Притом обязываюсь ещё раз представить следующее. В интерес самого о. Ректора — устранить себя от семинарии благовременно. В противном случае легко может случиться, что при ближайшем исследовании дел, особливо по денежной и хозяйственной части, дело кончится и хуже, чем простым устранением.

Несмотря на всё моё желание быть в Твери нынешней осенью, я не мог отъехать до сих пор, а теперь настоятельная нужда требует моей поездки в другую сторону — на юг России — надеюсь, на непродолжительное время».

Т.И. Филиппов от 3-го сентября писал:

«Известия, полученные мною из Ржева, изображают своеволие Булах в едва вероятном виде; а между тем сомневаться в истине этого изображения невозможно. Конечно, сопротивление воле Вашего Высокопреосвященства, оказанное учредительницей, может быть устранено, и при действии настоящего Устава, прямыми распоряжениями Вашими, в

крайнем случае Св. Синода. Но едва ли следует упускать столь благоприятный случай для пополнения пробелов Устава и всестороннего его пересмотра. Пока этого не будет сделано и пока злой воле учредительницы, имя которой запятнано гибелью А.В. Мазуриной, не будет поставлено твёрдых преград, до тех пор училищу не видать покоя и благоденствия. Если Ваше Высокопреосвященство изволите остановиться на этой мере, то я мог бы сообщить Вам свои соображения по сему предмету. Всё духовенство Ржева и его уезда, успокоенное за участь своих дочерей добрым управлением О.Ф. Вансловой, с тревогой ожидает исхода настоящего дела и уповает на мудрость и силу Вашего Архипастырского решения».

И Харькова писал мне от 1-го ч. Инспектор Института благородных девиц Гр. Сем. Рындовский:

«Я виноват пред Вами, что долго не писал Вам; причина медленности – в моих недугах. Болезненное состояние моё было так сильно, что я должен был просить Начальство об увольнении меня в отпуск сверх вакационного времени на 28 дней для отдыха и для поправления здоровья: По окончании экзаменов, я немедленно выехал с женой за границу. На этот раз мы избрали местом лечения – Штирию, обитаемую австрийскими нем-

–295–

1880 г.

цами и католическими славянами – Вендами или Венедами. Мы жили недалеко от Граца, в Рогиче, а после в Глейхенберге: местность прекрасная, лесистая воздух сельский, отличный. Жена пила местные минеральные воды; я же не пил никаких вод, но отдыхал и воздерживался от всяких умственных занятий; большую часть дня проводил на открытом воздухе, делая ежедневно путешествия пешком. Это лечение мне очень помогло; я отдохнул, поправился в здоровье, но не вполне воспользовался полученным отпуском. Узнав, что Его Величество при проезде через Харьков будет в Институте, я возвратился домой, оставив жену продолжать лечение. 21 августа Его Величество осчастливив наш Институт своим посещением, был необыкновенно милостив. По возвращении

из-за границы я хотел не раз писать Вашему Высокопреосвященству и просить милостиво извинить меня; но 2 сентября заболел так, что жена, возвратившаяся 5 сентября, нашла меня больным в постели.

Что ещё сказать Вам о себе? Всё так же занят службой, в этом году, кажется, более нежели когда. Читаю мало: некогда; кроме политических газет читаю Русскую Старину и Исторический Вестник. Не нравятся мне в Русской Старине статьи, писанные духовными лицами, напр. Записки бывшего профессора Дух. Академии Д.Н. Ростиславова. Что за глумление над саном Архиерея (рассказ об архиерее Иерониме). Ведь это напоминает поступок Хама. В записках сельского священника села Б. Н-ча проявляется желание сделаться сатириком вроде Щедрина; это ли назначение и призвание сельского священника? может быть я и ошибаюсь, но мне кажется это не совсем приличным.

Харьковские новости вероятно Вам известны из письменных сообщений многих душевно Вас любящих, всегда любезно Вас вспоминающих».

На любезное письмо это отвечал я от 13-го числа: «Премилосердый Господь благодатию Своею да простит и помилует и вас и нас!

С прискорбием слышу о Ваших немощах и недугах; но поберегите же своё здоровье, умеряя, по возможности, вашу ревность по службе.

—296—

1880 г.

Вы путешествовали за границу, а я всё почти лето странствовал в пределах своей новой епархии. Пять раз выезжал я из Твери частью для обычного обозрения церквей, а частью для освящения храмов. Вы познакомились в Штирии с Вендами-католиками, а я немало встречал на своём пути православных Карел, когда-то переселённых сюда из-под Петербурга.

Ваш взгляд на статьи, в Русской Старине, Ростиславова я вполне разделяю, но в записках сельского священника есть, по моему мнению, нечто достойное внимания; напр. в последней

октябрьской книжке взгляд на сокращение приходов; о прочем не говорю.

С назначением к нам нового Обер-Прокурора, без сомнения, начнутся в нашей церковной сфере новые реформы, или по крайней мере последует исправление прежних.

От всей души призывая Вам Божие благословение, с глубоким почтением и совершенной преданностью имею честь быть»...

Благочинный г. Корчевы, священник В. Болотов²²¹⁴ представил мне рукопись под заглавием «Трефолой, напечатанный в 1637 г.», при рапорте от 7-го октября за № 106, следующ. содержания:

«Ведомства моего Корчевск. уезда села Архангельского, что в деревнях, священник Димитрий Кузнецов, отличаясь хорошим дарованием и образованием, в свободное время занимается то чтением книг, то составлением катехизических поучений, то какими-либо историческими и даже археологическими сочинениями. Такая деятельность сельского священника выходит из ряда обыкновенной. В 1876 г. им, священником Кузнецовым, представлена была Его Высокопреосвященству Алексию церковная летопись, составленная им для напечатания, и сдана обратно уже Высокопр. Евсеем и одобрена к напечатанию. В настоящее время свящ. Кузнецов, за недостатком других предметов для занятия, просмотрел старинную книгу «Трефолой» и разобрал её критически. Оную его рукопись я представляю Вашему Высокопреосвященству с

–297–

1880 г.

той целью, чтобы засвидетельствовать, что свящ. Кузнецов, будучи из хороших студентов семинарии человек с дарованием, хорошо владеет пером во всех отношениях служебных очень деятелен и, отличаясь сверх сего отличным поведением и около 20 лет служа священником, способен и достоин был бы занять лучшее место в епархии, нежели какое он теперь занимает в непроглядной глуши, где для него нет простора для его деятельности. И само его многосемейное положение, при самом посредственном приходе, должно бы свящ. Кузнецова

побуждать переменить место, где он трудится, как крестьянин, и терпит много недостатков, но по смирению своему они всё выносит великодушно. Я считаю себя обязанным долгом и справедливостью, не в виде ходатайства за священника Кузнецова, донести Вашему Высокопреосвященству о его преимущественной деятельности и способности ещё к более широкой деятельности, если бы ему дана была к тому возможность. Такие священники, как Кузнецов, выходящие из ряда обыкновенных священников, по всей справедливости должны быть представляемы вниманию Вашего Высокопреосвященства».

Присланная при рапорте Благодичного Болотова рукопись озаглавлена так: «Трефолой напечатанный в 1637 году при всероссийском патриархе Иоасафе». –

Книга эта, принадлежащая церкви села Архангельского, что в деревнях, пожертвована в церковь Лейб-Гвардии капитаном Иваном Лукиным сыном Владычиным, как видно из подписи по листкам книги.

Критический разбор этой книги, сделанный свящ. Кузнецовым, занимает пять листов мелкого письма. Вот что составляет содержание этого разбора: 1) ошибка в буквах и слогах; 2) неправильно поставленные ударения; 3) слова без ударения; 4) перенос слов с одной строки на другую; 5) неразличение подобиозвучных букв; 6) титла, поставленные без надобности; 7) нет титл, где нужны; 8) написано слитно, что следует написать врознь; 9) написано врознь, что должно стоять слитно; 10) знаки препинания; 11) неправильное сочетание слов; 12) неудобопонятные слова и выражения; 13) неприличные выражения; 14) несогласно с священной историей; 15) слова употребляемые в просторе-

–298–

1880 г.

чи; 16) сходство с исправленными богослужебными книгами; 17) несходство одних и тех же песнопений в Трефоле, и пр.

Из этого перечня усматривается, что труд немалый совершён о. Кузнецовым, но, к сожалению, этот труд оказался

напрасным. Я отдавал его рукопись на рассмотрение Редактора Епарх. Ведомостей; но рукопись оказалась неудобной к напечатанию²²¹⁵.

8-го ч. получено было мной печатное, совершенно *конфиденциальное*, отношение Обер-Прокурора Св. Синода, К.П. Победоносцева, от 2 окт. за № 150, при коем приложен печатный также экземпляр записки, неизвестно кем составленной, по содержанию коей требовалось от меня (а равно и от других епархиальных архиереев) заключение.

Вот содержание этой записки:

«Важный вопрос об устройстве приходов и духовенства сам по себе крайне сложный и затруднительный к разрешению, стал в последнее время ещё сложнее и представляет ныне новые затруднения: его запутали бесконечные рассуждения печати об улучшении быта духовенства и правительственные распоряжения последнего времени. Печать указала духовенству такие потребности, о которых бедная часть его прежде и не помышляла, и возбудила в нём преувеличенные надежды. Новые уставы духовно-учебных заведений возложили на духовенство содержание училищ, дали право съездам духовенства облагать причты и церкви денежными взносами, стеснили штатами приём воспитанников в училища и заставили духовенство искать для детей других путей воспитания помимо своих школ. Оно в большинстве всегда было бедно и терпело бедность, находя помощь Правительства в воспитании детей (что должно быть признано первой и самой рациональной мерой улучшения быта духовенства), а теперь, поманивши его улучшением положения, но мало улучшивши его на самом деле, только жизнь его сделали нравственно-тягостной. Для него закрыли множество церквей, сделали его через это

—299—

1880 г.

народу ненавистным, так что народ мстит ему уменьшением доходов, от чего и в удвоенных приходах положение духовенства не улучшилось вдвое, а труда прибыло столько, что при уверении расстояний священник и поспевать всюду не может вовремя, куда его требуют. Поэтому, само

духовенство скорбит о закрытии церквей; попеременное богослужение то в главной, то в приписной церкви сделалось для него источником бесконечных неприятностей со стороны прихожан, а из-за диаконов составляющих ныне редкость происходят чуть не драки, между тем как закрытие дьяконских вакансий не прибавило дохода священникам. Доход этот остаётся в руках прихожан, раздражённых отнятием дьяконов и оставляющих у себя прежнюю дьяконскую долю для найма дьяконов.

По всему этому нет возможности определить наименьшую сумму дохода для церковных причтов так, чтобы большинство духовенства само признало её достаточной в виду возбуждённых надежд и ожиданий. Остаётся определить эту сумму сторонним взглядом, предлагая, так сказать, духовенству подвиг борьбы с нуждой для пользы церкви. Нам случалось беседовать об этом с сельскими священниками. Один из них сказал: «я получаю дохода 200 р. в год. При занятии земледелием, пока не было детей, можно было жить на этот доход, а теперь при детях очень трудно». Другой не получает и 200 р. с пятью детьми, но он и терпит ужасающую нищету: дом развалился, жена и дети в лохмотьях, а между тем надо платить за мальчиков в школе, да и девочек нежелательно оставлять без образования. На вопрос: какой доход был бы для священников сносным? – многие отвечали точной цифрой: если бы при маленьком доходе от прихода (рублей на сто) можно было получать священнику 200, а причетнику 100 р., в виде процентов, или руги, но только не по мелочи, а, как говорится, гуртовой денежкой, можно бы жить. Итак, наименьший доход священнику – 300, а причетнику – 150 р. Он может быть и не одинаковым, т. е. по местам даже и меньшим – от рода лиц, занимающих места в бедных приходах. При этом, всеми способами надо поддерживать в сельском духо-

–300–

1880 г.

венстве занятия земледелием, садоводством и пчеловодством. Молодые священники, сбитые с толку нашими писателями об улучшении их быта, побросали занятая сельским

хозяйством и от того, не имея собственных сельских продуктов, а покупая всё с рынка, естественно увеличили свою бедность. Этим вопросом об увеличении земледелия в сельском духовенстве, бывшего прежде главнейшим источником его содержания, стоит особенно заняться. Но не нужно налегать на мысль (оказавшуюся мало полезной при прежних опытах) о преподавании в училищах науки сельского хозяйства, а искать способов увеличения количества земли, снабжения сельских причтов современными, недорогими, улучшенными орудиями, вспомоществования ссудами, именно для этой цели, т. д.

Но при определении наименьшей цифры дохода, для содержания причтов при бедных церквях, надобно озаботиться и приисканием к этим церквям, для служения, лиц, имеющих наименьший круг потребностей. Определяя в бедные приходы без разбора бессемейных и многосемейных священников, можно поставить последних в крайне бедственное положение.

Где найти священников и причетников, которые бы могли довольствоваться наименьшими средствами содержания в бедных приходах?

Для этой цели полезно:

1) в бедные приходы определять (как это делали мудрые пастыри старого времени) молодых священников, ещё не имеющих при себе никого, кроме жены, на известный срок, напр. на 5 лет, наперёд заявив им и подтвердив формальным удостоверением в самом делопроизводстве по посвящению, что по окончании срока им будет дан лучший приход, что это служение в приходе, как нравственный подвиг, будет вменено им в особую заслугу и не останется впредь без должного внимания начальства. Молодой священник, поступающий в бедный приход с таким предупреждением и руководимый епископом, скоро найдёт средства улучшить своё положение вниманием к прихожанам, неопустительным богослужением и проповедью. Мы знаем по опытам, как к подобным священникам притекают средства со стороны,

—301—
1880 г.

т. е. от достаточных людей чужих приходов, так как у нас высоко ценят достойного священника. Начальное служение в бедных приходах было бы лучшей практической школой для приучения молодых священников к надлежащему исполнению их обязанностей.

2) В недавнее время разрешено посвящение в священники лиц, желающих остаться в безбрачном состоянии. Такое распоряжение должно же иметь какое-нибудь применение к практическому служению церкви, со стороны лиц, приемлющих священство в бессемейном состоянии. Ближайшее приложение и должно бы быть в служении бедным приходам, разумеется, с рассмотрением, чтобы от назначения таких священнослужителей в сельские приходы, по новости не происходило соблазна и толков. Но нет сомнения, что вдовые дьяконы, посвящаемые в священники, будут принимаемы без затруднения, так как в Москве напр. доселе невидно ни малейшего смущения в приходах, куда определяемы были, в последнее время священники из вдовых дьяконов.

3) Заштатные священники, сохранившие достаточные силы, могут быть, по соглашению с прихожанами, назначаемы в бедные приходы для временного служения, как пристраиваются они ныне, во множестве, помощниками к приходским священникам, под названием ранних. Если они не будут постоянными, или долговечными, то всё же нужда в богослужении на известное время будет удовлетворена и при том, по выбытии одного, может быть назначаем другой.

4) Дьяконы, не окончившие курс в семинариях, но, по доброй жизни и служению, сознающие себя достойными священства, весьма охотно поступают сначала в бедные приходы, где доход не превышает их прежнего дьяконского. Этим обстоятельством также можно пользоваться для замещения священнических мест в бедных приходах. Нужно только определять в священники дьяконов в такие приходы с неременным условием прослужить в них известный срок, так как есть опыты, что бедные приходы для дьяконов служат лазейками для получения священства, после чего начинаются

вскоре жалобы на бедность и неотступные просьбы о переводе в лучшие приходы. По-

—302—

1880 г.

служить известный срок в бедном приходе не составит для них особой тягости, ради получения священства.

5) В жизни церковной нет ничего хуже, как общие меры, принимаемые на рациональных началах, вопреки давним обычаям, которые, в своё время, были однако поддерживаемы и правительственными распоряжениями. Таков был обычай сдачи мест священнических сыновьям и зятям, существовавший у нас из древности. Он был бы безусловно дурень, если бы эта сдача мест и выбор преемников зависели собственно от священников, но то и другое было под контролем епископов. Преемники выбирались из того же контингента, как и определяемые со стороны, то есть из воспитанников духовно-учебных заведений. Чем хуже вольного просителя на место сын сдающего место священника, или избираемый им в зятя, если он имеет не худший (аттестат), а иногда и лучший других аттестат? Блаженные памяти Митрополит Филарет премудро пользовался этим обычаем для устройства сирот и для награждения достойных священнослужителей. Когда просил священник позволения сдать место сыну, Филарет часто сам испытывал последнего; когда просили позволения на место умершего священника приискать жениха к оставшейся сироте-дочери, или священник по недостаточному состоянию, просил милости устроить дочь с предоставлением жениху свободного места, он говорил: «ищите достойного», и, если такого кандидата не находилось, сиротство оставалось в стороне. Я не с тем говорю, чтобы защищать этот обычай, как безусловно полезный, но с тем, чтобы указать, какое кроется в нём верное средство для снабжения бедных приходов священниками и причетниками. Весьма часты случаи, что священник, или причетник, приближаясь к старости и имея совершеннолетнюю дочь, просят разрешения сдать место зятю. На вопрос: почему вы желаете сдать место? Ответ обыкновенный: «дочь на возрасте устроить на сторону нет средств, а есть жених-сирота,

которому негде жить; он берёт дочь из-за места, а в приданое даю дом и хозяйство». – «Куда же вы пойдёте сами?» – «В ранние или в трапезники по найму». Подобным просителям стоит только сказать: не хотите ли, по сдаче своего места, поступить в

–303–

1880 г.

такой-то бедный приход опять штатным священником вместо того, чтобы бродить по чужим домам в качестве заштатного? Ответ будет несомненный: «пойдём с удовольствием; нам на старости немного нужно». Когда это будет дозволено, заранее будут направляться готовые кандидаты в бедные приходы и станут служить в них с благодарностью, утешаясь тем, что свалили гору с плеч – дочь устроили.

6) У нас школа с своими уставами (имеющими только гражданское или государственное значение) внедрилась в жизнь церковную так, что лишила силы каноны церковные. По этим канонам священного сана должны быть удостоиваемы мужи испытанные в учении веры, т. е. правоверующие и исповедующие догматы веры по Символу и писаниям отцов церкви и известные своим благочестием, а по правилами нашей школы – воспитанники (непременно с ним образованием) такого-то училища, класса, разряда и пр. Эти законоположения заградили путь к священству людям из народа, даже имеющее духовное просвещение и отличающимся при благочестии ревностью о благе церкви. Новый устав выразил сознание этой неправды и допустил к священству начетчиков, но под условием пройти хоть мимоходом через семинарию. Это последнее условие дико для человека почтенного возраста и неисполнимо для человека средних лет, не успевшего заявить себя начетчиком. Вышла полумера, доселе не принёсшая никакого плода. Отчего не действовать прямо, принимая в священство достойных людей без школьного образования, даже – без ничего не обещающего имени начетчиков по канонам церковным? Заговорит печать, что мы возвращаемся ко временам невежества, но её голос можно оставить без

внимания, как большей частью бесплодный, а иногда и вредный в церковном деле. Между тем возвращение к древнему порядку церкви вызываемое нуждой, принесёт для бедных сельских приходов неисчислимы добрые плоды. Священники из народа будут с радостью приняты народом, как свои родные, приобретут сразу его доверие, какого никогда не будут иметь семинаристы. Они не будут уметь писать наших бесплодных схоластических проповедей, но будут учительны в домашних беседах-

—304—

1880 г.

ваниях. Раскол не скроется от них, и совращения будут у них на виду, чего мы не можем добиться. Вместо бесплодного пересыпания религиозных понятий, стремления следить за современными идеями и развитием богословствующей мысли, они будут отличаться практическими подвигами благочестия под руководством отеческих писаний и патериков, что особенно и важно, и нужно для народа. Неохлаждённые рационализмом школы, они будут ревнителями церковных уставов и блюстителями дорогой для народа церковной обрядности. Они будут для народа образцами трудолюбия в земледелии, в ремёслах и ведении сельского хозяйства. Они не будут жаловаться на бедность, но ещё и принесут на новое служение своё собственное состояние, которого нет у семинаристов. Что они будут достаточны для служения в сельских приходах, это доказывается всей нашей историей. Эти именно простецы-священнослужители, до возникновения у нас учебных заведений, и воспитали наш народ путём церковности в том духе благочестия, которого плоды мы и доселе видим и который только подрывают семинаристы, насылаемые из школ без дарований, без призвания хвостов семинарских списков. Где таких людей для священства из народа взять? Этот вопрос можно считать решённым, когда мы видим, что ими ныне наполнены наши монастыри, из них выходят благочестивые и учительные монахи, из них множество умных и деятельных настоятелей монастырей, ныне щедро награждённых митрами и орденами. Если они хороши в монашестве, то почему же им не

быть хорошими и в мирском священстве? Попробуйте нашему народу только издали показать эту меру сохранения бедных церквей, и вы увидите его радость; вы изумитесь, где он отыщет надёжных людей и как скоро священник бедных приходов и храмы их перестанут быть бедными».

Требуемое означенным отношением г. Обер-Прокурора Св. Синода заключение по содержанию изложенной пред сим записки представлено было мной 11 ноября за № 5108. Вот что я писал по сему поводу Его Превосходительству:

«Конфиденциальным отношением от 2-го минувшего октября за № 150, при коем препровождён ко мне пе-

—305—

1880 г.

чатный экземпляр записки неизвестного автора с изложением некоторых соображений по вопросу об устройстве приходов и духовенства, Ваше Превосходительство изволите требовать от меня, по содержанию этой записки, заключения.

Вследствие сего, долгом поставляю изложить, по поводу означенной записки, следующие мысли.

Разделяя мысли автора, изложенные им в вступительной части записки, я не могу во всём безусловно согласиться с ним в дальнейших его соображениях. Так:

1) Автор записки рекомендует определять в бедные приходы молодых священников и притом на известный срок. Но определение на то или иное место того или другого лица не всегда зависит от непосредственного усмотрения и распоряжения епархиального архиерея. Может быть, как иногда и бывает, что на бедное место не оказывается желающих поступить никого, даже и из заштатных священников; определять же кого бы то ни было на такое место вопреки желанию, не весьма удобно и благонадёжно. Можно разве посылать на бедные места только в наказание неисправных по службе и поведению священников; но справедливо ли это будет по отношению к прихожанам, коих вина только в том, что их мало в приходе, или что они очень бедны, между тем как их религиозно-нравственные потребности одинаковы с прихожанами прочих церквей в епархии. Что же остаётся делать

с бедными приходами? Надлежит, по моему мнению, Правительству обратить на эти прихода особенное внимание. В настоящее время, в некоторых епархиях, между прочим, и в Тверской, существует для духовенства казённое жалованье. Но это жалование распределено между причтами без точного соображения с количеством приходских душ, с пропорцией земельного надела и с, прочими материальными условиями сельского быта. Поэтому справедливо желать, чтобы причты бедных приходов пользовались большим от казны пособием сравнительно с причтами многолюдных приходов. Там же, где нет казённого жалованья, следовало бы обеспечивать причты бедных приходов или большим наделом земли, или какими-либо арендными статьями, вроде мельниц, рыбных ловлей, торговых лавок и т. под.

—306—

1880 г.

2) Относительно посвящения в священники лиц неженатых и вдовых диаконов требуется крайняя осторожность. Пример покойного протоиерея Горского (Ректора Моск. дух. Академии) не для многих удобоподражаем. Что касается также вдовых диаконов, почивший в Бозе московский митрополит Филарет допускал иногда до священства таких диаконов, но опыты не были удачны, и потому впоследствии он вовсе прекратил такое производство во священники. Скажу далее на основании собственных, наблюдений. На диаконов вдовых прихожане меньше обращают внимания, чем на вдовых священников; и если бы, паче чаяния, впал в искушение вдовый диакон, его падение не произвело бы в приходе такого соблазна, какое произвело бы оно, если бы тот же диакон был уже облечён саном священства. Бывают примеры, что прихожане, при одном лишь подозрении относительно чистоты жизни вдового священника, начинают его чуждаться и даже перестают принимать от него таинства.

3) Допущение сдачи священнических мест сыновьям и зятям, если эти обладают потребными для священства качествами, не может быть признано противным каноническим правилам. Но тут могут быть немаловажные затруднения в том

случае, если молодой и неопытный, хотя и достойный священного сана, воспитанник семинарии, ради получения священнического места, вступит в брак с девицей не по взаимному расположению. Последствия такого необдуманного брака естественно могут быть, как и бывали, очень губительны для той или другой стороны. Наконец

4) Открывать доступ к священству начетчикам из простого народа т. е. возвращаться к практике веков минувших, в настоящее время едва ли удобно и благовременно. Было время, когда такие начетчики могли иметь нравственное влияние на безграмотную массу народа. В настоящее время, при распространении в народе грамотности и даже в некоторой мере научных познаний, приходскому священнику недостаточно иметь начитанность в одностороннем, хотя бы то и духовном направлении; ему неизбежно могут встречаться теперь в служебной практике такие вопросы, на которые он не в состоянии будет да-

—307—

1880 г.

вать удовлетворительные ответы, если сам не будет более или менее знаком с научным образованием.

Из немногих примеров умных и деятельных настоятелей монастырских, вышедших из простого народа, нельзя заключать, что много найдётся лиц с такими же качествами для занятия священнических мест в бедных сельских приходах.

Нет, не к повторению прожитых опытов надлежит возвращаться нам, а нужно надлежащим образом пользоваться существующими средствами и способами к приготовлению достойных кандидатов священства. Естественными питомниками для приготовления таких кандидатов должны служить духовные школы. Таковыми они и были в прежнее время. Нынешние духовные школы, особенно семинарии служат более внешним, нежели внутренним целям т. е. более и успешнее готовят своих питомцев для высших светских учебных заведений, чем для служения церкви. В последнее время все почти более способные и даровитые воспитанники оставляют семинарию ещё до окончания в ней полного курса

(так было, по крайней мере до 1879 г.); окончания же семинарского курса достигают, только слабые по способностям ученики, и они-то составляют контингент кандидатов-священства. Нельзя не скорбеть о таком порядке вещей.

Вот всё, что мог я сказать по поводу записки неизвестного автора».

Вследствие угрозы со стороны Обер-Прокурора Св. Синода, изъяснённой в его письме ко мне от 1 октября, Ректор Тверской семинарии протоиерей Александр Соколов 8-го того же октября представил мне прошение, в котором изложил следующее:

«Труды понесённые мной в продолжение почти 30 лет на духовно-училищной, 18-ти епархиальной службе, особенно же напряжённая деятельность по должности Ректора, в течение почти 8 лет, в самое трудное для семинарии время преобразования и построек, постоянные и неусыпные заботы о благоустройстве учебных заведений Тверской епархии и другие условия моей семинарской службы были причинной той тяжкой болезни, которую перенёс я в продолжении предшествующего года моей служебной деятельности. Врач

—308—

1880 г.

семинарии и другие меня пользовавшие в болезни признали необходимым условием для восстановления моего расстроенного здоровья – избрать другой род жизни и оставить службу, сделавшуюся для меня, по настоящему состоянию здоровья, тяжёлой и непосильной. Посему прошу Ваше Высокопреосвященство ходатайствовать пред Св. Синодом об увольнении меня от духовно-училищной службы, приняв во внимание расстроенное состояние моего здоровья.

Но так как единственным средством содержания меня с женой и 8-ю детьми служит получаемое мной, по должности Ректора жалование с прекращением которого положение моё будет слишком тяжёлое и безвыходное, я должен буду оставаться с семьёй без крова и куска насущного хлеба, то вместе с тем покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство, не соблаговолите ли, Милостивейший Отец и Архипастырь, ходатайствовать пред г. Обер-Прокурором Св. Синода о

назначении мне заслуженной мной пенсии, приняв во внимание, как мою почти 30-летнюю службу, а равно и то, что в продолжение её безвозмездно я исправлял и очень часто обязанности лиц и начальствующих и служащих, нередко в течение целых месяцев, а иногда и в продолжении года и более, как видно из моего послужного списка».

Об увольнении протоиерея Соколова от должности Ректора семинарии я представил Св. Синоду 14-го числа (за № 714), и указом от 12-го ноября, за № 4439, он был уволен. Ходатайство же о назначении ему пенсии было отложено до другого времени²²¹⁶.

10-го ч. я препроводил в новооткрытое при Московской духовной академии Братство преп. Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам этой академии, триста рублей при следующем письме:

«Вполне сочувствуя благой цели учреждения Братства, почитаю священным долгом принести оному, с своей стороны посильную жертву. Прилагаемые при сём триста рублей прошу принять от меня на вспомоществование нуж-

—309—

1880 г.

дающимся студентам Академии, где я сам был и воспитанником, и начальником».

Совет означенного Братства, получив сделанный мной взнос, выслал мне от 15-го числа за подписью Председателя своего, преосвященного Алексия, Еп. Можайского, квитанцию за № 168, в которой назвал меня *пожизненным* членом Братства.

10-го же числа писал я Ректору Московской академии, протоиерею С. К. Смирнову, в ответ на его письмо от 30-го сентября:

«Усерднейше благодарю Вас за приветствие и благожелания; взаимно и Вас поздравляю с прошедшим днём Вашего ангела, с получением премии за учёное сочинение²²¹⁷, с благополучным началом открытия Братства и пр.

Благодарю Вас за приглашение меня в число Братчиков новооткрытого Братства. Вместе с сим я посылаю в Ваше Братство посильную жертву (300 р.).

Где-то я видел в газетах, что Вы открываете при академии церковно-археологический музей; дело доброе и полезное. Есть и у меня мысль устроить, в своё время, при семинарии нечто в роде музея, куда бы можно было собрать сохраняющиеся пока в целости при монастырях и некоторых церквях древности, но не знаю, придётся ли осуществить эту затею.

Постройка нашей семинарии приостановилась по случаю смут в среде семинарской корпорации. Назначенная мной, по требованию Обер-Прокурора, Ревизионная Комиссия под председательством протоиерея Владиславлева, открыла немало беспорядков и злоупотреблений со стороны архитектора и подрядчика; а новый ревизор, приехавший из СПб., нашёл в Семинарском правлении по части экономии совершенный хаос. Ожидаем из Петербурга ещё ревизора-архитектора для решения некоторых технических вопросов по постройкам семинарским. По ревизии Остроумова оказалось недочёту до 3,000 рублей. Ректор вынужден подать, и подал уже прошение об отставке. Его положе-

—310—

1880 г.

ние, при многочисленном семействе, очень печальное; да и мне с ним немалая забота. Надобно будет дать ему какое-либо место в епархиальном ведомстве, но скоро ли может открыться приличное для него место?

Простите и помолитесь о мне пред угодником Божиим Сергием».

Лишь только отправлено было это письмо на почту, как является ко мне упомянутый в сём письме архитектор, накануне прибывший из СПб., Эрнест Ив. Жибер (француз). Важная особа — придворный архитектор, член технико-строительного Комитета при Министерстве Внутрен. Дел, член Академии Художеств и, наконец Тайный Советник. Так как г. Жибер с православными архиереями никогда не встречался, то он шёл ко мне, как я после узнал, не без опасений за приём, какой будет ему сделан православным архиереем. Но когда я не только ласково принял его, но одарил его книгой (я вручил ему экземпляр французского Указателя Патриаршей ризницы), то он

остался от моего приёма в восторге. Жибер своим осмотром неисправностей по постройке семинарского здания и своими опытными советами успокоил наших техников и членов Ревизионной Комиссии.

11-го ч. писал я в Киев профессору духовной академии А.Д. Воронову:

«Призываю Вам благодать Божию, врачующую и исцеляющую недуги душевные и телесные. Что это вздумалось Вам, молодому человеку, болеть и в бездействии возлежать на одре? Освободились ли теперь от своей болезни и продолжаете ли заниматься своими учёными делами?

Недавно прочитал я с живым сочувствием и сердечным умилением составленный Вами в 1878 г. некролог земляка и сотрудника вашего по академии О.О. Гусева²²¹⁸. Отдельный оттиск этого некролога доставил мне брат, покойного преподаватель Казанской семинарии, бывший у меня в августе. Какой талантливый учёный был покойный Гусев и как, по-видимому, рано смерть пресекла его учёное поприще!

Что нового у вас? Пишите мне, но на меня, пожалуйста,

–311–

1880 г.

строго не взыскивайте, если не скоро буду отвечать на Ваши письма: до крайности обременён частной корреспонденцией, не говоря уже об официальной переписке и ежедневных служебных делах».

13-го ч. писал я в Пензу родственнику своему Кафедральному Протоиерею, Ф.М. Пантелеевскому:

«Поздравляю Вас с Монаршей наградой²²¹⁹ и благоуспешным окончанием дела о пенсии. Теперь Вы беспечально и благодушно можете продолжать труды на пользу общую.

Мысленно я сопутствовал Вам в святой град Киев и порадовался за Вас, что Вы, через столько лет, посетили незабвенный для Вас град и свою дорогую Alma Mater. – Но жаль, в самом деле, что Вы не застали там своего доброго товарища, преосв. Димитрия²²²⁰: свидание с ним усугубило бы Вашу радость. А правда ли, что преосв. Димитрий приезжал в

Киев будто бы для совета с преосв. Митрополитом²²²¹ об увольнении на покой по причине нездоровья и по недовольству подведомым ему духовенством? Да и можно ли быть довольным таким духовенством, которое дозволило себе такую неслыханную дерзость против его Викария²²²² на епархиальном съезде в Кременце, – о чём заявлено в газетах и, между прочим, в газете «Восток», № 58 стр. 259.

Не могу не посетовать на Вас возлюбленнейший о. протоиерей, за то, что Вы, бывши в Москве, не заглянули ещё раз в нашу Тверь; но ведь летом она лучше, чем зимой. А сколь бы ещё нашлось новых предметов для взаимной нашей беседы! Кто знает, представится ли для Вас другой столь благоприятный случай для свидания со мной; разве когда-нибудь вздумаете опять слетать в северную столицу.

Что скажу Вам нового о себе? Я очень много путеше-

–312–

1880 г.

ствовал нынешним летом по своей новой епархии частью для обычного обозрения церквей, а частью для освящения храмов; был во всех уездных городах, за исключением одного; посетил все почти иноческие обители, а их около 20-ти; много видел на пути утешительного, но немало и неприятного, разумеется, в нравственном отношении.

Не всё обстоит благополучно и у меня дома. В семинарии, по строительной и экономической частям, оказались при ревизии, такие беспорядки и такой хаос, что Ректор должен был подать в отставку Новому Ректору, кого бы ни избрали, предстоит понести много трудов по исправлению беспорядков и водворению новых добрых порядков в такой огромной Семинарии, какова Тверская, в которой до 800 воспитанников.

Довольно».

16-го ч. писал я в Москву Преосвященному Алексию, Епископу Можайскому, в ответ на его письмо от 30 сентября:

«Приношу Вам искреннюю благодарность за любезное приветствие меня со днём ангела и за Ваши братские молитвенные благожелания.

Благодарю Вас также и за сообщение мне новостей московских и академических, хотя некоторые из них мне были уже известны.

Очень приятно слышать, что Вы избраны председателем Братства. Позвольте мне рекомендовать себя Вам в качестве члена этого благодетельного Братства.

Вы пишете, что, в продолжение минувшего лета, Вы четыре раза предпринимали путешествие по епархии, а я пять раз выезжал из Твери, частью для обычной ревизии церквей, а частью для освящения храмов, – и я должен Вам доложить, что сельские церкви Тверской епархии не менее, если не более, благолепны сравнительно с церквами Московской епархии. В некоторых церквах я восхищался не только богатством, но и изяществом украшений. А в последней церкви, которую я освящал 5-го сего октября, я приятно удивлён, был оригинальной и необычайной для нынешнего времени иконописью и живописью на стенах. Иконы в иконостасе и изображения святых на стенах храма писаны в самом древнем, византийском стиле.

–313–

1880 г.

Над этими работами целое лето трудился сам помещик этого села, Князь Гагарин, бывший Вице-Президент Академии Художеств, который некогда расписывал Кафедр. Сионский собор в Тифлисе. Подобную живопись я видел только в Киево-Софийском соборе и в Греческой церкви в Петербурге.

А сказать ли Вам, кстати, нечто по секрету? Когда я ехал для освящения этой последней церкви на пароходе по Волге мимо некоторых церквей Моск. епархии, меня сопровождали звоном на колокольных этих церквей; а когда, на обратном пути, я ехал уже в экипаже мимо одной из этих церквей; меня опять встретили звоном и упросили зайти в церковь; я конечно не отказал в этой просьбе и с любовью, как бывший Московский Викарий, благословил усердных и почтительных к сану архиерейскому поселян.

Позвольте затем обратиться к Вашему Преосвященству как истому канонисту, за разрешением следующего казуистического

вопроса: «можно ли и должно ли возводить в священный сан монаха, пришедшего в монастырь из военной службы, бывшего в сражениях и поражавшего врагов?» – Вопрос этот занимает мою Консисторию по поводу ходатайства одного настоятеля о возведении в священный сан монаха, именно, из таких военных. Благоволите, Преосвященнейший, указать нам определённые правила или примеры для решения этого вопроса в том или другом смысле, и, если можно, не замедлите исполнением нашей просьбы».

20-го ч. получил я письмо из Москвы от Преосв. Алексия, еп. Можайского. Он писал мне от 18-го ч., в ответ на моё письмо от 16-го числа:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству глубочайшую благодарность за любвеобильное отеческое послание от 16 октября. Да помилует Вас Господь за Вашу к моему недостоинству милость!

Приношу искреннейшую благодарность за приветствие меня с председательством Братства преп. Сергия: и недостойн, и бесполезен, но не мог противиться и поставить свою волю выше воли множайших. Вместе с сим и от себя, и от всего Братства приношу Вашему Высоко-

–314–

1880 г.

преосвященству глубочайшую благодарность за Ваш щедрый дар на пользу бедствующих. Форменное удостоверение о получении Братством сего дара при сём прилагаю.

Со-утешаюсь Вашим утешением от благолепия Тверских сельских церквей; при обозрении церквей Богородского уезда я имел тоже утешение: церкви в этом уезде прекраснейшие.

За посещение наших Московских церквей Вашему Высокопреосвященству благодарение через земное поклонение. Вы утешили и благословили нашу паству вместо нас, косно к утешению её шествующих. И я благословлял в одной деревне Владим. епархии просивших благословения поселян.

На вопрос Вашего Высокопреосвященства о том: «можно ли возводить в священный сан монаха, пришедшего в монастырь

из военной службы и поражавшего врагов?» – я ответствую утвердительно, имея основанием к такому ответу следующее:

1) В 83 пр. Свв. Апостол читаем: «Епископ, или пресвитер или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержати обое, т. е. римское начальство и священническую, должность: да будет извержен из священного сана». След. хотящий удержати одно, т. е. священническую должность, не будет извержен. И след. и оставивший воинское дело может получить священническую должность.

2) В 7 пр. IV Всел. собора: «вчинённым единожды в клире и монахам определили мы не вступать ни в воинскую службу, ни в мирской чин, иначе дерзнувших на сие и невозвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавать анафеме». И отсюда выводится та же мысль. В толкованиях Вальсамона, Зонары и Аристина на сказанные правила представляется несколько разъяснений, приводящих к той же мысли.

3) В пространном христианском катехизисе, в учении о 6-й заповеди, второй вопрос следующий: В. Всякое ли отнятие жизни есть законопреступное убийство? О. Не есть незаконное убийство, когда отнимают, жизнь по должности как то: когда убивают неприятеля на войне за Государя и отечество.

–315–

1880 г.

4) Примеров допущения людей военных до священства и даже до Архиерейства мне известно несколько. Преосвящ. Леонид²²²³ был в военной службе и мог застрелить неприятеля. Соловецкий Архимандрит Александр²²²⁴ в 1854 г. и действительно стрелял в Англичанина и может быть и действительно застрелил хотя одного человека, и, однако же получил архиерейство. В лавре был иеромонах Никон Голохвастов, прежде бывший полковником и, может быть, убивавший неприятеля, напр., в Венгерскую компанию. Может быть, этот иеромонах известен и Вашему Высокопреосвященству. Настоящий Задонский Архимандр. Димитрий также из офицеров²²²⁵.

Из сих оснований и примеров вывожу заключение, что военные люди могут получать священный сан.

Смирненнейше испрашивая Архипастырского благословения и святительских молитв Вашего Высокопреосвященства с глубочайшим почитанием и преданностью имею честь пребыть».

21-го ч. писал я в Москву Графине А.Г. Толстой:

«Присланные мне Вами с Ржевским священником²²²⁶ гостинцы²²²⁷ свидетельствуют о продолжении Вашего доброго ко мне расположения и внимания. Примите же от меня досточтимая Графиня за Вашу добрую о мне память искреннейшую благодарность.

Давно не напоминал я о себе Вашему Сиятельству письменно; но никогда не перестаю вспоминать о Вас пред престолом Божиим молитвенно, сохраняя притом в живой памяти Ваши великие благодеяния моей прежней Полоцкой пастве²²²⁸ и щедрые дары лично мне.

—316—

1880 г.

Что скажу Вашему Сиятельству о себе и о своём настоящем положении? Привыкаю мало-помалу к здешнему положению и достаточно уже ознакомился с своей новой паствой. Нынешним летом я много путешествовал по епархии; был во всех почти уездных городах и посетил все почти иноческие обители; а их здесь очень довольно.

Приношу Вашему Сиятельству глубокую благодарность за Ваше милостивое истинно христианское участие в положении бедного старца — Ржевского священника. Он с горячими слезами на своих прозревших глазах передавал мне о Вашем милостивом к нему внимании.

Горяча будет молитва его о Вас, благодетельная Графиня пред святым престолом, к которому он теперь может снова приступать».

В тот же день, мимоездом в СПб., был у меня знакомый мне чиновник А. К. Высоцкий, близкий родственник известной Княжны Ек. Ник. Долгорукой (впоследствии Светлейшей Княгини Юрьевской). Он рассказывал, что Княжна Долгорукая в детстве своим нередко бывала в доме его отца — помещика Полтавской

губернии – и что отец его отвозил Княжну – сироту в Петербурге, для помещения в Смоленском монастыре, где она и получила своё образование. Высоцкий рассказывал мне, между прочим, о своей службе по винным откупам в Воронеже, о подарках, какие он делал к новому году, по поручению откупщика, губернским и уездным властям (одному полагалось в год 36,000 рублей, другому 6,000 р., третьему 3,000 р. и т. далее)...

22-го ч., в день празднования Казанской иконе Б. Матери, после литургии в Крестовой церкви, я отправился для совершения водосвятного молебна в новом здании Ремесленного училища, устроенном купцом Добринским. При молебне присутствовали Начальник губернии, Управляющий Казённой Палатой и другие почётные лица. По окончании молебствия я осматривал заведение. Добринский обещал мне устроить токарный станок, но не исполнил своего обещания.

При письме Секретаря в Бозе почившей Государыни Императрицы Марии Александровны – Морица от 9-го ч., за

–317–

1880 г.

№ 1801, прислано было мне 21-го числа для Николо-Столпенской Пустыни священническое и диаконское облачение из пёстрого бархата. На письме этом дана была мной 23-го ч. следующая резолюция:

1) Консистория поручит кому-либо из благонадёжных чиновников принять по приложенной при сём квитанции ризницу и затем препроводить оную в Николо-Столпенскую Пустынь с предписанием Настоятелю оной: а) о получении ризницы немедленно донести б) ризницу сию внести в опись монастырского церковного имущества с объяснением, откуда и по какому случаю она получена в дар обителю; в) имя в Бозе преставльшейся Благочестивейшей Государыни Императрицы Марии Александровны записать в монастырский Синодик для вечного поминовения; г) полученную ризницу употреблять, кроме других праздничных дней, в нарочитые дни рождения (27 июля), тезоимениства (22 того же месяца) и кончины (22 мая) Её величества.

2) О получении ризницы и вышеизложенных распоряжениях донести от моего имени Св. Синоду и уведомить г. Морица.

В тот же день т. е. 23 ч. посетил меня, в первый раз, живущий в Твери князь Артемий Давидович Абамелик, о котором писал мне от 28 марта из СПб. брат его Семён Абамелик-Лазарев укоризненное письмо²²²⁹. Посетивший меня князь Абамелик опасался, чтобы я не упрекнул его этим безрассудным письмом брата, но у меня и в мыслях этого не было. С этого дня у меня началось с князем знакомство, которое долгое время не прекращалось.

24-го ч. получил я письмо из СПб. от Вице-Директора Хозяйственного при Св. Синоде Управления, П.И. Остроумова, который во время продолжительного своего пребывания в Твери, по случаю ревизии семинарских построек, пользовался меня радушным приёмом. Вот что он писал мне от 22 числа:

«Ваше Высокопреосвященство, Душевно-уважаемый Архипастырь! Считаю моим сердечным долгом принести Вашему Вы-

–318–

1880 г.

сокопреосвященству искреннейшую мою благодарность за Ваше гостеприимство и истинное ко мне радушие во всё время моего пребывания в Твери. Никогда не могу забыть, что единственное успокоение и облегчение в моих тревожных заботах в Твери я имел удовольствие находить только в беседах с Вами, Владыко. Простите меня, если я своими частыми посещениями или вообще чем-либо причинил Вам какое бы то ни было неудовольствие.

В СПб. я возвратился не совсем здоровым и всё ещё не вполне поправился. Дома я застал двоих детей больными плевритом, а самого маленького моего сына только что поправляющимся после вынесенного тифа. Жена не писала мне о болезнях детей, чтобы не расстраивать меня во время занятий.

На другой день, по прибытии сюда, я должен был приступить к составлению отчёта по командировке, с которым очень торопят меня. Теперь вот уже несколько дней как я

исключительно занят отчётом, а всё ещё и конца не вижу этому делу.

Петербург совершенно заносит снегом. Санная дорога отличная. Холода стоят умеренные.

Испрашивая святых молитв Ваших, с чувством глубочайшего почтения и душевной преданности, имею честь быть»...

25-го ч. писал я в Уфу законоучителю гимназии, священнику Евф. Никол. Соловьеву, в ответ на его письмо 25 сентября:

«Усердно благодарю вас за молитвенную о мне память в день моего ангела.

Последнюю речь вашего владыки читал я в Церковном Вестнике (№ 42) и немало подивился его решимости произносить её с церковной кафедры. Для такой речи место в стенах гимназической актовой залы, а не в храме Божием. Оставайся в живых покойный Владыка Московский Филарет, такая речь не могла бы безнаказанно или, по крайней мере, безупречно появиться страницах церковной газеты с именем церковной речи. О tempora! о mores!..»

В тот же день писал я в СПб. Т.И. Филиппову, в ответ на его письмо от 3-го октября:

—319—

1880 г.

«Что сказать Вам о делах Мазуринского училища? Довольно давно уже я поручил соборному протоиерею произвести исследование о своеволии Булах, но до сих пор не имею сведений о результате этого исследования, да, правду сказать, нелегко думаю и достигнуть его. Очень жаль, что не посетил нас Константин Петрович (Победоносцев): при личном с ним свидании удобнее было бы разъяснить это вопиющее дело. Но и не одно это дело побуждает меня желать свидания с Его Превосходительством; в епархии у меня немало и других дел, ещё более, чем Ржевское, озабочивающих меня».

30-го ч. писал я в Москву профессору университета Ф.И. Буслаеву:

«Даря меня дорогими и интересными письмами из-за границы, Вы в праве были ожидать от меня и ответа на них там

же, за пределами отечества. Но простите, если мой ответ, и при том запоздалый, найдёт Вас в первопрестольном отечественном граде.

С истинным удовольствием читал и перечитывал я Ваши письма, преисполненные палеографических и археологических новостей. Приношу Вам за них искреннейшую сердечную благодарность.

Вы странствовали за границей, а я всё почти лето путешествовал в пределах своей епархии. В продолжении минувшего лета пять раз оставлял я свою резиденцию; был во всех уездных городах, за исключением одного, и посетил все почти иноческие обители. Везде обращал внимание на сохранившееся памятники церковных древностей, как вещественные, так и письменные. Оказывается, что таких более или менее примечательных, памятников сохранилось здесь довольно ещё много. Возникает у меня мысль собрать эти памятники церковной старины, пока они целы, в одно место, как для безопаснейшего хранения их, так и для более удобного изучения желающим, но буду ли в состоянии осуществить эту мысль, не знаю.

По указанию Алексея Егоровича (Викторова), я выписал из библиотеки Ниловой пустыни одну рукопись XVI в. украшенную очень хорошими миниатюрами; правда, эти миниатюры не могут, конечно, равняться с миниатюрами лицевого Апокалипсиса, какой видели Вы в Бамберге; тем

—320—

1880 г.

не менее и они заслуживают Вашего просвещённого внимания. Не рассудите ли посему, достопочтеннейший Феодор Иванович, посетить меня, чтоб взглянуть на наши миниатюры? Ваше посещение доставило бы мне истинное удовольствие».

31-го ч. получил я, на ряду с прочими архиереями, печатное письмо из Симбирска от Н. Анучина, следующего содержания:

«Препровождая при сём Месяцеслов Православной Кафолической Церкви, вторым изданием печатанный и дополненный покорнейше прошу принять оный от издателя с Архипастырскою милостью. При этом имею честь объяснить

Вашему Преосвященству, что в сём Месяцеслове помещены и те подвижники и подвижницы благочестия и ревнители Православной веры, кои не упоминаются ни в Богослужебных книгах, ни в Четьих-Минеях, ни в прологах, ни в патериках; даже имена многих святых Греческих, Грузинских, Русских и других славянских подвижников и подвижниц Востока и Запада (до отпадения Западной Церкви от союза с Восточной) известны немногим Православным сынам Церкви. С этой целью составлен г. Косолаповым Месяцеслов²²³⁰, а мной оный напечатан, который, думаю не бесполезен будет для Православных Христиан и, в частности, для сельского духовенства. Вследствие этого я обращаюсь к Вам Милостивый Архипастырь и Отец с покорнейшей просьбой о содействии к распространению между приходским духовенством».

По получении с почты Месяцеслова, мной сделано было надлежащее распоряжение о приглашении через Епархиальные Ведомости подведомого мне духовенства к приобретению этой интересной и полезной книги.

1-го ноября получил я письмо из Москвы от А.Е. Викторова. От 30-го октября он писал мне:

h6C (Продолжение следует).h6C

**Отчёт о состоянии Московской Духовной Академии
в 1903–1904 учебном году // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 11. С. 1–66 (4-я пагин.)**

–2–

А. Состав академии

I. а) Состав почётных членов

К началу отчётного года почётными членами Московской Духовной Академии состояли 35 лиц: 22 духовных и 13 светских. – В течение года вновь избраны в звание почётных членов Академии и утверждены в означенном звании Святейшим Синодом: а) *Преосвященный Николай*, Епископ Таврический и Симферопольский, – во внимание к его миссионерским трудам в Америке и ревностной, просвещенной Архипастырской деятельности в России; б) Профессор богословия в Императорском Московском Университете, протоиерей Николай Александрович *Елеонский*, – во уважение его тридцатипятилетней профессорской службы и учёных трудов по Священному Писанию Ветхого Завета и апологетике; в) Настоятель Берлинской посольской церкви, протоиерей Алексей Петрович *Мальцев*, – во внимание к его неутомимой деятельности на пользу Православия на Западе, выразившейся как в его учёных трудах богословско-апологетического характера и, особенно, в его многотомном переводе с греческого и славянского языков на немецкий круга православных церковно-богослужебных книг, так и в его широких заботах об

–2–

удовлетворении религиозно-практических потребностей Русских на чужбине; г) Настоятель Московской Спасо-Преображенской, что в Каретном ряду, церкви, протоиерей Иоанн Димитриевич *Петропавловский*, – во внимание к его плодотворной, – профессорской, учёно-литературной и организаторской, в качестве председателя Комиссии по устройству „Богословских чтений“ в Москве, – деятельности на пользу православно-христианского просвещения, и д) Генерал-лейтенант Александр Алексеевич *Киреев*, – во уважение к его

многолетней и ревностной деятельности на служение делу сближения старокатоликов с Православной Церковью путём непосредственных с ними сношений на международных конгрессах и, в особенности, многочисленными печатными трудами в духовных и светских, русских и иностранных периодических изданиях.

б) Личный состав почётных членов Академии к 1-му октября 1904 года

С 1880 года.

1) Обер-Прокурор Святейшего Синода, Статс-Секретарь, Действительный Тайный Советник Константин Петрович *Победоносцев*.

С 1884 года.

2) Преосвященный *Виссарион*, Епископ Костромский и Галичский.

3) Преосвященный Епископ *Мисаил*, бывший Могилёвский и Мстиславский.

С 1885 года.

4) Его Императорское Высочество, Великий Князь *Сергий Александрович*.

5) Высокопреосвященный *Сергий*, Архиепископ Владимирский и Суздальский.

С 1886 года.

6) Преосвященный *Сильвестр*, Епископ Каневский, викарий Киевской епархии.

—3—

7) Духовник Их Императорских Величеств, Протопресвитер Иоанн Леонтьевич *Янышев*.

8) Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерей Пётр Алексеевич *Смирнов*.

С 1887 года.

9) Член Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерей Александр Поликарпович *Владимирский*.

С 1892 года.

10) Высокопреосвященнейший *Антоний*, Митрополит С.-Петербургский и Ладужский.

С 1893 года.

11) Высокопреосвященный Архиепископ *Ионафан*, бывший Ярославский и Ростовский.

12) Высокопреосвященный *Димитрий*, Архиепископ Тверский и Кашинский.

13) Настоятель Кронштадтского собора, Протоиерей Иоанн Ильич *Сергиев*.

14) Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода, Сенатор, Тайный Советник Владимир Карлович *Саблер*.

С 1898 года.

15) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Тайный Советник Николай Иванович *Субботин*.

16) Ординарный академик Императорской Академии Наук, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Евгений Евстигнеевич *Голубинский*.

С 1899 года.

17) Высокопреосвященный *Димитрий*, Архиепископ Казанский и Свияжский.

—4—

18) Преосвященный *Антоний*, Епископ Волынский и Житомирский.

19) Преосвященный *Никодим (Милаш)*, Епископ Далматинский и Истрийский.

20) Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Павел Иванович *Горский-Платонов*.

21) Заслуженный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Пётр Иванович *Казанский*.

22) Заслуженный ординарный профессор Императорского Московского Университета, Действительный Статский Советник Алексей Петрович *Лебедев*.

С 1900 года.

23) Высокопреосвященный *Никандр*, Архиепископ Литовский и Виленский.

24) Преосвященный *Николай*, Епископ Ревельский, Начальник Российской духовной миссии в Японии.

С 1901 года.

25) Преосвященный Епископ *Иоанн*, Член Московской Святейшего Синода Конторы и Настоятель Московского Ставропигиального Симонова Монастыря.

26) Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии, Статский Советник Михаил Иванович *Каринский*.

27) Заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Пётр Васильевич *Знаменский*.

28) Директор Русского Археологического Института в Константинополе, ординарный Академик Императорской Академии Наук, Тайный Советник Фёдор Иванович *Успенский*.

С 1902 года.

29) Высокопреосвященнейший *Владимир*, Митрополит Московский и Коломенский.

—5—

30) Высокопреосвященный *Арсений*, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

31) Преосвященный Епископ *Нафанаил*, Управляющий Московским Спасо-Андрониевым монастырём.

32) Преосвященный *Иоанн*, Епископ Аксайский, викарий Донской епархии.

33) Благодинный придворных соборов в Москве, настоятель Верхоспасского собора, протоиерей Николай Васильевич *Благодарумов*.

34) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Григорий Александрович *Воскресенский*.

35) Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Иерофей Алексеевич *Татарский*.

С 1903 года.

36) Преосвященный *Николай*, Епископ Таврический и Симферопольский.

37) Профессор богословия в Императорском Московском Университете, протоиерей Николай Александрович *Елеонский*.

38) Настоятель Берлинской посольской церкви, протоиерей Алексей Петрович *Мальцев*.

39) Настоятель Московской Спасо-Преображенской, что в Каретном ряду, церкви, протоиерей Иоанн Димитриевич *Петропавловский*.

40) Генерал-лейтенант Александр Алексеевич *Киреев*.

II. Состав служащих

В начале отчётного года на службе при Академии состояли: Ректор Академии Епископ Арсений, Инспектор Академии, экстраординарный профессор, Архимандрит Евдоким, 8 ординарных профессоров, 8 экстраординарных профессоров, 2 доцента, 6 исправляющих должность

–6–

доцента, 1 сверхштатный преподаватель с званием заслуженного ординарного профессора, 1 временный преподаватель и 1 вольнонаёмный лектор. – Прочих должностных лиц было 8, а всех служащих при Академии – 37 лиц, – Двое из исправляющих должность доцента были вместе и лекторами новых языков: один – французского, другой – английского.

В личном составе и служебном положении состоящих на службе при Академии лиц произошли в течение года следующие перемены:

В 5-й день декабря 1903 года Высочайше утверждён всеподданнейший доклад Святейшего Синода о бытии Ректору Академии, третьему vikariю Московской епархии, Преосвященному Волоколамскому *Арсению* Епископом Псковским и Порховским. – На его место Ректором Академии указом Святейшего Синода от 9 декабря 1903 года за № 11808 назначен Инспектор Академии *Архимандрит Евдоким*, с освобождением его от должности экстраординарного профессора.

В 11-й день декабря 1903 года Высочайше утверждён всеподданнейший доклад Святейшего Синода о возведении Ректора Академии *Архимандрита Евдокима* в сан Епископа Волоколамского, третьего vikariя Московской епархии. –

Хиротония совершена 4 января 1904 года в Московском Успенском Соборе.

Доцент Академии *иеромонах Иосиф* указами Святейшего Синода от 9 декабря 1903 года за № 11808 и 5 февраля 1904 года за № 1098 назначен Инспектором и сверхштатным экстраординарным профессором Академии, с возведением в сан архимандрита, причём оклад содержания назначен ему в размере, присвоенном должностям Инспектора и доцента Академии, с добавлением 800 р. из духовно-учебного капитала.

Сверхштатный преподаватель естественнонаучной аполо-

–7–
гетики, заслуженный ординарный профессор Академии *Димитрий Феодорович Голубинский* 23 ноября 1903 года волей Божией скончался в Сергиевском Посаде.

Ординарные профессора Академии *Николай Заозерский* и *Митрофан Муретов*, прослужившие при Академии в штатных преподавательских должностях по 25 лет, указом Святейшего Синода от 15 декабря 1903 года за № 12080 утверждены в звании заслуженных ординарных профессоров Академии.

Исправляющий должность доцента *Павел Тихомиров* резолюцией Его Высокопреосвященства от 24 ноября 1903 года утверждён в должности доцента Академии, а затем, согласно избранию Совета Академии, последовавшему 16 декабря 1903 года, указом Святейшего Синода от 5 февраля 1904 года за № 1098, назначен, со дня избрания, штатным экстраординарным профессором Академии.

На вакантную должность почётного блюстителя Академии по хозяйственной части Правлением Академии избран, согласно прошению, проживающий в г. Москве потомственный почётный гражданин *Иван Аблаженков*, который резолюцией Его Высокопреосвященства от 29 июля

1904 года и утверждён в означенной должности.

Из профессорских стипендиатов выпуска 1903 года одному – *Николаю Туницкому*, избранному Советом Академии кандидатом для замещения вакантной кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, согласно ходатайству Совета, указом

Святейшего Синода от 10 августа 1904 года за № 7714 продолжен установленный § 54 академического устава срок приготовления к занятию названной кафедры ещё на один (1904–1905) учебный год, с отпуском на его содержание особой суммы из духовно-учебного капитала в размере 700 рублей; другой – Иван *Зеленцов*, по утверждённому Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода

–8–

12 августа 1904 года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на должность преподавателя логики, психологии, начальных оснований и краткой истории философии и дидактики в Литовскую духовную семинарию.

На 1904–1905 учебный год Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, оставлены при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр окончившие в отчётном году курс кандидаты богословия Анатолий *Орлов* и Михаил *Остроумов*. – Последний, с разрешения Его Высокопреосвященства, 14 сентября 1904 года пострижен в монашество с наречением имени *Серафим*, 18 сентября рукоположен в сан иеродиакона, а 19-го сентября – в сан иеромонаха.

За указанными переменами, к 1-му октября 1904 года на службе при Академии состоят:

Ректор Академии *Евдоким*, Епископ Волоколамский, третий викарий Московской епархии, магистр богословия, преподающий гомилетику и историю проповедничества.

Инспектор Академии, сверхштатный экстраординарный профессор по кафедре библейской истории, магистр богословия, *Архимандрит Иосиф*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре русской гражданской истории, доктор русской истории, Тайный Советник *Василий Ключевский*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре латинского языка и его словесности, член академического Правления, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Пётр Цветков*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре древней гражданской истории, член академического Правления, доктор церковной истории, Действительный Статский Советник *Николай Каптерев*.

–9–

Заслуженный ординарный профессор по кафедре истории и разбора западных исповеданий, член академического Правления, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Василий Соколов*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре догматического богословия, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Александр Беляев*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре церковного права, доктор церковного права, Действительный Статский Советник *Николай Заозерский*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре Священного Писания Нового Завета, доктор богословия. Статский Советник *Митрофан Муретов*.

Ординарный профессор по кафедре введения в круг богословских наук, доктор богословия, Статский Советник *Сергей Глаголев*.

Экстраординарный профессор по кафедре пастырского богословия и педагогики, магистр богословия, Статский Советник *Александр Шостьин*.

Экстраординарный профессор по кафедре церковной археологии и литургики, магистр богословия, Статский Советник *Александр Голубцов*.

Экстраординарный профессор по кафедре метафизики и логики, доктор богословия, Статский Советник *Алексей Введенский*.

Экстраординарный профессор по кафедре общей церковной истории, магистр богословия, Статский Советник *Анатолий Спасский*.

Экстраординарный профессор по кафедре Священного Писания Ветхого Завета, магистр богословия, Статский Советник *Василий Мышцын*.

Экстраординарный профессор по кафедре патристики, магистр богословия, Статский Советник *Иван Попов*.

Экстраординарный профессор по кафедре новой гражд-
-10-

данской истории, магистр богословия, Статский Советник *Иван Андреев*.

Экстраординарный профессор по кафедре нравственного богословия, доктор богословия, Коллежский Советник *Михаил Тареев*.

Экстраординарный профессор по кафедре истории философии, магистр богословия, Надворный Советник *Павел Тихомиров*.

Доцент по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, магистр богословия, Надворный Советник *Николай Городенский*.

Исправляющий должность доцента по кафедре психология и лектор французского языка, кандидат богословия, *Павел Соколов*.

Исправляющий должность доцента по кафедре истории и обличения русского раскола, и лектор английского языка, кандидат богословия, *Илья Громогласов*.

Исправляющий должность доцента по кафедре русской церковной истории, кандидат богословия, *Сергей Смирнов*.

Исправляющий должность доцента по кафедре еврейского языка и библейской археологии, кандидат богословия, *Евгений Воронцов*.

Исправляющий должность доцента по кафедре греческого языка и его словесности, кандидат богословия, *Дмитрий Коновалов*.

Временный преподаватель русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, заслуженный ординарный профессор Академии, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Григорий Воскресенский*.

Вольнонаёмный лектор немецкого языка, студент семинарии, Коллежский Советник *Василий Лучинин*.

Секретарь Совета и Правления Академии, кандидат богословия, Коллежский Советник *Николай Всехсвятский*.

–11–

Помощник секретаря, кандидат богословия, Коллежский Секретарь *Михаил Бенеманский*.

Библиотекарь, действительный студент Академии, Титулярный Советник *Константин Попов*.

Помощник библиотекаря, кандидат богословия, Коллежский Секретарь *Сергей Крылов*.

Помощник инспектора, кандидат богословия, Коллежский Секретарь *Дмитрий Чистилин*.

Помощник инспектора, кандидат богословия, Коллежский Секретарь *Николай Высоцкий*.

Эконом иеромонах *Иринарх*.

Врач академической больницы, лекарь *Сергей Успенский*.

Почётный блюститель Академии по хозяйственной части, потомственный почётный гражданин *Иван Аблаженов*.

Профессорские стипендиаты – кандидаты богословия *Анатолий Орлов* и иеромонах *Серафим*.

III. Состав учащихся

К 1903–1904 учебному году оставались от предшествовавшего года три академические курса: IV, III и II в числе 150 студентов; I же курс (LXII со времени основания Академии) образовался в начале отчётного года после поверочных испытаний лиц, желавших поступить в состав этого курса.

К поверочным испытаниям явились 47 студентов духовных семинарий: 18 по назначению семинарских Правлений (из них один – воспитанник Кутаисской семинарии – не был допущен к испытаниям вследствие неблагоприятного заключения академического врача о состоянии его здоровья) и 29 в качестве волонтеров (два из них выбыли из Академии до окончания испытаний). – Кроме них – 1 окончивший курс Московского Учительского Института, представивший свидетельство от Правления Холмской духовной семинарии о вполне успешном выдержании им при

–12–

семинарии испытаний по всем богословским предметам семинарского курса учения.

Согласно определению Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939, испытания произведены были, в пределах семинарского курса, по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, догматическому богословию, церковной истории – общей и русской и одному из древних языков, по выбору самих студентов. – Независимо от сего экзаменующиеся писали на заданные темы сочинения по нравственному богословию, философии и поучение.

По окончании испытаний все 44 студента духовных семинарий и 1 воспитанник Московского Учительского Института приняты были в число студентов I курса Академии и зачислены: 30 – на казённые стипендии, 13 – на частные; остальным предоставлено было содержаться на свои средства.

Кроме означенных лиц, в самом начале отчётного года приняты были в состав I курса ещё 3 человека: своекоштным – 1 окончивший курс, с дипломом 1-й степени, Императорского Московского Университета по естественному отделению физико-математического факультета – без экзамена, и на стипендии Святейшего Синода – 2 иностранные уроженца, явившиеся в Академию уже после начала учебных занятий; последние – по успешном выдержании приёмных испытаний пред особо для сего назначенными комиссиями из наставников Академии по всем, указанным в определении Святейшего Синода от 4–13 декабря 1901 года за № 4939, предметам семинарского курса с следующими лишь отступлениями от общего порядка: а) письменные работы каждый из них представлял на своём родном языке и б) все были освобождены от устного испытания по одному из древних языков. – Третий иностранный уроженец, подвергавшийся означенным приёмным испытаниям, признан был Советом

–13–

Академии недостаточно подготовленным к прохождению академического курса наук и принят в число вольных слушателей академических лекций, также с назначением на содержание стипендии Святейшего Синода.

При полном составе академических курсов в начале учебного года в Академии было 198 студентов, именно: в I курсе 48 студентов, во II – 48, в III – 52 и в IV – 50.

В том числе казённокоштных было – 121, стипендиатов, содержавшихся на проценты с пожертвованных Академии капиталов, – 41²²³¹, на счёт сумм Московской ка-

–14–

федры – 6, на счёт специальных средств Святейшего Синода – 5, стипендиатов Троице-Сергиевой Лавры – 16 и свое-

–15–

коштных – 9. – Последние, а также и неполные стипендиаты в значительном большинстве пользовались пособием от Братства Преподобного Сергия, а некоторым назначено было вспомоществование и из процентов с капитала, завещанного покойной П.А. Мухановой.

В течение отчётного года в составе студентов произошли следующие перемены:

На III курсе: по представлении одного семестрового сочинения вновь принят в Академию и удостоен перевода на III курс один студент II курса, неявившийся в Академию после летних каникул 1902 года и посему считавшийся выбывшим из оной.

На II курсе: а) вновь принят в Академию один студент, уволенный из числа студентов этого курса в 1898 году, согласно прошению, по семейным обстоятельствам, и б) один студент скончался после операции, произведённой в одной из Московских университетских клиник.

За означенными переменами студенты к концу отчётного года распределялись по группам и классам языков в таком числе: в I курсе: в первой группе – 21 студентов, во второй – 27; во II курсе: в первой группе – 28 студентов, во второй – 20; в III курсе: в первой группе – 21 студентов, во второй – 32; в IV курсе: в первой группе – 18 студентов, во второй – 32. – Греческий язык изучали: в I курсе – 12 студентов, во II – 27; в III – 34; латинский язык; в I курсе – 26 студентов, во II – 21, в III – 19:

–16–

французский язык – 10 студентов I курса, немецкий – 29 и английский – 9.

Из студентов Академии в отчётном году некоторые жили вне академических зданий, а именно: а) IV курса Сергей *Богословский* – у своих родителей, с разрешения Совета Академии, данного на основании примечания к § 113 устава духовных академий; б) IV курса: *Владан Максимович*, III курса: Григорий *Божович*, II курса: Любомир *Видакович*, Боголюб *Павлович* и Иван *Тирич* – сербские уроженцы – все пять на частных квартирах, с разрешения Совета Академии, данного на основании указа Святейшего Синода от 28 апреля 1887 года за № 1377, коим разрешается студентам-иностранцам жить вне академических зданий, на частных квартирах.

Б. Деятельность академии

І. Деятельность Совета Академии

В течение отчётного года Совет имел 14 собраний: 1 торжественное в день годовичного акта, 2 открытых по случаю коллоквиумов и 11 обыкновенных.

В ряду обычных занятий Совета наиболее важными были: 1) замещение вакантных кафедр в Академии; 2) присуждение учёных степеней; 3) пополнение и устройство академической библиотеки и церковно-археологического музея и 4) присуждение премий и распределение пособий.

1) В декабре месяце 1903 года освободилась штатная кафедра *гомилетика и истории проповедничества* за назначением занимавшего оную экстраординарного профессора (и Инспектора Академии) о. Архимандрита Евдокима на должность Ректора Академии. – Отложив выбор кандидата для замещения означенной кафедры до конца отчётного года, Совет Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, поручил временное преподавание сих предметов, впредь

–17–

до замещения кафедры штатным преподавателем, Преосвященному Ректору Академии *Епископу Евдокиму*, изъявившему на то своё согласие, с производством ему, согласно § 60 академического устава, особого вознаграждения из ассигнованной на кафедру суммы в размере 900 рублей в

год. – Кафедра *русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы* продолжает быть замещённой временным преподавателем – заслуженным ординарным профессором Академии (в отставке) Григорием *Воскресенским*. – В виду последовавшего разрешения Святейшего Синода продолжить профессорскому стипендиату Николаю *Туницкому* срок приготовления к занятию означенной кафедры ещё на один год, Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, поручено профессору *Воскресенскому* продолжить чтение лекций по этим предметам студентам II курса Академии и в 1904–1905 учебном году.

2) Учёных степеней удостоены Советом Академии следующие лица:

А. Степени *доктора богословия* – экстраординарный профессор Московской Духовной Академии по кафедре нравственного богословия, магистр богословия, Михаил *Тареев*, представивший сочинения под заглавиями: 1) „Уничжение Господа нашего Иисуса Христа. Флп.2:5–11. Экзегетическое и историко-критическое исследование“, 1901 г. и 2) „Философия евангельской истории. Жизнь Иисуса Христа – слава Божия. Pendant к исследованию „Уничжение Господа нашего Иисуса Христа“, 1903 г. – Указом Святейшего Синода от 26 августа 1904 года за № 8256 профессор *Тареев* утверждён в означенной степени. –

Б. Степени *магистра богословия*: а) ректор Подольской духовной семинарии протоиерей Николай *Малиновский* за сочинение под заглавием: „Православное догматическое богословие“ (Часть первая. Харьков, 1895 г. – Часть вторая. Первая

–18–

половина. Ставрополь губернский, 1903 г.) и б) преподаватель Тульской духовной семинарии Василий *Яворский* за сочинение под заглавием: „Символические действия пророка Осии. (Последовательное толкование первых трёх глав книги пророка Осии)“, С.-Т.-С.-Л., 1903 г. – Оба означенные лица удостоены были степени магистра после предварительного защищения своих диссертаций в присутствии Совета и

приглашённых им сторонних лиц и утверждены в искомой степени указами Святейшего Синода: протоиерей Малиновский – от 21 апреля 1904 года за № 3900; Яворский – от 12 марта того же года за № 2823. – Кроме них указом Святейшего Синода от 15 октября 1903 года за № 9459 утверждён в степени магистра богословия исправляющий должность доцента (ныне экстраординарный профессор) Академии по кафедре истории философии Павел *Тихомиров*, удостоенный Советом Академии этой степени в минувшем учебном году за сочинение под заглавием: „Пророк Малахия“, С.-Т.-С.-Л., 1903 г.

В. Степени *кандидата богословия* удостоены Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, 42 студента, окончивших в отчётном году полный академический курс; из них 16 – с правом на получение степени магистра без нового устного испытания, если представят диссертации на степень магистра и защитят их установленным порядком; остальные 26 – с правом на получение означенной степени по выдержании новых устных испытаний по тем предметам, по коим они не оказали успехов, соответствующих степени магистра, и представлении нового сочинения. – Кроме того, утверждены в отчётном году в степени кандидата богословия, по удовлетворительном выполнении поставленных им при окончании курса условий, 3 действительных студента Академии выпусков 1890, 1898 и 1903 г. г.

Г. В звании *действительного студента* утверждены 5 студ-

дентов, окончивших в отчётном году академический курс, и 1 студент, оставленный без присуждения степени или звания в минувшем учебном году; все – с правом на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительных кандидатских сочинений. – Двумя (2) из них означенное условие было выполнено после летних каникул, и они утверждены в степени *кандидата богословия*.

3) А. В 1903–1904 академическом году библиотека пополнилась 1792 названиями книг и журналов в 4874 томах и тетрадях. Из них 657 названий в 1546 томах и тетрадях приобретены покупкой, а 1135 названий в 3328 томах и тетрадях

поступили в библиотеку частью в дар от разных учреждений и лиц, частью в обмен на академический журнал, частью как присланные в редакцию академического журнала для отзыва, частью как академические издания. – Из приобретённых покупкой, как наиболее ценные, можно отметить следующие издания: а) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, réim-pression Welter, tom. 0, 19–21, 23–30, 33–35 1-го экземпляра и tom. 0, 17^б, 18^б, 23, 25–30, 32–35 2-го экземпляра – 1160 Mr.; 6) Errard – Gayet, L'art byzantin, t. 1: Venise – 140 fr. – Из пожертвований примечательны дары: 1) Преосвященного Арсения, Епископа Псковского и Порховского, принесшего библиотеке в дар 118 названий книг и брошюр в 174 томах и тетрадях, в их числе ценное и редкое издание: Hurmuzaki, Documente privitoare la Istoria Românilor. 27 томов in 4°; кроме того, от него поступило рукописное самарянское изображение скинии – пергаментный лист; 2) Вдовы протоиерея А.А. Лебедева – Е.П. Лебедевой, принёсшей в дар из библиотеки покойного о. протоиерея 108 названий книг и брошюр, в 126 томах и тетрадях, по богословию догматическому, сравнительному, истории западных и славянских церквей; 3) Наследника проф. Д.Ф. Голубинского, принесшего в дар бумаги (дневники и пе-

–20–

реписки) прот. Ф.А. Голубинского и проф. Д.Ф. Голубинского и всю библиотеку последнего (более 1000 названий) и 4) Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, от которого поступил в библиотеку экземпляр изданной Обществом по случаю столетней годовщины его основания „Утверждённой Грамоты об избрании на Московское государство Михаила Феодоровича Романова“.

Книги для академической библиотеки приобретались с разрешения Совета Академии, по требовательным записям наставников Академии, сверенным с наличностью библиотеки.

Требовательных листков, по которым студенты получают книги (три названия и шесть томов), в отчётном году израсходовано 8083, что составляет на каждого студента в год

123 названия и 246 томов. В указанное число не входят требования студентов на рукописи, ценные издания, библиографические пособия и т. п., каковые требования удовлетворялись библиотекарем Академии без требовательных листков; количество выдачи по этим последним требованиям за отчётный год превысило 1000 № № . – Профессорам, преподавателям и служащим при Академии лицам в отчётном году выдано 3983 названия в 6064 томах и тетрадях; в это число не входят книги, о которых наводились справки, как о взятых. – Сдано было в отчётном году гг. профессорами 2378 названий и 3012 томов.

Кроме исполнения текущих обязанностей по библиотеке, библиотекарь Константин *Попов* в отчётном году продолжал печатать каталог греческих аколуфий, пожертвованных в библиотеку Преосвященным Никандром, Епископом Симбирским (ныне Архиепископом Литовским), составил и напечатал на счёт редакции *Богословского Вестника* „Указатель к Вестнику за 1892–1901 гг.“ и

–21–

занимался приведением в известность бумаг и книг проф. Д.Ф. Голубинского.

Б. В церковно-археологический музей в отчётном году были поступления от нижеследующих лиц и учреждений: 1) бывшего Преосвященного Ректора Московской Духовной Академии, ныне Епископа Псковского, Арсения – шестьдесят цинкографических клише для рисунков, приложенных к изданной под его редакцией книге: „В стране священных воспоминаний“; 2) Преосвященного Ректора Академии, Епископа Волоколамского, Евдокима – небольшой альбом видов гор. Вологды; 3) профессора Московской Духовной Академии Д.Ф. Голубинского (ныне покойного) – хранившийся в бумагах его родителя фирман на турецком языке; 4) Тверского Епархиального историко-археологического Комитета – пять изданных им брошюр; 5) Тобольского церковного древлехранилища – 2-й и 3-й выпуски его изданий; 6) П.И. Высотского – дававшийся священникам для ношения на груди крест в память Севастопольской войны; 7) С.В. Зверинского – бронзовая

древнегреческая монета с полустёршейся легендой; 8) С.С. Булыгина – две серебр. денежки Ивана III и Ивана Грозного и, наконец, две серебр. денежки времени царя и велик. князя Петра Алексеевича от ученика Московского училища живописи, ваяния и зодчества, не пожелавшего объявить своего имени.

4) В распоряжении Совета Академии в отчётном году было 16 премий:

а) *Митрополита Московского Макария в 485 рублей* – за лучшие печатные труды наставников Академии. – Разделена Советом Академии на две равные части (по 242 р. 50 к.), которые и присуждены, с утверждения Его Высокопреосвященства²²³² – а) экстраординарному профессору Академии Александру Голубцову за его труд под заглавием:

–22–

„Чиновники Холмогорского Преображенского собора“ и б) исправляющему должность доцента Сергею Смирнову за сочинение: „Как служили миру подвижники древней Руси“.

б) *Митрополита Московского Макария в 291 рубль* – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии. – Присуждена доценту Академии Николаю Городенскому за его магистерскую диссертацию под заглавием: „Нравственное сознание человечества“.

в) *Епископа Курского Михаила пять премий, по 201 руб. каждая*, – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию. – Присуждены: а) о. Инспектору Академии Архимандриту Иосифу (в 201 р.) за сочинение под заглавием: „История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия. Опыт критического разбора и обработки“; б) экстраординарному профессору Академии Михаилу Тарееву (двойная – в 402 р.) за сочинение под заглавием: „Философия евангельской истории“ и в) экстраординарному профессору Академии Павлу Тихомирову (двойная в 402 р.) за сочинение „Пророк Малахия“.

г) *Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей* – за лучшие кандидатские сочинения воспитанников Академии. – Выдана Советом кандидату Академии выпуска 1903 года Ивану

Зеленцову за сочинение на тему; „Самозаконная (автономная) нравственность“.

д) *Протоиерея А.И. Невоструева* в 158 рублей, – имеющая то же назначение. – Выдана кандидату того же выпуска *Василию Струминскому* за сочинение на тему: „О познаваемости Божества“.

е) *Имени „XXIX курса“* в 60 рублей, – имеющая то же назначение. – Присуждена кандидату того же выпуска *Константину Успенскому* за сочинение: „Ascensio Isaiae Vatis. Историко-критический очерк“.

ж) *Протоиерея А.М. Иванова-Платонова* в 160 рублей – за лучшие кандидатские сочинения по церковной истории.

–23–

Присуждена кандидату того же выпуска *Николаю Туницкому* за сочинение на тему: „Св. Климент Величский. Его жизнь и литературная деятельность“.

з) *Протоиерея С.К. Смирнова*, о 102 рубля – за лучшие кандидатские сочинения по истории русской церкви. – Выдана кандидату того же выпуска *Анатолию Малевичу* за сочинение: „История Базилианского ордена в западно-русской церкви“.

и) *Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского*, в 76 рублей – за лучшие кандидатские сочинения, посвящённые преимущественно описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви. – За отсутствием достойных награждения означенной премией кандидатских сочинений, присуждение её отложено до будущего года.

і) *Митрополита Московского Макария* две премии, по 97 р. каждая, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трёх курсов. – Назначены кандидатам *Анатолию Малевичу* и *Николаю Туницкому*, которыми были поданы все семестровые сочинения и из них более половины означено баллом 5 и не было ни одного, имеющего балл ниже 4.

к) *Протоиерея И. Орлова* в 32 рубля – за лучшие успехи в сочинении проповедей. – Присуждена кандидату *Константину Успенскому*.

Кроме означенных премий, в распоряжении Совета Академии находилась половина процентов с капитала, поступившего по завещанию покойной П.А. Мухановой, предназначенная на выдачу дополнительных к казённому жалованью пособий членам академической корпорации. – На основании п. 4 правил распределения процентов с Мурановского капитала, Совет Академии в отчётном году, с утверждения Его Высокопреосвященства, постановил выдать пособия следующим пяти членам академической корпорации: заслуженному ординарному профессору

–24–

Николаю Заозерскому, экстраординарным профессорам Александру Шостьину и Александру Голубцову, доценту Николаю Городенскому и исправляющему должность доцента Евгению Воронцову, по равной сумме – 200 рублей – каждому.

5) Порядок производства конкурсных испытаний и приёма воспитанников в Академию подвергся в отчётном году новым изменениям. – Выслушав заключение Учебного Комитета при Святейшем Синоде по донесениям Советов духовных академий о результатах произведённого в 1903 году приёма воспитанников в состав новых академических курсов, Святейший Синод, в целях облегчения воспитанникам духовных семинарий доступа в академии для получения высшего богословского образования, определением от 2–22 марта 1904 года за № 1186, между прочим, постановил: „приёмные в духовные академии испытания впредь производить – устные: по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, как двум отдельным предметам, догматическому богословию, всеобщей церковной истории (до разделения церквей) и по одному из древних языков по выбору экзаменующихся, и два письменные: одно по богословским и другое – по философским предметам, с написанием одного поучения“ (Указ Святейшего Синода от 24 марта 1904 года за № 3064).

6) Возбужденный Советом Академии в марте 1903 года принципиальный вопрос о том, обязан ли Совет в настоящее время, при изменившихся условиях, следить за исправным выполнением казённокштными воспитанниками Академии

требований академического устава об обязательной службе по духовно-учебному ведомству, – получил в отчётном году такое разрешение:

Рассмотрев предположенные Учебным Комитетом при Святейшем Синоде, в целях предупреждения уклонений казённокоштных воспитанников духовных академий от обязательной для них службы по духовно-учебному ведомству,

–25–

меры, в связи с отзывами по сему предмету академических Советов, Святейший Синод нашёл, что обращение окончивших курс в духовных академиях в епархиальное ведомство, при недостатке в настоящее время кандидатов для замещения открывающихся вакансий в духовно-учебных заведениях, потеряло своё значение, а хранение документов этих воспитанников в духовных консисториях или духовных академиях, как то было до 1887 г., усложняя делопроизводство консисторий и академий, замедляет явку воспитанников к местам их назначений. Признавая, по этому, полезным *сосредоточить в Учебном Комитете при Святейшем Синоде, вместе с делами по распределению окончивших курс в духовных академиях на должности в духовно-учебном ведомстве и по увольнению их из сего ведомства, также и дела по хранению всех документов академических воспитанников и по наблюдению за взысканиями с сих воспитанников долга духовному ведомству*, Святейший Синод, в отмену действовавших на сей предмет по духовно-учебному ведомству распоряжений, определил: установить на будущее время следующие правила:

1) Окончившие курс воспитанники духовных академий, обучавшиеся в академии и семинарии, или хотя бы в одной из них, на казённом содержании, а равно воспитанники, обучавшиеся в духовно-учебных заведениях на своём содержании, но, по окончании академического курса, заявившие о своём желании служить по духовно-учебному ведомству, поступают в ведение Центрального Управления сего ведомства.

2) Начальства духовных академий выдают таковым воспитанникам только временные виды на жительство или

билеты на проезд, но отнюдь не удостоверительные свидетельства об окончании ими академического курса, а также прогонные деньги до мест их родины; дипломы же на степень кандидата богословия и аттестаты на звание действи-

–26–

тельного студента, с обозначением в них обязательств служебных и денежных, документы о родопроисхождении и др., а также взятые у них точные адреса их местожительства, – препровождаются Советами академий, вместе со списками по установленным формам, в Учебный Комитет при Святейшем Синоде, где они и хранятся впредь до определения воспитанников на службу; о всякой перемене своего местожительства означенные воспитанники немедленно доносят Учебному Комитету.

3) Епархиальным Преосвященным предоставляется определять окончивших курс в духовных академиях, в случае их просьб, на службу по епархиальному ведомству, по предварительном сношении о том с Учебным Комитетом при Святейшем Синоде.

4) Начальства духовно-учебных заведений и других учреждений духовного ведомства, куда будут определены на службу академические воспитанники, о вступлении их в должность немедленно сообщают Учебному Комитету; тогда документы поступивших на службу воспитанников препровождаются из Учебного Комитета к начальствам подлежащих духовно-учебных заведений и других мест духовного ведомства.

5) Определённые на духовно-учебную службу лица получают следующие им прогонные и другие деньги из Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде непосредственно или же, по месту их жительства, через духовные консистории, которые обязуются незамедлительно удовлетворять получивших назначение следующими им деньгами, высылаемыми из Хозяйственного Управления, или же заимообразно из консисторских сумм.

6) В случае нежелания воспитанников, обучавшихся в академии и семинарии, или хотя бы в одной из них, на казённом

содержании, поступить на службу по духовно-учебному или вообще духовному ведомству, о чём должны

–27–

быть поданы ими соответствующие заявления в Учебный Комитет при Святейшем Синоде, равно и в случае отказа казённокоштных воспитанников, заявивших ранее желание служить по духовно-учебному ведомству, от данного им назначения, Учебный Комитет выдаёт им все их документы или, до получения таковых из духовных академий, сообщает Советам академий о выдаче оных, при том только условии, если эти воспитанники представят удостоверение, что внесли в Хозяйственное Управление при Святейшем Синоде сполна и единовременно израсходованную на содержание их в духовно-учебных заведениях сумму, о чём Учебным Комитетом или, согласно его уведомлению, Советами академий делается соответствующая надпись на документах.

7) Если академические воспитанники не получают назначения по духовно-учебному или вообще по духовному ведомству до 1-го января следующего учебного года, то, в случае желания их поступить на службу в другие ведомства, Учебный Комитет при Святейшем Синоде высылает документы их в то учреждение, куда они поступят на службу, и вместе с тем сообщает сему учреждению, равно Хозяйственному Управлению и Синодальному Контролю, что таковые воспитанники обязаны уплатить их долг за казённое содержание в семинарии и академии посредством 10%-ных вычетов из содержания, какое они будут получать по службе вне духовного ведомства.

8) Поступившие на духовно-учебную службу или вообще на службу по духовному ведомству казённокоштные воспитанники могут, прежде выслуги ими обязательного срока за казённое содержание в духовно-учебных заведениях, быть увольняемы от сей службы или перемещаемы на службу в другое ведомство не иначе, как под условием уплаты ими долга их духовному ведомству по расчёту недослуженного за казённое содержание в академии времени.

–28–

9) В случае заявления состоящих на духовно-учебной службе лиц с академическим образованием о желании их перейти на службу по гражданскому ведомству или поступления со стороны гражданских начальств запросов о таковых лицах, Правления духовных семинарий и училищ, предварительно каких либо распоряжений по сему предмету, испрашивают на увольнение их из духовного ведомства разрешение Учебного Комитета при Святейшем Синоде.

10) Все взыскиваемые с окончивших курс в духовных академиях воспитанников, в случаях выхода из духовно-учебного или вообще духовного ведомства, деньги за казённое содержание в духовно-учебных заведениях, а также в уплату полученных заимообразно из Синодальных сумм пособий, вносятся и при единовременной уплате, и при уплате в рассрочку, в Хозяйственное Управление при Святейшем Синоде, которое и следит за точностью и своевременностью таковой уплаты. Деньги, подлежащие взысканию с воспитанников духовно-учебных заведений, пользовавшихся во время обучения в сих заведениях частными стипендиями, в случае неисполнения ими обязательств, связанных с таковым пользованием, вносятся также в Хозяйственное Управление, коим препровождаются к начальствам подлежащих духовно-учебных заведений, где помянутые воспитанники обучались (Циркулярный указ Святейшего Синода от 8 апреля 1904 года за № 3).

II. Занятия Правления Академии

Занятия Правления, согласно требованиям академического устава, состояли в приёме, хранении и расходовании сумм, поступавших на содержание Академии, в своевременном и сообразном с действительными потребностями заготовлении и употреблении различных припасов и материалов по содержанию студентов и академических зданий, причём

–29–

большинство из них приобретаемы были хозяйственным способом, – вообще в управлении хозяйственной частью по Академии; в наблюдении за порядком и чистотой в академических зданиях и содержанием их в исправности. –

Кроме того, предметом занятий Правления были и некоторые другие дела по административной, учебной и воспитательной частям.

Главными источниками доходов, поступавших на содержание Академии, в отчётном году, как и прежде, служили: а) суммы, ассигнованные по штату и смете из духовно-учебного капитала и Государственного Казначейства; б) проценты с принадлежащих Академии капиталов; в) сумма, ежегодно поступающая от Московской кафедры на содержание шести неполных стипендиатов кафедры из студентов Академии; г) поступления от Духовного Собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры на содержание 16 полных стипендиатов Лавры из студентов Академии и д) взносы своекоштных студентов.

Принадлежащие Академии капиталы, заключавшиеся к началу отчётного года в сумме 335540 рублей (по номинальной стоимости процентных бумаг), получили в течение года следующее приращение:

1) Бывшим Ректором Академии, *Преосвященным Арсением*, ныне *Епископом Псковским и Порховским*, пожертвованы при выбытии из Академии два свидетельства Государственной 4% ренты на сумму 2000 рублей. Из них: 1000 рублей в качестве расходного фонда для напечатания сочинений по истории Академии по случаю предстоящего столетнего юбилея её; 500 рублей на фундаментальную академическую библиотеку в процентный капитал для выписки ценных изданий и 500 рублей в неприкосновенный капитал на содержание основанной Его Преосвященством Св.-Покровской академической церковно-приходской школы.

2) *Преосвященным Агафодором, Епископом Ставрополь–*
–30–

ским и Екатеринодарским, внесён капитал в 6000 рублей (обращённый в свидетельства Государственной 4% ренты) на учреждение при Академии стипендии его имени для одного из беднейших и благонадёжнейших студентов духовного происхождения, преимущественно из уроженцев Ярославской или Ставропольской епархий.

3) Преосвященным Ректором Академии *Евдокимом, Епископом Волоколамским*, внесены в неприкосновенный капитал Св.-Покровской академической церковно-приходской школы *400 рублей* (свидетельствами Государственной 4% ренты), собранные из мелких пожертвований.

4) На проценты с капиталов приобретены Правлением Академии четыре свидетельства Государственной 4% ренты на сумму *500 рублей*, которые и присоединены к следующим капиталам: а) Высокопреосвященного Митрополита Иоанникия – 100 р., б) протопресвитера А.С. Ильинского – 300 р. и в) Св.-Покровской академической церковноприходской школы – 100 р.

Расходование сумм сметных и сверхсметных и процентов с принадлежащих Академии капиталов производилось по мере надобности, согласно с сметой, специальным назначением сумм и особыми предписаниями высшего начальства. – Находившиеся в распоряжении Правления проценты с капитала, пожертвованного покойным Высокопреосвященным Митрополитом Московским *Филаретом*, по случаю исполнившегося в 1864 году пятидесятилетия Московской Духовной Академии, – в количестве *553 р. 50 к.* – выданы в отчётном году, с утверждения Его Высокопреосвященства, экстраординарному профессору Ивану *Попову*, а половина процентов с Мухановского капитала, в количестве *995 р.*, предназначенная на выдачу пособий беднейшим студентам Академии и также предоставленная, за вычетом *660 р.* на содержание трёх полных стипендиатов имени П.А. Мухановой, в распо-

–31–

ряжение Правления Академии, – распределена им в двух заседаниях, предшествовавших крайнему сроку взноса денег своекоштными студентами за содержание их в Академии (в сентябре и январе месяцах) между теми из них, которые ни из сумм Братства Преподобного Сергия, ни из собственных средств не имели возможности обеспечить своё дальнейшее пребывание в Академии.

Деятельность Правления как по экономической, так и по другим частям была контролируема Высокопреосвященным

Митрополитом Московским по журналам собраний Правления, а по экономической части, сверх того, по окончании сметного года, – и местным Ревизионным Комитетом.

III. Занятия наставников Академии

Занятия наставников Академии состояли в разработке предметов академического образования, в чтении лекций по программам, представленным в начале учебного года и утверждённым Советом Академии, в руководствовании студентов в самостоятельных их научных занятиях, в исполнении поручений Совета и обязанностей, возлагаемых начальством, а также в исполнении обязанностей, соединённых с званием членов различных учёных и благотворительных обществ. – Наставники, занимающие штатные кафедры, имели от двух до четырёх лекций в неделю. – При таком числе лекций наставники исполнили по преподаванию своих предметов следующее:

Ректор Академии Евдоким, Епископ Волоколамский, по кафедре гоиметики и истории проповедничества студентам III курса прочитал:

Введение в науку. Определение науки. Предмет её, задача и метод. Разделение и план науки. Место науки в ряду других богословских наук. Источники и пособия.

I. *Историю проповедничества.* Проповедь Спасителя. Проповедь Апостолов. Проповедь мужей апостольских. Ори-

–32–

ген, как проповедник. Представители практически-ораторского и мистического плана проповеди в IV веке на Востоке: Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин, Макарий Великий (Египетский). – Характеристика древнерусского проповедничества (древний период). Русская проповедь под латино-польским влиянием (средний период): Стефан Яворский. Феофан Прокопович, как проповедник. Придворная и академическая проповедь в России во второй половине XVIII столетия (новый период). Митрополит Платон (Левшин), как проповедник. – Современное состояние проповеди во Франции: А. Винэ, как проповедник; Е. Берсье, как проповедник.

II. *Историю Гомилетики*. Первая христианская Гомилетика. „Пастырское правило“ св. Григория Двоеслова. Средневековая Гомилетика. Судьбы Гомилетики в последнюю половину средних веков. Гомилетические воззрения Лютера и Меланхтона. Гомилетические правила Як. Шпенера. Гомилетика Мозгейма. Теория красноречия Шотта. Риторика Франца Теремина. Теория духовного красноречия Юнгмана. Теория красноречия Винэ.

III. *Теорию Гомилетики*. Понятие о типе проповеди. Генезис и генетическое развитие типов проповеди. Главные факторы генетического образования типов проповеди. Образование проповедника. Приготовление к проповеди. Значение „живого слова“ в деле проповеднического служения. Нужно ли для проповедника знакомство с приёмами ораторского искусства? Пастырь-учитель по запросам современного общества.

Инспектор Академии, сверхштатный экстраординарный профессор Архимандрит Иосиф по кафедре библейской истории студентам I курса, согласно представленной в начале года программе, прочитал IV период истории – *после-пленный*:

Возвращение Иудеев из плена: возвышение Кира; указ о –33–

возвращении Иудеев и восстановлении храма; прибытие в Иудею переселенцев и первые меры к организации общества.

История постройки после-пленного храма: закладка его; препятствия постройки и причины её замедления. Свв. пророки Аггей и Захария; окончание и освящение храма.

Ездра и Неемия: их заслуги в деле возрождения Иерусалима и окончательного сформирования Ново-Иудейского общества. Борьба против смешанных браков. Построение стен. Судьбы Иудейства после Ездры и Неемии. Вражда с Самарянами. Самарянский раскол и Иерусалимские смуты.

Иудейство и Еллинизм: Иудейство внутри и вне Палестины. История перевода LXX. Политические смуты.

Сирия и Египет в их соприкосновенности с Иудеей: Маккавеи. Гонения на Иудеев и борьба за веру и свободу.

История Асмонеysкой династии: Иоанн Гиркан, Иуда Аристовул I, Александр Ианней, Александра, Аристовул II.

Падение Асмонеической династии. Протекторат Рима. Гиркан II. Возвышение Антипатра, родоначальника Идумейской династии.

История Идумейской династии: Ирод (так назыв. Великий). Иудея после Ирода, при детях последнего – Архелае, Филиппе и Ироде Антипе.

Иудея, как римская провинция: римские прокураторы. Первая и вторая седмерицы их.

Великая Иудейская война: причины, поводы и ход её. Защита Галилеи. Борьба за Иерусалим. Осада и падение города. Конец Иудеи.

Общее заключение к курсу Библейской Истории.

Заслуженный ординарный профессор Василий Ключевский по кафедре русской гражданской истории студентам II и III курсов прочитал курс русской истории до царствования Императрицы Екатерины II с кратким обзором дальнейшего времени.

–34–

Заслуженный ординарный профессор Пётр Цветков по кафедре латинского языка и его словесности студентам I курса объяснял „De oratore“ Цицерона, студентам II курса – „Georgica“ Вергилия, студентам III курса – „Послание к Пизонам“ Горация.

Заслуженный ординарный профессор Николай Каптерев по древней гражданской истории прочитал студентам I курса: 1) историю науки, 2) историю Востока и 3) историю Греции.

Временный преподаватель, заслуженный ординарный профессор Григорий Воскресенский по русскому и церковно-славянскому языкам (с палеографией) прочитал студентам II курса, после общих замечаний о значении древнего церковно-славянского языка для науки общего сравнительного языковедения и в частности для славяно-русской филологии: 1) краткий очерк новейшего сравнительного языкознания и более подробный очерк изучения церковно-славянского и русского языков, 2) общие и более частные понятия и правила по предмету славяно-русской палеографии, 3) историко-филологическое обозрение церковно-славянского и русского языков – по программе, сопровождая чтения палеографическим

и грамматическим разбором древних церковно-славянских и русских памятников по составленной тем же профессором „Славянской хрестоматии“, вып. I, М. 1882 г. и 4) обозрение первоначальной церковно-славянской письменности (учёные труды, относящиеся к жизнеописанию свв. Кирилла и Мефодия, критическая оценка источников, жизнь и просветительная деятельность славянских первоучителей и их ближайших учеников). По *истории русской литературы*, после общего введения (понятие об истории литературы, как науке, объём, содержание и учёные труды по истории русской литературы) и более частного введения в курс русской народной словесности (понятие о народной словесности, различные взгляды на неё, важность её для народной психологии и эстетики, научные приёмы, труды по сла-

–35–

вяно-русской мифологии), прочитал согласно программе: 1) о песнях, сопровождающих народные праздники, свадебных песнях и обрядах, народных закланиях, сказках, пословицах и богатырском эпосе (предварительные статьи: сборники богатырских былин, сочинения о былинах, различные взгляды на былины – эстетический, исторический, мифологический, критико-сравнительный приём изучения, теории о происхождении былин Стасова, Потанина, Вс. Миллера), причём более подробно изложено и разобрано содержание былин о богатыре Илье Муромце, 2) из древнерусской литературы о Слове о полку Игореве и 3) из истории новой русской литературы – о Ломоносове, Державине, Фон-Визине, Карамзине, Жуковском, Крылове, Грибоедове, Пушкине, Лермонтове и Гоголе. – Остались непрочитанными некоторые статьи из отдела древнерусской литературы.

Заслуженный ординарный профессор Василий Соколов по кафедре истории и разбора западных исповеданий прочитал студентам III курса:

Введение в науку. 1) О причинах разделения церквей. Историю отделения западной церкви от союза с восточной и попыток к их воссоединению. 2) О причинах реформации XVI века. О предшественниках реформации, о гуманизме и

реформаторских соборах. О начале протестантизма, его существенных чертах и его разветвлении. 3) Обзор важнейших событий в жизни западной церкви за время правления папы Пия IX: установление нового догмата о непорочном зачатии Пресв. Девы, Ватиканский собор, уничтожение светской власти папы и др. 4) Изложение и подробный критический разбор главнейших догматов римско-католического вероисповедания с предварительным очерком их истории.

Заслуженный, ординарный профессор Александр Беляев по догматическому богословию студентам IV курса прочитал:

–36–

1) введение в науку, 2) историю науки, 3) систему её до отдела о Церкви и 4) историю главнейших догматов.

Заслуженный ординарный профессор Николай Заозерский по кафедре церковного права прочитал студентам III курса:

Введение в науку церковного права: общее учение о праве: классификация права; особенности церковного права; задачи науки церковного права.

Историю церковного права: историческое обозрение источников права: а) канонических, б) исторических и в) действующего законодательства.

Систему церковного права: состав церковного общества; учение о лицах церковных; устройство и управление церкви; общие начала церковной организации и церковной власти.

А. Епархиальное Управление. Его формы. Состав учреждений епархиальных; круг их ведомства и порядок делопроизводства.

В. Окружное управление. Его формы. Состав учреждений окружного управления; круг ведения их; порядок делопроизводства.

Не было прочитано из представленной в начале года программы: о церковном имуществе, о церковном судопроизводстве и о браке.

Заслуженный ординарный профессор Митрофан Муретов по Священному Писанию Нового Завета студентам III курса прочитал:

1) *Историко-критическое обозрение главных типов новейшего экзегеза и критики Нового Завета*: орфодоксализм, рационализм, мифологизм, эстетизм и морализм. 2) *О евангелии по Матфею*: разбор свидетельства св. Папия о евангелии Матфея, первоначальный язык евангелия, отношение евангелия Матфея к неканоническому и впоследствии еретическому евангелию, известному под именем евангелия Евреев, Назореев, Евионеев и др., подлинность евангелия

–37–

Матфея, время и место написания евангелия, его главная цель и особенности по сравнению с другими евангелиями. – 3) *О евангелии по Марку*, разбор свидетельства Папия о сём евангелии, писатель евангелия, время написания, назначение и особенности евангелия по сравнению с евангелиями Матфея и Луки. – 4) *О евангелии по Луке*: толкование пролога сего евангелия, писатель евангелия, время написания, назначение и особенности евангелия по сравнению с другими синоптиками, отношение евангелия Луки к еретическому евангелию Маркиона. – 5) *О взаимном отношении синоптических евангелий*: гипотезы устного первоевангелия, письменных первоисточников и взаимного пользования, краткое сравнение синоптического текста с точки зрения гипотезы взаимного пользования синоптиков. – 6) *О евангелии по Иоанну*: жизнь, апостольские труды и особенности духовной природы Иоанна Богослова, внешние свидетельства и внутренние признаки подлинности евангелия, его отношение к синоптикам и отличительные особенности. – 7) *О времени совершения Господом последней вечери с учениками*, поскольку вопрос сей стоит в неразрывной связи с вопросом о подлинности четвероевангелия. – 8) *О книге Деяний Святых Апостолов*: писатель книги, её источники, время и цель написания. – 9) *Краткие сведения о соборных посланиях*: о характере, времени, способе и цели написания посланий Иакова, Петра и Иуды, – о времени и цели написания посланий Иоанна и об отношении 1-го послания Иоанна к его евангелию. – 10) *Краткие сведения об Апокалипсисе*: характер книги, время и цель написания, её писатель, – 11) *О жизни и посланиях Св. Апостола Павла*: а) жизнь Апостола до

обращения его в христианство и после обращения – до написания им 1-го послания к Фессалоникийцам; – б) о посланиях Апостола, написанных до первых уз его: 1-м и 2-м к Фессалоникийцам, 1-м и 2-м к Коринфянам, к Галатам и Римлянам; – в) о посланиях, написанных во время пер-

–38–

вых уз Апостола: к Ефессянам, Колоссянам, Филиппийцам, Филимону и к Евреям; – г) о посланиях, написанных после первых уз Апостола и во время вторых уз его: 1-м и 2-м к Тимофею и Титу. – 12) Краткое изъяснительное обозрение содержания евангелий по Матфею и Иоанну и посланий Св. Ап. Павла с подробным экзегетическим анализом избранных из них отделов, особенно же Мф.1:1–17,13 и Рим.1:1–5,11.

Ординарный профессор Сергей Глаголев по кафедре введения в круг богословских наук студентам I курса прочитал:

О богословии, его предмете и задачах, современном и желательном состоянии. О системе богословских наук. О введении в круг богословских наук, его задаче – выяснении и возможно научном обосновании существенных истин религии. Выполнение этой задачи путём исследования религии, как психологической необходимости и как исторического факта.

1) О религии, как психологической необходимости. Историко-критическое обозрение философских учений о религии со времени реформации до настоящих дней. Положительное раскрытие религиозных истин на психологической основе. Устранение метафизических возражений против основных фактов религии (Откровения, Провидения, чудес, пророчеств, благодатного воздействия церкви).

2) О религии, как исторической действительности. Обозрение арийских религий с замечаниями по религиозной феноменологии.

Экстраординарный профессор Александр Шостьин а) по пастырскому богословию студентам IV курса изложил: 1) историю христианского пастырства и 2) теорию его. – Частнее, в первый отдел чтений вошли: 1) Пастырство Господа нашего Иисуса Христа. 2) Учение Св. Апостолов об обязанностях пастырей церкви и пастырская их деятельность,

как образец для пастырей. 3) Пастырские воззрения Св. Отцов Церкви: Григория Нисского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Блаженного Иеронима и Св. Григория Двоеслова. – Во *втором* отделе чтений были рассмотрены: *понятие* о науке пастырского богословия и отношение её к другим богословским наукам; *литература* её (западная и отечественная) со второй половины прошлого века; основная *цель* христианского пастырства и вытекающая из неё обязанность *частного* душепопечения по Слову Божию и по учению Св. Отцов Церкви; общие *условия* пастырской деятельности (призвание к пастырству и приготовление к нему; любовь и доверие пасомых к пастырю) и *средства* для выполнения её (пастырские посещения; школа; содействие пасомых; исповедь); наконец, было указано и применение этих средств в частных случаях пастырского служения человечеству, недугующему *физически* (посещение больных и умирающих), *умственно* (вразумление неверующих, суеверных и сектантов) и *нравственно* (наложение эпитимий сообразно с индивидуальными особенностями кающихся грешников, или – по выражению Отцов IV всел. собора – „рассматривая качество греха и готовность согрешившего к обращению“ – Прав. 102).

б) По *педагогике* студентам III курса изложил историю педагогики до-христианской (в её развитии у народов восточных, классических и еврейского) и христианской до появления трудов Песталоцци, причём системы Коменского, Локка и Руссо были рассмотрены с особенной подробностью, а также было указано их значение для всего дальнейшего развития европейской педагогики. К этому историческому изложению тесно примыкало теоретическое обсуждение основных вопросов педагогики (о цели воспитания, его объекте и субъекте) и дидактики (о воспитательном значении различных предметов обучения и важнейших методов его).

Экстраординарный профессор Александр Голубцов по *церковной археологии и литургике* прочитал студентам IV курса после введения в ту и другую науку: 1) об архитектуре

древнехристианского, византийского и древнерусского храмов, с кратким очерком западных стилей: романского, готического и возрождения; 2) о внутреннем устройстве христианского храма; 3) о древнехристианской, византийской и древне-русской церковной живописи, с обозрением важнейших памятников мозаики, миниатюры, скульптуры и нумизматики; 4) о священных и вне-богослужебных одеждах клира; 5) о литургии православной церкви, её толкованиях на востоке и в России, с историческим объяснением литургийных обрядов и 6) об обрядовой стороне таинств священства и крещения с миропомазанием.

Экстраординарный профессор Алексей Введенский по кафедре *метафизики и логики* студентам I курса прочитал: 1) *Введение в философию* с подробным разбором односторонних взглядов на неё; 2) *Курс логики и теории знания*; 3) *курс метафизики* (проблемы о ценности и смысле жизни и – космологическую).

Экстраординарный профессор Анатолий Спасский по кафедре *общей церковной истории* студентам II курса преподавал: 1) *введение в науку: историко-критический обзор главнейших источников и пособий для церковной истории*; 2) *историю христианской церкви за первые три века её существования*; 3) *историю тринитарных движений и первых двух вселенских соборов* и 4) *историю отношений между церковью и государством в IV-м веке*.

Экстраординарный профессор Василий Мышцын по *Священному Писанию Ветхого Завета* студентам II курса прочитал: *историю подлинного библейского текста и переводов – греческого, сирского, арамейского, самарянского, латинского, славянского и русского, их характеристику и оценку; основные правила критики библейского текста;*

–41–

предварительные сведения о Пятокнижии и толкование некоторых мест из него, преимущественно первых 10-ти глав книги Бытия; о происхождении, содержании и характере учительных книг: Псалтири, кн. Иова, Притчей, Екклесиаста и Песни Песней, с толкованием важнейших и труднейших мест из

них; историю происхождения пророческих книг Исаии, Иеремии, Езекииля и Даниила, их отличительные особенности в содержании и языке, объяснение важнейших мессианских отделов их; о происхождении ветхозаветного канона и истории его в христианской церкви; об общем характере неканонических книг и неканонических прибавлений; подробные сведения о книгах Товита, Юдифь и Маккавейских.

Экстраординарный профессор Иван Попов по кафедре *патристики* студентам II курса изложил: предварительные замечания об этой науке, её задачах и методе, и сведения о жизни, литературных трудах и догматическом учении следующих церковных писателей: св. Климента Римского, св. ап. Варнавы, Ерма, св. Игнатия Богоносца, св. Поликарпа Смирнского, св. Иустина Философа, Тациана, Афиногора, св. Феофила Антиохийского, св. Иринейя Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена, свв. Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого и Григория Богослова. – Остался не оконченным третий отдел программы – период вселенских соборов.

Экстраординарный профессор Иван Андреев по кафедре *новой гражданской истории* прочитал студентам I курса историю Франции и Англии по следующей программе:

История Франции.

География Франции. Этнографические элементы, вошедшие в состав её населения. Психология французского народа.

Галлия до завоевания её Цезарем. Границы её; население и его сословный и политический строй. Религия. – *Завоевание Галлии.* Причины быстрых успехов римского оружия.

–42–

Изменения в культуре галльской под влиянием культуры Римской.

Римская империя в I–III вв. Противоречие в положении императорской власти и объяснение этого противоречия. – Служилый класс при империи. Praefectus praetorio. Scrinia. Amici и comites императора. Concilium. – Провинциальное управление. Лионские собрания. – Управление муниципальное: civitates, их число и строй; курия. – Военная система империи и её развитие.

– Финансовая система: налоги при республике и Августе; реформа земельного обложения.

Империя в IV и V вв. Положение императорской власти к концу III в. Величавая внешность и её цель. – Изменение в положении служилого сословия. – Центральное управление. – Новый принцип, проведённый в устройстве провинциального управления при Константине В. – Правление муниципальное: изменения в положении куриалов и причины их. – Недостатки финансовой системы. – Общий обзор причин падения империи и быстрого завоевания Галлии.

Сословный строй Галлии при империи: рабы, вольноотпущенники, колоны, средние классы, аристократия.

Германцы в I–V вв. Сведения о Германцах у Цезаря и Тацита. Разница между этими сведениями и причина её. – Германцы по Тациту: хозяйство, классы общества, строй государственный. *Principes*, вече, *reges* и *duces*. – Положение Германцев в 3–5 вв. – Поселение Германцев в Галлии, как подданных, колонов и солдат. – Бургунды, Вестготы и Франки.

Основание королевства Франков. Франки – сплав многих народов Тацитова времени. – Франки Салические на службе империи. Положение Хлодвиг в первые годы его правления. Хлодвиг и Сиагрий. Хлодвиг – консул. – Отношение потомков Хлодвиг к византийским императорам. – Отношение Германцев к Галльскому населению до конца V в. – Значение Германского нашествия для Галлии.

–48–

Учреждения Франкского королевства при Меровингах. Королевская власть, вече, совет королей. *Palatium*. *Majordomus*. – Провинциальное управление. Финансовая и военная система.

Происхождение феодализма. Прекарно-бенефициальная система, патронат, антрустионат, иммунитет. – Падение Меровингов. Государственные воззрения Меровингов и результаты их применения: исчезновение налогов, суда и административной системы. – Усиление аристократии. Договор 587 г. и эдикт 614 г. *Conventus generales*. Борьба аристократии центральной и провинциальной: Леодегарий и Эброин. –

Выступление на сцену династии Каролингов. Причины и ход её возвышения.

Франкское королевство при Каролингах. Особенность политических и сословных учреждений при Каролингах. Королевская власть: акты помазания и индивидуальной клятвы. *Conventus generales* и их влияние на ослабление королевской власти. – Законодательство Каролингов: законы, капитулярии и их виды. – Провинциальное управление. *Missi dominici*. – Налоги. – Военная система и её влияние на уменьшение класса свободных собственников. – Отношение Каролингов к бенефициальной системе. Победа феодализма над монархизмом при преемниках Карла В. Переделы при детях и внуках Карла. – Капитулярий Карла Лысого 844 г. Наследственность графских должностей. Набеги Норманнов и окончательное исчезновение класса мелких собственников. – Королевская власть становится избирательной. – Династия Капетингов и причины её возвышения; положения Иль-де-Франса и борьба с Норманнами.

Начало разложения феодального строя. Общий характер явлений, совершавшихся в феодальных группах в XI, XII и XIII вв. – Внешние факторы разложения феодального строя: набеги Норманнов, морские экспедиции, крестовые походы, беспорядки и неурожаи XI в. – Уменьшение населения и появление *villae novae*. – Изменения в положении сер-

–44–

вов: права брака, собственности и свободы передвижения. Отмена подушного налога и произвольной тали, – Свободные крестьяне и их отношения к помещику. – Сеньериальная эксплуатация: платежи, повинности, барщина. – Сельские коммуны и их жизнедеятельность.

Подготовка и ход коммунального движения. Число городов в Галлии XI в. Упадок торговли и промышленности в городах и ухудшение положения горожан. Внешний вид города. Возрождение промышленности и торговли. Городские корпорации промышленные, торговые и религиозные. Цехи, их происхождение, число. Ученики, рабочие, мастера и их отношения. Цеховые монополии. Цеховые статуты. – Торговые

корпорации, – ганзы. – Братства и их влияние на коммунальное движение. – Результаты коммунального движения. Типы освободившихся городов: города юга, севера, центра, запада и востока. Различие их внутреннего устройства; причины этого различия. – Отличительные черты коммун. – Финансы коммун, их расстройство; причины этого расстройства. – Политическое вырождение коммун.

Рост королевской власти в XI, XII и XIII вв. Капетинги, как продолжатели политики Каролингов. Растрата ими своих владений. Противоречие в их положении. Отношение к ним духовенства Иль-де-Франса. Пробуждение королевской власти при Людовике VI. Программа этого короля и обстоятельства, её диктовавшие. – Разрыв королей с духовенством и союз с городами. Правление Филиппа – Августа. Характер Людовика IX. Филипп Красивый и его сыновья.

Учреждения в период XI–XIII вв. Королевская власть при Капетингах. Её полномочия. Почему она перестала быть избирательной? – Система уделов. – Curia regis, её состав и компетенция при первых Капетингах. Её постепенное изменение: происхождение парламентов центрального и провинциальных, magnum consilium, счётная палата, гене-

–45–

ральные штаты. – Управление провинциальное: превоы, бальи enquesteurs – visiteurs. – Финансовые и военные системы королей XI–XIII вв.

Период столетней войны. Главная причина столетней войны и её главные результаты. – Представители династии Валуа. – Классы общества во время столетней войны. – Генеральные штаты в этом периоде. Штаты 1355, 1357, 1439 и 1484 гг. – Усиление королевской власти в период столетней войны. – Отношения к Риму. Буржская прагматическая санкция. Перемены в учреждениях. Налоговая и военная системы.

Период возрождения (первая половина XVI в.). Экономическое возрождение Европы в начале XVI в. Увеличение производства, прилив металлов. Брожение умов. – Политика королей первой половины XVI в. Походы в Италию, придворная жизнь. Мирная борьба королей с аристократией.

Вторая половина XVI в. – эпоха религиозных войн. Причина этих войн: королевская власть, феодальное дворянство, буржуазия и народ накануне реформации. Кальвинизм во Франции. Борьба лиги католической с гугенотами. Смута в умах: сочинения Готмана, Лангэ и др. – *Вступление на престол Бурбонов в лице Генриха IV.* Умиротворение страны: борьба с губернаторами, городами; Нантский эдикт. Смерть Генриха IV. Анархия в малолетство Людовика XIII. Ришелье. Его политика в отношении к гугенотам, дворянству, парламенту. Теории верховной власти. Реформы в центральном управлении: министры, государственный совет. – Интенданты. – Фронда – парламентская, дворянская и народная.

Превращения экономические и сословные, подготовившие переворот конца XVIII века. Положение крестьян в 14 и 15 вв. Обстоятельства столетней войны и чёрная смерть половины XIV в., как ускорители разложения феодализма в сфере отношений экономических. – XVI-й век: изменение цен-

–46–

ности денег благоприятствует крестьянам; огораживание дворянами общинных земель теснит крестьян. Причины, по которым обезземеление крестьянской массы во Франции не достигло таких размеров, как в Англии. Меры в пользу крестьян при Генрихе IV: реформы Сюлли. – XVII и XVIII века: продолжающийся захват общинных земель; покупка крестьянами земли в собственность. Обезземеленное сельское население идёт в города и производит переворот в промышленности. Цехи в период столетней войны становятся более замкнутыми. Отношение к ним правительства: ордонанс 1351 г. XVI-й в.: экономическое возрождение и отсутствие движения вперёд в цехах. Борьба мастеров и рабочих. Ордонанс 1581 г. Положение цехов при Генрихе IV и Ришелье; Кольбер. Регламентация цехового производства и строя. Его заботы о торговле. Мануфактуры. Промышленная жизнь страны в XVIII в. Банк Ло. Реакция против крайностей регламентации. Физиократы – Франсуа Кене. Реформа цехового строя. Тюрго. Опасность ломки: предсказания Сегье. Настроение рабочих и мастеров после реформ Тюрго.

Некоторые явления государственной и общественной жизни в XVII и XVIII вв., беспокоившие население: придворные порядки, рознь сословий, lettres de cachet, положение печати, провинциальных штатов, парламентов, состояние законодательства, обложение; военная система.

Суждения о французской революции Бёрка, Минье, Тьера, Мишле, Кине, Артура Юнга, Токвиля, Зибеля.

Результаты переворота конца XVIII в.

Девятнадцатое столетие. Краткая характеристика эпохи Наполеона. История административной и муниципальной системы в течение всего 19-го века. – Реставрация. Хартия 1814 г. Хаотическое состояние партий в парламенте; chambre introuvable. Декрет 1820 г. Изменение системы выбора депутатов. Вступление на престол Карла X. Ордонансы 26-го

–47–

июля 1830 г. Июльская революция. Людовик-Филипп. История отношений короля к буржуазии и буржуазии к рабочему сословию, как объяснение переворота 1848 г. Промышленный рост страны с конца 18 в. Машины. Положение рабочих. Жан Симон де-Сисмонди. Теории утопического социализма: Сен-Симон, Фурье, Базар, Кабе; Луи Блан. Социализм в беллетристике. Взгляды Токвиля. Переворот в феврале 1848 г. Вторая республика. Крушение рабочего движения. Наполеон III – император. Его внешняя политика и её влияние на политику внутреннюю. Крушение монархии в 1870 г. Третья республика. Современный правительственный механизм во Франции. – Очерк явлений экономических и изменений сословных за 2-ую половину 19-го века, которые направляли политические события. – Франко-русский союз: историческая справка.

История Англии

Географическое положение Англии в его влиянии на историю страны. – Этнические элементы, вошедшие в состав английской нации; основные черты характера и привычек, принесённых ими в Англию. – Раннейшие обитатели Британии и их взаимные отношения.

Римское господство в Британии.

Англо-саксонский период Английской истории. Ход заселения Британии Германскими выходцами. Судьба цивилизации кельтско-римской. Взгляды по этому вопросу романистов и германистов: Фримэна, Стёбса, Виноградова, Ковалевского, Сибома. – Сословный строй в саксонский период и изменения, происшедшие в нём к концу периода. Основы феодализации общества: материальная, юридическая и военная. Нашествие Датчан. Формы, в которых протекал процесс принижения свободных классов англосаксонского общества. Book-land, folk-land, loan-land. Падение класса древних кёрлей. Сословная группировка к концу периода: тэны, гениты или уеотан'ы, коттары, гебуры. – Учре-

–48–

ждения англо-саксонского периода. Административное деление страны. Община. Сотня. Характер сотенных собраний. Ширы; их происхождение и организация. Эльдормэны. Шерифы. Королевства. Witenagemot, его состав и компетенция. Положение королей; их comitatus, гезиты. Превращение дружины в земельную аристократию. – Положение церкви в англо-саксонский период.

Период Норманнский. Подготовка норманнского завоевания: сношения с континентом и переполнение страны чужеземцами. Отношение Эдуарда Исповедника к Вильгельму. Результаты завоевания: изменения в языке и в общем характере английской культуры; значение завоевания для развития английского государственного строя, – Правление Вильгельма Завоевателя. Его взгляды на положение. Фикция о принятии короны по наследству от Эдуарда и её влияние на положение короля и его сподвижников. Поземельное устройство завоевателей. Отношение Вильгельма к англичанам и борьба его с феодалами. – Дальнейшая феодализация общества. – Амальгамация учреждений двух рас в области финансовой. – Церковная политика Вильгельма. – Перепись 1086 г. Domesday Book. Сословный строй по Domesday Book. – Ход событий по смерти Вильгельма. Вильгельм Rufus и Ранульф Фламбар. Борьба короля с баронами и церковью. – Генрих I и его хартия. Его отношение к баронам и церкви. Стефан Булонский и

смутное время. – Учреждения норманнского периода. Королевская власть. Высшие придворные сановники: юстициарий, казначей. Великий Совет. Curia Regis и Exchequer. Финансы. Военное устройство. – Города к концу норманнского периода. Гильдии купеческие и ремесленные. Сельское население; начало его раскрепощения.

Вступление на престол Плантагенетов. Положение страны после смуты. Хартия Генриха II. Его церковная политика. Фома Бекет. Кларендонские постановления. Борьба с фео-

–49–

далами: реформы военные и судебные. Изменения в центральном управлении. – Реформа финансовой системы. – Иоанн Безземельный и Magna Charta libertatum. Её история: Генрих III; Симон Монфор, Эдуард I. Сформирование парламента. Значение для развития его Confirmatio chartarum 1297 г. и статута Эдуарда II 1322 г. Разделение палат. Состав Верхней и Нижней палаты. Развитие состава представительства. Развитие компетенции парламента; его участие в вопросах законодательства и финансового обложения.

Разложение феодализма в сфере отношений сословных и экономических. Вытеснение барщинных отношений оброчными. Чёрная смерть половины XIV в. и её влияние на положение рабочего класса. Цели и следствия рабочего законодательства Эдуарда III. Брожение в крестьянских массах. Восстание Уота Тайлера и его последствия. – Отношение правительства и общества XIV в. к папству: признаки будущей реформации.

XV-е столетие. Перемены в деревне: развитие арендных отношений; рост free-copy-holder'ов, развитие овцеводства. Действие закона первородства в дворянской среде. Обилие незанятых рабочих и дворянских рук поддерживает столетнюю войну и внутренние смуты XV в. Война Алой и Белой Роз. Суждение о ней Роджерса.

Династия Тюдоров (XVI-е столетие). Громадный рост овцеводства. Огораживание земель под пастбища и обезземеление крестьянской массы. Развитие нищенства. Законы о бедных. Оценка положения современниками: „Утопия“

Томаса Мора. „Бунт Кэта“. Меры правительства в пользу крестьян. – Обилие дешёвых рук и хорошей шерсти ведёт к созданию мануфактур. – Перетасовка классов общества к концу 16 в. Влияние на эту перетасовку реформации. – Парламент при Тюдорах. Его состав и его покорность. – Характеристика представителей дома Тюдоров.

XVII-е столетие. Сословный строй. Статистическая рос-
–50–

пись Кинга. Выступление на сцену богатого и многочисленного среднего класса. Группировка населения в отношении к вероисповеданиям. – Династия Стюартов и её повышенные понятия о своей власти. Неспособность её сладить с требованиями времени. Иаков I, его характер и правление. Карл I. *Petition of Right*. Обстоятельства, предшествовавшие созванию Долгого Парламента. Революция 1649 г. Кромвель. Парламент 1660 г. и вступление на престол Карла II. Последствия революции. *Долгий парламент реставрации*. *Conventicle Act*. *Five miles Act*. *Test-Act*. Первый короткий парламент. *Habeas Corpus Act*. Второй короткий парламент 1680 г. Образование партий вигов и тори. – Иаков II и вторая революция. – Вильгельм и Мария. „Билль о правах“. Общие результаты революционных смут 17-го века.

XVIII-е столетие. Представители Ганноверского дома. Влияние торговых интересов на международную и колониальную политику. Рост богатства. Хищническая эксплуатация колоний. Правящий класс этого времени и нравы в парламенте. – *Переворот в народно-хозяйственном строе Англии со 2-й половины XVIII в.* Изобретение паровых машин и ткацких станков. Обилие рабочих рук, созданное обезземелением сельских классов. Хлебные законы. – Грандиозный рост производства и приобретение новых колоний. Обзор колониальной и международной политики Англии до настоящего времени. – *Влияние переворота в промышленности конца XVIII в. на внутреннюю политику Англии:* а) окончательное торжество промышленности и капиталистов над земледелием и землевладельцами, сказавшееся в отмене хлебных законов в 1846–49 годах, и б)

парламентская реформа 1832 г. с её последующими изменениями.

а) Рост машинного производства. Пользование женским и детским трудом. Падение заработной платы в начале 19 в., благодаря конкуренции машин, войнам с Напо-

–51–

леоном и континентальной системе. Пошлины на хлеб. Бедствия рабочих. „Лига против хлебных законов“ и Ричард Кобден. Мальтус о народонаселении. Роберт Оуэн, его „Образование характера“ и практическая деятельность. Чартизм. Trade-unions. Очерк положения и настроения рабочих классов до конца 19 в. б) Парламентская реформа. Нестроения в парламентской жизни во 2-й половине 18 в. Непропорциональное представительство: гнилые местечки. Билль о реформе 1832 г. Выступление на сцену Гладстона. Парламентская реформа 1867 и 1885 г. Парламентские партии в Англии в настоящее время. Английские короли со времени Георга III-го.

Экстраординарным профессором Михаилом Тареевым по нравственному богословию студентам IV курса прочитано:

Вера и жизнь по евангелию – I. Бог Отец, как Бог любви, и любовь, как начало христианской жизни; II. Закон и евангелие; Ш. Вечная жизнь; IV. Царство Божие.

Нравственная природа человека и естественное учение о нравственности – I. Нравственность, как предмет этики; II. Совесть и разум; Ш. Разумная личность, как основа естественной нравственности, и критика Канта; IV. Принцип морали; критика утилитаризма.

Доцент Николай Городенский по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур студентам I курса прочитал:

а) *По теории словесности, о задачах и методах изучения литературы; об основных направлениях литературного творчества.*

б) *По истории иностранных литератур: историю английской литературы со времени Шекспира и часть истории немецкой литературы (о Лессинге и Гёте).*

И. д. доцента Павлом Соколовым по кафедре психологии студентам II курса прочитано:

1. Введение (история, методология и литература предмета).

–52–

2. Общая психология (исследование общих условий и общих форм душевной жизни).

3. Специальная психология (анализ отдельных душевных элементов).

И. д. доцента Илья Громогласов по кафедре истории и обличения русского раскола студентам III курса прочитал: а) обзор литературы о русском расколе за всё время его существования; б) в подробном изложении – отдел о происхождении русского раскола и историю его за первое полу столетие; в) общий обзор дальнейшей истории раскола, с обращением особенного внимания на выяснение причин постепенного изменения доктрины раскола и деления его на толки.

И. д. доцента Евгением Воронцовым студентам I курса по еврейскому языку прочитана была фонетика и морфология еврейского языка с применением теоретических данных к разбору книги пророка Ионы.

Студентам II курса по библейской археологии было прочитано о древностях ветхозаветного культа.

И. д. доцента Дмитрий Коновалов по кафедре греческого языка и его словесности студентам I курса прочитал очерк греческой палеографии (параллельно с упражнениями в чтении снимков с греческих рукописей) и диалектологии (в связи с чтением Геродота). – Студентам II курса была прочитана история греческого эпоса и лирики, в связи с упражнениями в чтении мимических идиллий Феокрита. – Студенты III курса занимались историей греческой драмы и комментарием Медеи Эврипида.

По английскому языку лектором одного – и. д. доцента Ильёй Громогласовым изложены были студентам I курса в течение первого полугодия грамматические правила (по руководству Мак-Клиланда) и делались переводы из хрестоматии, приложенной к учебнику. Во второе полугодие была прочитана

студентами, под руководством преподавателя, часть произведения Диккенса: *The Christmas carol*. На ряду с этим
–53–

велись практические занятия в целях приучения студентов к живой разговорной речи на изучаемом языке.

По *французскому языку* лектором одного – и. д. доцента *Павлом Соколовым* студентам I курса преподан систематический курс грамматики, прочитаны и объяснены лучшие отрывки из произведений Корнеля, Расина, Мольера, Боссюэта, Монтескье, Бюффона и Руссо и сделан в связи с чтением этих произведений общий обзор французской литературы XVII и XVIII вв.

Лектором *немецкого языка* *Василием Лучининым* – с студентами I курса, по прочтении систематического курса этимологии немецкого языка и важнейших отделов синтаксиса, были переведены 16 прозаических статей и 10 стихотворений из хрестоматии Berthe.

Для оценки успехов студентов в течение отчётного года рассмотрены наставниками 444 семестровых сочинения, представленных студентами I, II и III курсов, и 46 – представленных студентами IV курса и действительными студентами Академии на степень кандидата богословия.

Проповеди, представляемые студентами всех четырёх курсов по особому расписанию, рассматривались, а частью и исправлялись Преосвященным Ректором Академии Епископом Евдокимом. – Лучшие из них, с его благословения, произносятся были в академическом храме.

Сосредоточивая свою деятельность на исполнении прямых обязанностей профессорского звания, наставники Академии занимались в то же время и учёно-литературными трудами. – Так:

Ректор Академии *Епископ Евдоким* напечатал: а) в „Богословском Вестнике“ статьи под заглавиями: „Пастырь-учитель по запросам современного общества“, „Памяти Д. Ф. Голубинского“ и „Речь при наречении во Епископа“; б) в журнале „Отдых Христианина“ статью: „Мечтатели (социально-этический этюд)“.

Заслуженный ординарный профессор Василий *Ключевский* 1) издал I-ю часть *Курса русской истории* и 2) в журнале „Научное Слово“ напечатал статью: „А. Л. Ордин-Нащокин“.

Заслуженный ординарный профессор Пётр *Цветков* напечатал очерк: „Алекса́ндро-Мариинский Дом Призрения в первые двадцать пять лет самостоятельного его существования“.

Временный преподаватель, заслуженный ординарный профессор Григорий *Воскресенский* напечатал в „Богословском Вестнике“ четыре статьи под заглавием: „Из церковной жизни православных славян. Королевство Сербия. Старая Сербия и Македония. Черногория. Буковинско-далматинская митрополия. Босния и Герцеговина. Карловицкая митрополия“ (1903, ноябрь и 1904, апрель, июнь и июль–август) и в „Сборнике по славяноведению“, изд. II-м Отделением Императорской Академии Наук, статью, „Погодинский № 27 Апостол и Чудовская, усвояемая св. Алексею, рукопись Нового Завета“.

Заслуженный ординарный профессор Василий *Соколов*: 1) напечатал в „Богословском Вестнике“ (1904, апрель) продолжение исследования под заглавием: „Папа Лев XIII. Очерк его жизни и деятельности“; 2) в том же журнале (1904, март) – статью под заглавием: „Отклик на призыв. По поводу приезда в Россию Ч. Графтона, епископа Американской епископальной церкви“. Эта статья переведена на английский язык в Нью-Йорке и издана в особом приложении к „Американскому Православному Вестнику“ (Russian Orthodox American Messenger. June and July supplement.); 3) прочитал в Москве, в зале Епархиального дома, публичную лекцию под заглавием: „Современное папство и социальный вопрос“ и напечатал её в „Богословском Вестнике“.

Заслуженный ординарный профессор Александр *Беляев* напечатал в „Богословском Вестнике“: а) *Речь над*

гробом профессора Д. Ф. Голубинского и б) *Поправки и дополнения к статье: „Из академической жизни“*.

Заслуженный ординарный профессор Николай Заозерский напечатал статьи: а) в „Богословском Вестнике“ – „О средствах усиления власти нашего высшего церковного управления“; б) в „Душеполезном Чтении“: „Село Благовещенское близ Троице-Сергиевой Лавры“ и „К тревожному вопросу о браке и девстве“ (По поводу записок религиозно-философских собраний, напечатанных в журнале „Новый Путь“).

Заслуженный ординарный профессор Митрофан Муретов: 1) редактировал перевод творений св. Никифора; – 2) перевёл и снабдил примечаниями пятую книгу толкований св. Кирилла Александрийского на Евангелие Иоанна; – 3) напечатал в „Московских Церковных Ведомостях“ – „Памяти Иеромонаха Димитрия“ – биография и слово при погребении; – 4) в „Душеполезном Чтении“ окончил статьи о Родословии Христа и с значительными прибавлениями издал отдельно под заглавием: „Родословие Христа – критико-экзегетическое исследование“; – 5) в „Богословском Вестнике“ напечатал и издал отдельно актовую речь: „Новозаветная Песнь Любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней“ и 6) статьи: „Пророчество и языкоговорение (глоссолалия), как знамения для верующих и неверов“ и „Древне-еврейские молитвы с именем Апостола Петра“.

Ординарный профессор Сергей Глаголев напечатал: 1) в „Богословском Вестнике“ – ряд статей, посвящённых исламу и его истории (№№ 11 и 12 за 1903 г.; 2, 4, 7–8, 9 за 1904 г.), которые и издал отдельной книгой под заглавием „Ислам“; статью о покойном профессоре Д.Ф. Голубинском и слово над его гробом (№ 1 за 1904 г.); 2) в журнале „Вера и Разум“ – статьи: „Религиозная философия Канта“ (№ 3 за 1904 г.) и „Религия в Японии и Корее“

–56–

(№№ 9 и 10 за 1904 г.); 3) в журнале „Душеполезное Чтение“ – публичную лекцию: „Патриотизм и христианство“ (№№ 4 и 5 за 1904 г.); 4) в журнале „Вера и Церковь“ статью: „О понятии „научный“ в приложении к Богословию“ (№ 7 за 1903 г.); 5) в журнале „Странник“ – статьи: „Древность рода человеческого“ (№ 1 за 1904 г.) и „Человеческие бедствия и

Божественный Промысл“ (№ 2 за 1904 г.); 6) в „Православной Богословской Энциклопедии“, издаваемой при журнале „Странник“, – статьи: *Дарвинизм, Деизм, Декарт*.

Экстраординарный профессор Александр *Шостьин* закончил сличение с греческим подлинником прежнего академического перевода творений св. Афанасия Великого, дополнил и редактировал 4-й том этого перевода в новом издании.

Экстраординарный профессор Александр *Голубцов* в „Чтениях Общества Истории и Древностей Российских“ напечатал Чиновник Нижегородского Преображенского собора, снабдив его предисловием и указателем.

Экстраординарный профессор Алексей *Введенский* напечатал: 1) в *Богословском Вестнике* две статьи: „Запросы времени“ и „К вопросу о методологической реформе православной догматики“; 2) в *Душеполезном Чтении*: „О воскресении в теле“ и несколько других мелких статей; 3) в *Московских Ведомостях* статьи: „Мужественный голос натуралиста“, „Философская Шехерезада“ (по поводу смерти Спенсера), „Великий рационалист“ (к столетию со дня смерти Канта) и ряд статей под общим заглавием: „Религиозное обновление наших дней“ (вышли отдельной брошюрой, вып. 2-й).

Экстраординарный профессор Анатолий *Спасский* напечатал в „Византийском Временнике“ (1903, X) критико-биографический очерк: „Преосвященный Арсений, еп. Кирилловский, и его труды в области византологии“.

–57–

Экстраординарный профессор Василий *Мышцын* составил, по поручению Учебного Комитета при Святейшем Синоде, отзыв об одном сочинении, представленном на соискание премии Высокопреосвященного Митрополита Макария.

Экстраординарный профессор Иван *Попов* напечатал: 1) в *Богословском Вестнике* статью: „Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского“ и 2) в „Православной Богословской Энциклопедии“, издаваемой при журнале

„Странник“ – статьи: св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, св. Дионисий Александрийский, Дионисий Ареопagit.

Экстраординарный профессор Иван Андреев напечатал в „Богословском Вестнике“: 1) несколько листов перевода творений патриарха Никифора и 2) реферат книги Крумбахера о новогреческом языке.

Экстраординарный профессор Михаил Тареев напечатал; 1) вторым изданием своё сочинение: „Цель и смысл жизни“ и 2) в „Богословском Вестнике“ статью: „Религия и нравственность“ и несколько мелких статей экзегетического и критического содержания.

Экстраординарный профессор Павел Тихомиров напечатал в „Богословском Вестнике“ статьи под заглавиями: „Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению“, „К столетию со смерти Канта. Личность Канта в изображениях его современников“, „Невежественная критика“ и „Новые книги по философии на русском языке“ (рецензии книг Таннери, Виндельбанда, Иерусалема, Кюльпе и Грота).

И. д. доцента Павел Соколов напечатал очерк: „Философские взгляды и научная деятельность Н. Я. Грота“ в качестве введения к сборнику статей покойного философа; „Философия и её общие задачи“ (С.-Пб. 1904).

И. д. доцента Илья Громогласов напечатал: 1) в журнале „Душеполезное Чтение“ (№ № 1, 2, 4 и 5 за 1904 г.): „Саморазделившееся царство“. Очерк внутреннего самораз-

–58–

ложения старообрядческого раскола – поповщины: 2) в „Богословском Вестнике“ (1904, май): „Замечательное издание“. Библиографическая заметка; 3) в сборнике „Коммерческое образование“ (ч. I, стр. 124–151 и ч. II, стр. 707–711, М. 1904) статьи: „Несколько слов относительно предварительного обследования торговых школ ведомства Министерства Финансов“, „Материальные условия существования торговых школ и статистика учащихся“, „Учебный строй современной торговой школы“ и „Общеобразовательные предметы в торговых школах“, – представляющие собой доклады, прочитанные

автором в заседаниях IV комиссии III-го съезда русских деятелей по техническому и профессиональному образованию.

Сверх сего: 1) Преосвященный Ректор Академий *Епископ Евдоким* состоял ответственным цензором академического журнала „Богословский Вестник“, а 2) экстраординарный профессор Иван *Попов* – редактором его; 3) заслуженный ординарный профессор Василий *Ключевский* – профессором Императорского Московского Университета и председателем Императорского Общества Истории и Древностей Российских; 4) заслуженный ординарный профессор Пётр *Цветков* – председателем Совета Братства Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Академии и членом Совета при состоящем под Высочайшим Её Императорского Величества покровительством Александро-Мариинском Доме Призрения в Сергиевском Посаде; 5) экстраординарный профессор Алексей *Введенский* – временным редактором журнала „Душеполезное Чтение“ и 6) библиотекарь Константин *Попов* – редактором и издателем основанного им библиографического журнала: „Новости Богословской Литературы“.

–59–

IV. Занятия студентов, их поведение и состояние здоровья

Занятия студентов состояли в слушании и усвоении лекций, составлении сочинений и чтении книг, имеющих по содержанию своему отношение к преподаваемым предметам; вообще – в умственном труде, определяемом целями их воспитания в высшем духовно-учебном заведении. – Студенты всех курсов слушали от 13 до 29 лекций в неделю, именно: на I курсе: студенты, специально изучающие предметы первой группы – 23 лекции, второй – 28; на II курсе: студенты первой и второй группы – 23 лекции; на III курсе: студенты первой группы – 25 лекций, второй – 29; на IV курсе: студенты той и другой группы – 13 лекций. – Студентам I, II и III курсов назначено было по три сочинения и одной проповеди, причём относительно сочинений соблюдался порядок, указанный в § 124 устава духовных академий, т. е. по наукам богословским было назначено не менее двух третей общего числа сочинений. – Студенты IV курса

писали одну проповедь и сочинение на степень кандидата богословия на следующие, предложенные наставниками Академии и утверждённые Его Высокопреосвященством, темы: *Адамов Иван*: „Никанор, Архиепископ Одесский, как проповедник“; *иеромонах Алексей* (Симанский): „Господствующие в современном нравственно-правовом сознании понятия пред судом митрополита Филарета“; *Антонов Александр*: „Религиозные верования чуваш“; *Береснев Платон*: „Уставные чтения (Проповедь по Типикону)“; *Богородский Николай*: „Симон Азарьин“; *Богословский Сергей*: „Критический разбор воззрений Л. Н. Толстого на догматы православной Церкви“; *Буравцев Николай*: „Происхождение и состав греческого рукописного Евхология“; *Васильков Павел*: „Аскетизм. Суждения о нём современных „неохристиан“ в свете учения свято-отеческого“;

—60—

Вершинский Георгий: „Борьба древнерусских пастырей с народными суевериями“; *Болотовский Михаил*: „Критический обзор русской этической литературы за последнюю четверть века“; *Воскресенский Николай*: „Сущность христианства (сопоставление и разбор взглядов Гарнака и Зееберга)“; *Высотский Павел*: „Филипп Меланхтон и его значение в истории протестантизма“; *Гречев Борис*: „Преп. Нил Сорский и значение его устава скитского жития в истории русского монашества“; *Денисов Константин*: „Вассиан Патрикеев“; *священник Добротворский Василий*: „Полномочия власти, права и преимущества епископского служения в православной Русской церкви“; *Дорошевский Фёдор*: „Догматические воззрения Вл. С. Соловьева“; *Дьяченко Владимир*: „Происхождение, характеристика и значение так называемых Апостольских Постановлений“; *Зверев Георгий*: „Феофилакт Лопатинский и его деятельность в борьбе с расколом“; *Ильинский Сергей*: „Штундизм. Его сущность и причины широкого распространения на Руси“; *Казанский Николай*: „Св. Мефодий, епископ Патарский“; *Казанцев Николай*: „Алцим Екдиций Авит, епископ Вьеннский, церковный писатель и деятель конца V и начала VI века“; *Кириков Владимир*: „Внутренние дробления в

беспоповщине, вызванные вопросом об отношении раскола к государству и гражданскому обществу“; *Крестианполь Павел*: „Дух православного церковного права в памятниках церковного и гражданского законодательства древней Руси“; *Кутузов Михаил*: „Состояние русской проповеди в 60-е годы XIX века“; *Лозинский Николай*: „Оценка трактата о таинствах Лямота сравнительно с учением о таинствах православных и ультрамонтанских догматистов“; *Лукшин Александр*: „Богословские воззрения Томаса Крамэра, архиепископа Кентерберийского, и отношение их к символическим книгам англиканского исповедания“; *Максимович Владан*: „Религиозно-философские воззрения Спинозы и их влияние на поздней-

–61–

шую рационалистическую мысль Европы“; *Моисеев Александр*: „Преобразовательные и просветительные стремления в Русской Церкви XVII в.“; *Недригайлов Иван*: „Вторая Маккавейская книга (историко-критический очерк)“; *Немешаев Дмитрий*: „Христианское воспитание по воззрениям святых отцов и учителей Церкви III и IV вв.“; *Одинцов Михаил*: „Сёрен Керкегор, как философ и религиозный мыслитель“; *Орлов Анатолий*: „Учение Илария Пиктавийского о Троице“; *Остроумов Михаил*: „Явления воскресшего Господа ученикам“; *Платонов Михаил*: „Оксфордское движение; его история, сущность и историческое значение“; *Плотников Евгений*: „Евсевий, Архиепископ Могилевский, как проповедник“; *Покровский Николай*: „Праздник кущей по данным Библии и свидетельствам внебиблейским“; *Свавицкий Павел*: „Ульрих Цвингли; его жизнь и учение“; *Соколов Алексей*: „Епископ Феофан-Затворник, как проповедник“; *Старокадомский Григорий*: „Учение Апостола Павла о браке и девстве в VII главе 1-го послания к Коринфянам“; *Судаков Иван*: „Сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы“; *Шарапов Алексей*: „Вторая книга Ездры (историко-критическое введение в книгу)“; *Ястребцев Михаил*: „Эсхатологические воззрения на Руси в XV–XVII вв. в связи с возникновением раскола“.

Учебный год закончился переводными и выпускными испытаниями, произведёнными в мае месяце по особому,

составленному Советом Академии и утверждённому Его Высокопреосвященством, расписанию.

Из 48 студентов I курса: а) один студент не держал устных испытаний по всем предметам I курса, не представил семестровых сочинений и проповеди и оставлен Советом Академии в I курсе на второй год; б) один студент, не державший своевременно, по болезни, устного испытания по одному из предметов I курса, с особого разрешения Его Высокопреосвященства удовлетворительно

–62–

сдал оное после летних каникул и удостоен перевода в следующий курс; в) два студента, отправившиеся в самом конце учебного года на место военных действий на Дальнем Востоке в качестве псаломщиков походных церквей и братьев милосердия, не держали устных испытаний по всем предметам I курса, представив, однако, своевременно все назначенные студентам этого курса письменные работы. В виду особых обстоятельств и согласно указу Святейшего Синода от 16 февраля 1904 года за № 1460, Совет Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, удостоил означенных студентов перевода в следующий курс под условием удовлетворительной сдачи ими, по возвращении из отпуска, устных испытаний по тем предметам, которые они слушали в отчётном 1903–1904 учебном году. – г) Остальные 44 студента (а с вышеупомянутыми – 47) переведены в следующий курс.

Из 48 студентов II курса: а) один студент-священник, отправившийся в самом конце учебного года на Дальний Восток в качестве настоятеля походной церкви, не держал устных испытаний по всем предметам II курса, представив, однако, все семестровые сочинения и проповедь; б) один студент, по болезни, не держал экзамена по одному, один – по трём и четыре – по всем предметам II курса (из последних один, кроме того, не представил проповеди). Всем означенным студентам, на основании указа Святейшего Синода от 16 января 1891 года за № 212, испрошено было Советом Академии особое разрешение Его Высокопреосвященства сдать устные испытания и представить письменные работы после летних

каникул, чем трое из них и воспользовались; остальные же трое, по болезни, не явились к испытаниям и после каникул. – 44 студента II курса (в том числе и вышеупомянутый священник – под условием удовлетворительной сдачи им, по возвращении из отпуска, устных испытаний по тем

–63–

предметам, которые он слушал в отчётном году) переведены в следующий курс; 3 студента оставлены во II курсе на второй год (два – по болезни и один – по малоуспешности) и 1 студент, как уже пробывший на II курсе два года и вновь не явившийся к переводным испытаниям, на основании § 134 академического устава уволен из Академии по малоуспешности.

Из 53 студентов III курса один студент-священник, отправившийся в самом конце учебного года на Дальний Восток в качестве настоятеля походной церкви, и один болгарский уроженец, выбывший, по болезни, из Академии на родину ещё до Рождественских каникул, – не держали устных испытаний по всем предметам III курса, хотя и представили все назначенные студентам этого курса письменные работы. Последний, в виду отсутствия его из Академии в течение целого учебного полугодия, оставлен Советом Академии в III курсе на второй год и затем, по прошению, уволен из числа студентов Академии; остальные 52 студента III курса (в том числе и вышеозначенный священник – под условием удовлетворительной сдачи им, по возвращении из отпуска, устных испытаний по предметам этого курса) переведены в следующий курс.

Из 50 студентов IV курса три студента не держали, по болезни, устных испытаний по всем предметам IV курса и не представили кандидатских сочинений и проповедей. Двое из них оставлены Советом Академии в IV курсе на второй год; третий же, уже воспользовавшийся раз этой льготой и пробывший два года на III курсе, на основании § 134 академического устава, уволен из числа студентов Академии по малоуспешности. – Остальные 47 студентов IV курса выпущены из Академии со степенью кандидата богословия (42) и званием действительного студента Академии (5).

По примеру прежних лет, значительная часть студентов посвящала свободное от занятий время просветительной и педагогической деятельности в среде Сергиево-Посадского населения.

1) Множество богомольцев и слушателей привлекал *академический храм*, в котором, кроме праздничных церковных служб, с начала отчётного года почти ежедневно, а с января месяца 1904 года – ежедневно многочисленным ныне академическим духовенством совершались, по очереди, ранние литургии; с февраля же месяца 1904 года, еженедельно по пятницам, – и всенощное бдение. Во время последнего богослужения по большей части сам Преосвященный Ректор читал акафист Покрову Божией Матери и произносил поучение, а в пении, под руководством О. Инспектора Академии, принимали участие, по возможности, все молящиеся, которых собиралось иногда более 500 человек. – В том же храме во все почти воскресные и праздничные дни студентами Академии, под непосредственным руководством Преосвященного Ректора и при его личном участии, велись *внебогослужебные беседы*, предметом которых служило изложение и изъяснение фактов из истории Церкви. – Беседам всегда предшествовал молебен, совершаемый Преосвященным Ректором в сослужении академического духовенства, также с *общенародным пением*. – Число слушателей колебалось между 500 и 1200 человек. „Троицких Листков“ роздано им за год до 24000.

Подобного же рода *собеседования*, имевшие своим предметом объяснение молитвы Господней, евангельских чтений и празднуемых событий, велись студентами, кроме того, и *в храме при местной тюрьме*. –

2) С прежним рвением студенты, под руководством О. Инспектора Академии Архимандрита Иосифа, принимали участие и в устройстве *народных чтений* в зале местного Городского Училища и в Городской Думе. – Чтения эти –

на самые разнообразные, преимущественно религиозно-нравственные темы, – сопровождаемые теневыми картинами, а

иногда и пением гимнов и песней патриотического содержания, исполняемых хором любителей-студентов, продолжали пользоваться величайшим сочувствием среди местного населения, свидетельством чему служило постоянное переполнение аудитории слушателями.

3) В *Св.-Покровской академической церковно-приходской школе* два студента из лиц, имеющих священный сан, продолжали безвозмездно нести на себе труд преподавания Закона Божия, своим добросовестным и сердечным отношением к делу заслужив себе, по справедливости, и любовь питомцев, и благодарность их родителей. – В отчётном году школа представила к выпускному испытанию на получение льготы по отбыванию воинской повинности 8 мальчиков, которые и выдержали означенное испытание вполне успешно.

4) Наконец, в открытой с 1900 года при означенной церковно-приходской школе *воскресной школе* дело преподавания многочисленных и разнообразных предметов вели, под высшим руководством Преосвященного Ректора, исключительно студенты Академии (9 студентов IV курса, 4 – III курса и по 6 – II и I курсов). Всех учащихся в школе было: в первой трети года – до 65 человек, во второй – 37 и в третьей – 33 человека. Как и в прежние годы, учащиеся, вследствие неодинаковой подготовленности своей, разделены были на 5 групп, причём в первую группу поступили вовсе неграмотные и не бывшие в школе, а в пятую – готовившиеся к экзамену на звание учителя церковно-приходской школы, – Для I, II и III групп учащими преподава была программа предметов одноклассной церковно-приходской школы, а для учеников IV и V групп преподавание велось по программе двуклассной церковно-приходской школы.

–66–

Что касается поведения студентов, то оно в отчётном году было удовлетворительно и в общем сообразовалась с особыми правилами об их обязанностях, определяемыми целями Академии, как высшего духовно-учебного заведения, приготавливающего своих питомцев для просвещённого служения Церкви по преимуществу на пастырском и духовно-учебном

поприщах деятельности. – В представленных Инспектором Академии к концу отчётного года ведомостях поведение 189 студентов отмечено баллом 5 и 10 – баллом 4.

Состояние здоровья студентов было вообще удовлетворительно. В течение отчётного года коечным лечением в академической больнице пользовались 42 человека из общего числа 199 студентов. Из них поступавших в больницу по одному разу было 33, по два раза и более – 9.

Декабрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 5: гл. 5 (Ин.8:28–34)] /
Пер. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 305–320 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–305–

указание Его на то, что, как уже ранее сказано нами, Бог и Отец одной есть со Мной природы. „И не оставил Меня одного“, ибо действительно было бы странно не иметь Мне с Собой Бога и Отца, от Коего Я родился.

Но может быть скажет кто и ради любознательности спросит: по какой причине говорит это Сам Спаситель или что побудило Его дать такое изъяснение?

В ответ на это укажем на то, что Он весьма благополезно и по необходимости к прежде уже сказанному присоединил и это. Так как сказал, что „как научил Меня Отец, сие говорю“, то этим самым уже необходимо показывает, что Отец соприсущ и единосущен Ему, дабы тем возбудить веру в Себя, как говорящего Его (Отца) слова, как Бога – (говорящего) Божии (слова), – как Такого, Кто от природного свойства Своего Родителя побуждается говорить богоприличное. Подобным же образом и человеческие дети, без научения имея от природы некоторые знания, как об этом говорили выше, хорошо ведают свойственное человечеству. Посему не следует соблазняться, если Он говорит, что Сын научился от Отца. Через это Он отнюдь не оказывается меньше Его или другой природы, как думают те.

Можно убедиться в этом и посредством такого рассуждения. Ведь существо определяется не знанием или, незнанием чего-либо, но природой каждого. Возьмём в пример Павла и Силуана. И допустим, что Павел в совершенстве знает тайну Христову, а Силуан – несколько менее Павла. Разве они перестанут быть подобными по природе, или разве Павел будет выше Силуана по существу, как скоро

–306–

он более его постиг глубину тайны? Но никто, полагаю, не дойдёт до такого неразумия, чтобы видеть у них различную природу по причине большего или меньшего знания их. Если же таким образом свойства существа отнюдь не определяются точно знанием или научением, как сказали мы, то ничто не препятствует Сыну быть Богом по природе, хотя Он и говорит, что научился от Собственного Отца. Через это Он отнюдь не лишается единосущие с Ним, но без сомнения остаётся тем, что есть, то есть Богом от Бога, Светом от Света.

Но быть может кто спросит: как же это? ведь Отец больше (Сына) по знанию, поэтому Он и научает Сына?

На это повторим уже много раз сказанное нами, что Премудрость Отца не имеет нужды в научении и наставлении. Составив об этом многие рассуждения, мы уже обличили лжеучение (этих совопросников) в том, что оно ведёт к безмерному богохульству.

Потом нам представляется необходимым присоединить к этому ещё и то, что великое старание и большая забота была у Сына о том, чтобы всегда уменьшать Своё достоинство и ради зрака раба и вследствие сего принятого для нас унижения не говорить вполне так, как это приличествовало Ему по божеству. Каким же образом (в противном случае можно бы спросить) снизошёл, или откуда и куда перешёл, если бы не говорил нечто и уничижительно и не вполне соответственно Своей божественной славе? Вот почему Он часто принимает вид, что не знает, как человек, хотя и ведал, как Бог.

Ясно можешь видеть это в истории Лазаря в Вифании. Своей чудесной силой и божественным гла-

–307–

сом Он заставил возвратиться к жизни уже четверодневного (мертвеца) и издававшего (трупный) запах. Но посмотри, как Он поступает в этом случае. Зная, что Лазарь умер, и наперёд предсказав это Своим ученикам, как Бог, Он по-человечески вопрошал: где вы положили Его. (Ин.11:34). Удивительное дело! Проживая где-то далеко от Вифании и не неведая, как Бог, что Лазарь умер, зачем было спрашивать о месте гроба? На это

вполне здравомысленно можешь отвечать, что Он принимал вид вопрошающего, домостроительства нечто полезное.

Точно так же и здесь понимай домостроительно, а именно: как Бог, Он ведал то, о чём говорит, что узнал от Отца. Не желая слишком сильно возбуждать неразумие Иудеев и сдерживая ярость невежд, Он обращает к ним речь не в том её виде, в каком свойственна она была Ему, как Богу, хотя говорить именно так (как Богу) Ему более подобало.

Но так как они ещё и думали, что Он есть простой человек, то к свойственным человеку словам, как бы примешав божественное достоинство, несколько ниже Своего достоинства, домостроительно (применительно к воззрениям иудеев) присоединяет: „потому что Я угодное Ему²²³³ творю всегда (Ин.8:29). Следуй за мной также и здесь в решении кажущейся трудности и ясно представляй себе правильно толкуемое изречение: „от Себя ничего не творю“. Поэтому-то, говорит, Я недавно засвидетельствовал, сказав вам, что ничего от Себя не делаю, так как Мой обычай и путь – не совершать ничего не-

–308–

угодного Богу и Отцу и ничего не делать, что неприятно Родителю. Таким образом и здесь, очевидно, указывается на то, что Сын ничего не делает от Себя Один, и именно совершением всегда угодного Богу и Отцу, так что если бы совершал что-либо не таковое (угодное Богу), то делал бы нечто и *от Себя*, то есть противное воле Родителя. Следовательно не потому, что Он ниже отеческого достоинства и не может совершать что-либо собственной силой, утверждал здесь, что ничего не творит от Себя, – но так как Он единомысленен и соволен всегда с Родителем решительно во всём и ничего не желает совершать как бы в одиночестве и отдельно.

И, конечно, мы отнюдь не должны впадать в столь нелепые мысли, что Сын в этих словах будто бы указывает на некое предызбранное и приобретённое достоинство, а не напротив – на плод неизменной природы, почитающей несвойственным божеству совещание в деле. Ведь если у тварей, как могущих переменяться в худшее состояние и подлежащих изменениям из лучшего в худшее, добро является плодом благочестивого и

добродетельного намерения, то не так это в божественной и всё превышающей Сущности. Так как Бог совершенно изъят от всякого рода изменчивости, то и добро будет уже плодом самой Его неизменной сущности, подобно тому, как тепло в огне или холод в снегу. Ведь огонь оказывается имеющим эту свою силу (жечь) не по желанию, а как природную и существенную, – не могущим быть другим, если не вынужден будет к тому мановением Творца.

Итак, не как подобный нам или какой-либо

–309–

другой из разумных тварей, (т. е.) по предварительному выбору и решению понуждаемый к стремлению делать нечто угодное Богу и Отцу, говорит это Единородный, но как следующий законам Своей собственной природы и ничего другого не могущий думать и делать, кроме желаний Родившего Его. Каким же образом всецело единосущное и единое Божество могло бы когда-либо разномыслить Само с Собой? Или как Оно могло бы совершить негодное Себе, если бы что-либо в состоянии было отклонить Его к чему-либо другому (не божественному)? Ведь хотя и существует особо и Сам по Себе Бог и Отец, подобным же образом и Сын и Дух, однако Святая и Единосущная Троица отнюдь не должна быть расторгаема на отдельные части, напротив – в единую природу божества восходит вся полнота Его.

Кроме того, надо обратить внимание и на то, что нет никакого справедливого основания отнимать у Сына природное тожество Его с Отцом. Так как Он утверждал, что делает угодное Ему всегда, то скорее напротив – оказывается Ему единосущным и через это познаётся как Бог от Бога по природе и истинный. В самом деле, кто, скажи мне, может мыслить Божие вполне свойственным Богу образом и всегда неизменно, если Он и Сам не есть Бог по природе? Или кто в состоянии всегда совершать угодное Ему, как не Тот, Кто имеет природу недоступную ничему худому и получил исключительное достоинство божественной природы, разумею невозможность погрешать? Ведь о тварях сказано: „кто похвалится тем, что

имеет чистое сердце, или кто дерзнёт на то, что он чист от грехов?” (Притч.20:9). Усиливая и возвышая эту

–310–

мысль, божественное писание говорит: „и звёзды не чисты пред Ним“ (Иов.25:5). Действительно, ангелы хотя и во многом отличаются от нас и имеют большую устойчивость в добродетели, однако не „соблюли своего начала“ (Иуд.1:6). Так как некоторые совсем отторглись от него и впали в грех, то вся природа разумных тварей обвиняется как доступная греху и не могущая быть непричастной (способности) обращения к худшему. А находящееся на земле животное разумное и богоподобное подверглось падению не после долгого времени (по своём творении), но в первом Адаме. Итак, постоянство и непоколебимость отнюдь не принадлежат твари, равно как и природная (врождённая) неизменность. Это – свойство одного только истинного Бога. Оно же ясно видится и в Сыне, ибо „Он греха не сотворил“, как Павел (Пётр) говорит (1Пет.2:22), „и ни обрелось (оказалось) лъсти в устах Его“. Итак. Сын есть Бог и от Бога по природе, не могущего погрешать и изменяться и никогда не уклоняющегося от того, что свойственно Его природе. Поэтому, если Он признает, что угодное Отцу всегда творит, то никто да не соблазняется этим и да не думает, что меньше чем Отец есть Тот, Кто от Него (Отца), а напротив, да мыслит благочестиво так, что Он (Сын) как Бог от Бога по природе восходит до тождествования (*ταυτοβουλίαν*) и, так сказать, тождествования (*ταυτοουρίαν*) с Родителем.

VIII. 30. Сия Ему глаголющу, мнози вероваша в Него.

Также и здесь премудрый Евангелист выражает своё удивление пред Христом, хотя часто употребляющим уничиженную речь, но достигающим через это великой цели. Между тем как Он мог гово-

–311–

рить всё как Бог и имел свободную и царственную власть обо всём вести речь, Он, однако, домоостроительно применял слово Своё к слушателям, чем уловлял многих к благопослушанию Себе и заставлял потом следовать Ему с большим старанием. Почему не напрасно старание Спасителя

говорить с народом более человекообразным способом, ибо некоторые из невежественнейших, видя в Нём человека и (в то же время) слыша подобающие Богу слова, впадали в немалую дерзость и скоро покидали Его (ср. [Ин.6:67](#)). Но так как Он был одновременно и вместе Бог и человек, имел бесспорную власть божескую и человеческую и мог безукоризненно говорить каким ему было угодно (из двух) образом, то Он с благими целями применялся к слабоумию слушателей, часто и разнообразно высказывая о Себе подобающее человеку (чело́векообразное), как то: от Себя ничего не творю ([Ин.8:28](#)) и тому подобное. Совсем ничего не разумея и относясь к Его речам без всякого исследования, они склонялись к простому этому и общедоступному смыслу. Поэтому они думали, будто Он говорит, что и „получив от Отца силу, Я чудотворю“ и что „Он со Мною есть, так как Ему угодное творю всегда“.

Таким образом, согласно с нечестивыми иудеями, проклятые враги истины и противники догматов благочестия усиливаются думать уничижительно о Господе и, вполне целесообразно и применительно сказанное Им хватая для уничтожения присущей Ему славы и власти, обкрадывают красоту истины. Как кажется, забывают они слова Павла, что подобает очищать помыслы и всякое превозношение, поднимающееся на знание Божие, и пленять всякое

–312–

помышление ко Христу и в послушание Его ([2Кор.10:5](#)). Не знают также и слов Божиих через одного из пророков: „кто мудр и уразумеет это? или кто разумен и познает это?“ ([Ос.14:10](#)). Ведь если бы ими не овладело какое-то великое затмение и не облегал тёмный покров ([2Кор.3:13](#) и сл.), какая была бы нужда искать мудрого и разумного, который мог бы обрести познание этого?

Но этого достаточно для настоящего времени. Скажем лучше что-нибудь полезное по поводу предложенного изречения. „Веровали“ говорившему это Христу, как замечает Евангелист, не все, но „многие“. Будучи Богом истинным, ничего сокровенного не имеющим пред очами Своими, и обладая точным знанием о том, что не всех привлечёт к

благопослушанию, Он настойчиво употреблял продолжительные увещания к приходившим к Нему, – чем даёт нам прекраснейший пример и Самого Себя представляет образцом для учителей церкви. Ведь хотя и не все быть может, по своей неспособности, получают пользу, но как скоро есть вероятность, что для кого-нибудь будет полезно это старание, то не должно медлить с изъяснением полезного. В противном случае, зарывая как бы в бесплодное молчание данный нам талант, то есть благодать через Духа, будем подобны тому лукавому рабу, который бесстыдно говорил своему владыке: „знаю, что жесток человек ты, пожиная – где не сеял и собирая – где не разбрасывал, и, устрашась, я зарыл талант твой, – вот, получай (талант) свой“ (Мф.25:24–25). Но что случилось с этим несчастным и какому подвергся он наказанию, это без сомнения известно каждому, знакомому с евангельскими писаниями. Поэтому станем

–313–

помышлять и правильно рассуждать об этом так, что подобает освободиться от всякой косности в деле учения тому, кто призван на это, и отнюдь не предаваться нерадению, хотя бы и не все убеждались его словами, но с радостью помышлять о пользе трудов своих, благоразумно внимая словам Спасителя нашего: „не есть ученик выше учителя, ни раб выше господина своего, – довольно ученику чтобы был как учитель его и рабу как господин его“ (Мф.10:24–25). Ведь если Господь убеждает не всех, вследствие грубости и жестокосердия слушателей, то кто может обвинять нас за бессилие слова, которое требует добровольного, а не принудительного (от слушателей) согласия?

VIII. 31. Глаголаше убо Иисус к веровавшим Ему Иудеом: аще вы пребудете во словеси Моем, истинно ученицы Мои есте²²³⁴.

Требует от уверовавших твёрдости, постоянства и готовности держаться однажды избранного ими блага. В этом состояла вера в Него. Колебание же Он объявляет неразумным и совершенно бесполезным, так как „муж двоедушный непостоянен во всех путях своих“, как написано (Иак.1:8), а

старание крепко держаться благоплодного поистине мудро и полезно. Итак, поскольку дело касается до простого (буквального) понимания, то Он говорит, что если они пожелают следовать словам Его, то в таком случае они, конечно, и называться будут учениками Его.

–314–

Что же касается до уразумения сокровенного некоего смысла в том изречении, то оно означает вот что:

Говоря, что *„если вы пребываете в слове Моем“*, Он является отвлекающим их искусно и кротко от постановлений Моисеевских и отдаляющим от приверженности к букве, – повелевающим обращать внимание уже не на то, что сокрыто (сказано?) или совершено в образе, а на Его учение, которое очевидно есть евангельская и божественная проповедь. Правда, Он говорил также к нам и через святых пророков, но то были посредники, через коих то есть вёл речь к нам. Но под Его словом в собственном смысле надо разумеать евангельскую проповедь, ибо мы находим, что она была к нам не через другого, но через Него. Поэтому-то. вочеловечившись, Он говорит: „Сам Я говорящий присутствую“ (Ис.52:6). То же засвидетельствует и Павел, говорящий в послании к Евреям (Евр.1:1–2): „многokrатно и многообразно древле Бог, говоривший отцам в пророках (через пророков), напоследок дней сих возглаголал нам в Сыне (через Сына)“. Итак, Сын самолично явился для научения нас в последние времена века. Вот почему словом Его в собственном смысле и должно называться евангельское учение.

Таким образом, яснее и прямее следовало сказать так: вы, принявшие веру в Меня, и, хотя и поздно, однако ж познавшие Того, Кто свыше возвещается вам через закон и. пророков, уже не должны держаться образов, данных через Моисея, ни увлекаться подзаконными тенями и полагать в них всю силу спасения, но в учениях духовных, в евангельских и Моих проповедях.

–315–

Впрочем, не невероятно было, напротив – даже не могло подлежать сомнению, что недавно и едва только принявшие

веру, имея мысль ещё колеблющуюся и удобопреклонную к переменчивости, не могли бы снести таких речей, но как всегда готовые впадать в гнев за наносимое этими словами оскорбление премудрому Моисею и за уничтожение его посредством пренебрежения данных им древним заповедей, они легко обратились бы к свойственной им дерзости и по всегдашней заботе своей согласоваться с ним уже в ничто вменили бы желание веровать во Христа.

Вот почему домостроительно и ещё прикровенно противопоставляя Свои слова Моисею, то есть евангельскую проповедь – закону, и новые наставления ставя гораздо выше древних, Он говорит: *„если вы пребываете в слове Моём“*, то действительно вы *„ученики Мои есте“*. Блистая всесовершенной верой и без всяких колебаний приняв в свой ум евангельское учение, а о подзаконной сени не очень заботясь, – они суть поистине ученики Христовы. А те, кто приступают к Нему не с таким настроением, сами осмеивают себя, не будучи истинными Его учениками и потому лишаясь спасения. Так и блаженный Павел неразумно желавшим после (принятия) веры получать оправдание от закона, ясно говорил в послании: *„вы упразднились от (остались без) Христа, кои оправдываетесь (по вашему мнению) в законе (через закон), от благодати отпали“* (Гал.5:4).

Досточудна поэтому и достопочтенна всецелая и единообразная вера и непреклонное желание следовать Христу, обращая подзаконные тени в знание о Нём и загадочно сказанное о Нём преобразуя в

–316–

духовное научение, ибо через закон и пророков возвещается тайна о Нём.

VIII. 32. И разумеете²²³⁵ истину, и истина свободит вы.

Прикровенна ещё и очень неясна речь. Впрочем, она содержит в себе сходный с предшествующими изречениями смысл и только другим образом раскрывает те же самые мысли. Тех, кто раз уверовал, она убеждает уже совсем оставить и бросить подзаконное служение, руководствуя считать его за тень в отношении к познанию о Нём и, оставив образы и

загадки, стремиться к самой *истине*, то есть ко Христу, подателю истинной свободы и испытателю. Итак, „*познаете*“, говорит, „*истину*“, следуя Моим словам, а от познания истины обретёте пользу от неё.

Так как, полагаю, для пользы читателей надо расширить смысл и этого изречения, то и здесь Господь, по моему мнению, говорит Иудеям вот что.

Горькому, говорит, вы подверглись рабству в Египте и продолжительный труд изнурял вас, находившихся под неволей у Фараона. Но вы воззвали тогда к Богу и подвигли Его милосердие к вам, – рыдая от угнетавших вас бедствий, вы искали с неба Избавителя. И Я тотчас же приходил к вам и тогда, выводил вас из чужой земли, освобождал от свирепейшей тирании и призывал к свободе. Но дабы вы знали своего Заступника и Искупителя, Я начертывал вам Моё таинство в заклании агнца и повелевал тогда предъизображать спасение посредством крови, ибо вы спаслись тем, что помазывали себя и дверные косяки кровью агнца. Когда

–317–

поэтому вы, отдалившись от прообразов, узнаете истину, то будете вполне и истинно свободны. И пусть, говорит, никто не сомневается в этом: ведь если прообраз соделался тогда для вас виновником стольких благ, то не тем ли более истина сообщит преизобильнейшую благодать?

Ничто конечно не препятствует понимать так эти слова Иисуса к иудеям, так как они имеют весьма широкий смысл. Но, кажется, и другой некоторый смысл можно открыть в толкуемом изречении. Закон Моисеев предписывал омовения и окропления, а кому случалось впадать в тяжкие грехи, повелевал закалать волов и овец, и тем пресекать преступления, в каких каждый был повинен. Но всё это не имело никакого значения для самого уничтожения греха, ибо отнюдь не избавляло преступников от вины и не делало свободными от наказания тех, коими попирался божественный закон. Какую в самом деле пользу согрешившему человеку могло доставить заклание вола и в жертвоприношении овец какую прибыль можно бы было получить? Какое

удовлетворение, поскольку дело касается до преступления закона, через это являлось для оскорблённого Бога? Послушай, что Сам Он говорит: „неужели ем мясо волов или кровь козлов пью?“ (Пс.49:13). Кроме того ещё ясно сказал Иудеям: „всесожжения ваши с жертвами вашими соберите, и ешьте мяса, потому что Я не говорил к отцам вашим о всесожжениях и жертвах, но только слово сие заповедал им, говоря: „суд праведный судите“ (Иер.7:21–23 и Зах.7:9). Итак, совершенно бесполезны кровавые жертвы и не могут отмыть приставшую к человеку вследствие греха нечистоту. В этом удостоверяет опять, когда является говоря-

–318–

щим к матери Иудеев Иерусалиму гласом пророка Иеремии: „зачем возлюбленная в доме Моём совершила мерзости? неужели обеты и мяса святые отнимут от тебя лукавства твои или ими избежишь?“ (Иер.11:15); „ибо невозможно крови волов и козлов уничтожать грехи“, как говорит Павел (Евр.10:4). А что заботящиеся о подзаконном служении как напрасном и старающиеся совершать совершенно бесполезные кровавые жертвы и дароприношения справедливо изгонялись из божественного двора, этому ясно научит и говоря гласом Исаии пророка: „ходить по двору Моему не продолжите, – если принесёте семидал (пшеничную муку самую лучшую), напрасно, – фимиам – мерзость Мне“ (Ис.1:12–13).

Итак, не в установленных законом обрядах – истинное спасение, – и никто не найдёт в них вожделенную свободу, то есть от греха. Напротив, отрешившись от образов и прозревая уже красоту служения в духе, познав истину, то есть Христа, мы получаем оправдание через веру в Него. Оправдываясь же, мы переходим к истинной свободе, являясь уже не в качестве рабов, как прежде, но в качестве сынов Бога. Об этом засвидетельствует Иоанн в словах о Христе и верующих в Него: „а кто прияли Его, дал им власть чадами Бога быть“ (Ин.1:12). Посему весьма благополучно Господь и Христос наш не позволяет верующим в Него продолжать чтить подзаконные тени, ибо ничего в них нет полезного или способного дать истинную свободу. Напротив, повелевает познавать истину, ибо

через неё, говорит, они совершенно освободятся, по смыслу толкуемого изречения.

–319–

VIII. 33. (Отвещаша Ему семя Авраамле есмы и никомуже работахом николиже: како Ты глаголегии, яко свободны. будете.

Опять подвергают осмеянию обещание Спасителя нашего, – даже более, негодуют якобы оскорблённые. Для того, говорят, кто непричастен никакому рабству, какая же может быть нужда в призывающем нас к свободе и как бы в качестве дара, сообщающего уже присущее нам? Не знают они, хотя и привыкли много думать о себе, что праотец Авраам не был сыном, судя по мирскому, знатного отца и не блистал отличиями этой жизни, но прославился одной только верой в Бога: „поверил, сказано, Авраам Богу, и вменена ему в праведность вера, и другом Божиим был назван“ (Иак.2:23). Отсюда со всей ясностью можешь видеть причину присущей ему славы. Так как назван другом Вседержителя Бога, то поэтому и стал великим и славным, вменена ему вера в праведность и правда от веры соделалась для него причиной свободы по Богу. Итак, когда, уверовав, он получил оправдание, то есть, когда отвергся неблагородства греховного, тогда явился знатным и благородным, и свободным. Неразумно поэтому Иудеи, презирая освободившую и самого первоначальника рода благодать, сосредоточивают свои помыслы на одном только освобождённом ею (Аврааме), но, не обращая внимания на то, откуда происходит и куда направляет эта слава его, бесчестят Подателя присущих ему качеств, оставляют в небрежении Источник всякого благородства и преувеличенно думают об удостоенном причастия к Нему (Аврааме).

Оказываются пустыми хвастунами также и в за-

–320–

явлении, что они никому никогда не рабствовали, – этими своими словами они изобличаются как лгуны. Ведь они были в рабстве у Египтян в течении четырёхсот тридцати лет, и только благодаря вышней благодати были выведены из дома рабства и из печи железной, как написано (Втор.4:20), то есть жестоковластия Египтян. Были в рабстве и у Вавилонян и

Ассириян, которые, опустошив всю иудейскую страну и сам Иерусалим, переселили в свою страну всего Израиля. Итак, совершенно не здравомысленна речь Иудеев, ибо кроме неведения об истинном рабстве, разумею рабство во грехах, они совершенно отвергают и другое неблагородное рабство (политическое), имея ум, привыкший высоко-мудрствовать по ничтожным поводам.

VIII. 34. Отвеща им Спаситель: истинно, истинно глаголю вам, яко всяк творяй грех раб есть греха²²³⁶.

Как душевных и смотрящих на одно только телесное, отвращает их от присущего им неведения, направляет к более духовному и переводит как бы на непроторённое и совершенно необычное наставление, показывая им сокровенное и в течение долгих времён остававшееся неизвестным рабство. При этом премудро опускает (обличение в том), что они ложно говорят, будто „никому не рабствовали мы никогда“ (Ин.8:33), равно как не указывает и на то, что они напрасно хвастают благородством праотца своего, дабы опять не дать или повода к неподобающим поступкам, так как они

(Продолжение следует).

Евдоким (Мещерский), еп. Речь перед молебном при начале учебных занятий в Московской Духовной Академии в 1904–1905 г. // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 593–601 (3-я пагин.)

–593–

Простите, если я, учитель красноречия, скажу вам сегодня некрасноречивое слово. Лично я мало сожалею об этом. Ныне везде и всюду так много говорится красноречивых слов, что, кажется, ими наполнена сплошь вся вселенная. А между тем, несмотря на всё это красноречие, всем живётся почти так же худо, как жилось и тогда, когда нашего слуха не утомляли этими бесконечными громкими речами, этой феерической сменой различных направлений, течений, планов и гаданий.

Как пастырь и страж этого дражайшего для меня духовного вертограда, я должен сказать вам всю правду, как бы она ни была горька и неприятна для многих. И я скажу её вам. Может быть, выслушав её, некоторые скажут: „жестокое слово сие: и кто может его послушать“ и начнут оставлять меня. Пусть говорят и пусть оставляют.

Когда я смотрю сейчас на вас, то моя мысль переносится отсюда, из этого тесного нашего храма, на далёкий простор священной земли Палестины. Я забываю своё время и переношусь мыслью к тем беспримерно счастливым годам для всего человечества, когда среди людей жил и действовал небесный Посланник, беспримерный Учитель Христос. Вот я мысленно вижу, как Он переходит из селения в селение, из города в город. Вижу, какое неотразимо-мощное влияние на людей производит Его новое, неслыханное дотоле учение. Около Христа собираются толпы слушателей. Все хотят знать, как это можно как-

–594–

то жить по-новому, лучше, чем как они жили до сих пор. Всматриваюсь в толпу, окружавшую Христа, и вижу среди неё многих, как бы ещё живыми. Вижу их напряженные лица, взоры, устремлённые на Христа. Вот стоит блудница, вот разбойник,

здесь мытарь, там гордый фарисей, тут самодовольный саддукей. Стоят здесь и простолюдины, и богачи, и женщины с маленькими детьми, старцы.

Всматриваюсь в толпу и вижу среди неё, как бы живого, одного юношу. Вот он... Взор его устремлён на Христа. На лице можно видеть прозрачные следы глубокого волнения от нового, никогда неслыханного учения. Напряжение всё более и более растёт и наконец достигает последней степени. Как сильные громы небесные потрясают землю, так слово небесного Учителя потрясает всю душу юноши. Заколебались старые устои жизни, казавшиеся прежде такими несокрушимыми и верными. Забрёзжил в душе какой-то новый свет, повлекло к чему-то новому, свежему, ласкающему, невыразимо прекрасному, хорошему. Вот он протискивается сквозь толпу ко Христу и спрашивает Его: „что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?“ (Мф.19:16). Спаситель отвечал ему: „не убивай, не прелюбодействуй, не крадь, не лжесвидетельствуй, люби ближнего, как самого себя“ (Мф.19:18). Что же юноша? Не трудными кажутся ему те заповеди, научиться исполнять которые многие не могут в течение целой своей жизни. Он не знает немощей человеческой природы, не знает жизненных невзгод, бурь, падений. Всё это кажется ему слишком лёгким. Он готов и на более трудные подвиги. Уверенный в себе и своих силах, юноша смело и безбоязненно отвечает Спасителю: – „всё это сохранил я от юности моей. Чего ещё недостаёт мне?“ (Мф.19:20). Все это я исполнил. Скажи, открой, научи, чего ещё не достаёт мне?..

Спаситель полюбил этого юношу за его горячее желание быть истинно хорошим и совершенным. Но когда Он сказал ему: „если хочешь быть совершенным, продай имение своё и раздай нищим“, юноша отошёл от Него с печалью, потому что у него было большое имение (Мф.19:21–22). Итак, когда потребовалось от юноши не слово, которыми все люди так богаты, а дело, – он отошёл от Спасителя „скорбя“...

Когда я смотрю сейчас на вас и мысленно стараюсь
–595–

заглянуть в ваши души, представить ваши думы, чувства, надежды, то мне кажется, как будто я вижу перед собой ещё воочию того самого евангельского юношу, о котором лишь говорил вам. Так много сходного в теперешнем вашем настроении с настроением Христова любимца. Двери таинственного храма науки, о котором вы почти с самого детства привыкли хранить самые высокие представления, раскрыты перед вами. Все затруднения, какие стояли на пути к этому храму, вами преоблажены. Вы переступили уже через порог этого святилища и ждёте быть обвеянными светом высшего богословского и гуманитарного знания. Не устами только, а и всем своим существом вы теперь как бы кричите, подобно евангельскому юноше, что вам делать, куда идти, чего избегать...

Школа и мудрецы этой школы, из которых имена некоторых известны не только в России, но и за границей, научат вас тому, что теперь вам следует делать. Я же лишь предупрежу вас, чего вам следует в общем старательно, заботливо избегать на пути четырёхлетнего вашего делания и труда в Академии.

Сказать правду – молодёжь нашего времени не особенно любит учиться и трудиться. Школьные дисциплины она считает устарелыми и почти уже никому ненужными. Это – ветошь, старый мусор, в лучшем случае – скорлупа. Каждый день несёт тысячи новых жгучих вопросов, волнуются бедные обездоленные классы, растут различные партии, на церковь нападают с различных сторон. Время ли сидеть за книжками? Молодёжи хочется прямого, живого дела, которое она могла бы видеть своими глазами и осязать своими руками. Ей хочется идти, минуя науку, идти прямо к людям, нести им счастье, свет, помогать во всякой нужде и во всяком горе. Ей хочется заключить в свои объятия всю вселенную, уничтожить всякое горе, зло, неправду, создать, устроить рай Божий ещё здесь на земле. Отсюда её постоянные мечты о счастье земном и жгучие разговоры о служении ближним, бесконечные планы, проекты и различные даже начинания. Когда смотришь на подобных юношей, сердце наполняется невыразимой радостью, взору

рисуетя золотая нива с пышными, богатыми колосьями, которая несёт обильный урожай людям. И не-
—596—

вольно при этом думаешь, как счастливы будут в жизни эти юноши и те люди, которым они будут служить.

Таковы мечты, но не такова действительность. Вот что мне приходилось уж не раз наблюдать в своей жизни над теми из моих питомцев, которые так много говорили о своём будущем плодотворном служении ближним и так были недовольны настоящим, порицая всех и всё. В одного уже стреляли, другим разбивали окна, третьих освистывали, четвертые давно бежали с учебной службы во всевозможные учреждения до акциза включительно, пятые стали несносными деспотами, шестые давно уже и бесповоротно опустили на самое дно. Где же клятвы? Где обещания? Где жгучие разговоры? Где планы и гадания? Что осталось от бессонных ночей? Каким волшебством и какими чарами всё так резко изменилось?

Я вижу пред собой сейчас представителей почти всех семинарий. Будем откровенны. Каждый из вас, озираясь назад, несомненно вспомнит немало тёмных сторон в оставленной им школе, за многое осудит эту школу с досадой и болью в сердце, и осудит справедливо. Но не будем особенно спешить с осуждением и порицанием. Осуждая других, не себя ли в действительности мы осуждаем? Ведь и те, которых мы осуждаем, были когда-то на вашем месте, и они когда-то так же горячо говорили о самоотверженном служении ближним, как говорите и вы. Может быть, у них даже было больше слов и речей, чем у нас с вами. И однако мы видим, что слова и клятвы многими из них давно-давно забыты и над всем давно царит неумолимая грозная действительность, которую ничем не обелишь, не расцвестишь никакими цветами, не оживишь никакими силами.

Посмотрим шире на мир Божий. Говорить ли о том, какая масса в нём нестроений, падений, восстаний, ожесточённой, непримиримой борьбы друг с другом, корпорации с корпорацией, сословия с сословием. Глядя на тяжёлую картину этой как бы всеобщей войны, вы хотите бежать к людям,

простереть к ним свои руки и крикнуть на весь Божий, мир: остановитесь, безумные, что вы делаете? Забудьте ваши ссоры, вспомните, что ведь вы братья друг другу. Други мои, не забудьте, на фоне этой мрачной картины действитель-

–597–

ной жизни пред нами проходят люди, которые мечтали и мечтают о служении ближним и которые считают себя ещё и сейчас хорошими людьми. Поразительно: так много ныне у людей радетелей, братьев, служителей, готовых даже умереть за ближнего, и так тяжело на земле, столько на ней горя, столько слёз... Старые человеколюбцы сменяются новыми, увеличиваются полки хороших людей, а всё жизнь неладна. Вот и вы говорите уже об её недочётах... Теперь, други мои, я близко подошёл к тому, что хотел сказать вам пред началом учебных занятий. Не спешите жить, не спешите идти в мир на служение людям, не спешите всё осуждать, не спешите всё переустраивать по вашим планам и намерениям. Ваши намерения и планы ещё не твёрже и не крепче паутины, которую паук сплетает над могучим деревом. Я не видал плодов на молодом деревце, не зреют колосья на озими. Всё ваше внимание, все ваши усилия вы должны теперь сосредоточить исключительно на себе, на упорной работе над собой. Вы должны бороться с немощами своей природы так же настойчиво, как настойчиво боролись с ней св. подвижники и лучшие из мирских людей. Не других вам нужно спешить просвещать, а самих себя прежде всего. Вам теперь нужно прежде всего создать внутри самих себя крепчайшие устои, которых не смогла бы сломить никакая жизненная невзгода, никакая стихийная буря. Другим же отдавайте пока лишь то, что останется у вас от работы над собой и своим внутренним миром. Вот когда, други мои, вы опытно познаете и поймёте, что значит делать и говорить, как трудно научиться служить людям не словом, а делом, – поймёте какая непроходимая почти пропасть лежит между тем и другим, научитесь понимать немощи людей, прощать их и ценить их успехи. Не сорвётся с ваших уст тогда неосторожное слово осуждения, непродуманная затея, неосмотрительное дело. Научившись же

не изменять своим словам ещё здесь, на школьной скамье, вы не будете изменять им и впоследствии на самом жизненном поприще. Помните, в жизнь вы не понесёте больше того, чем сколько здесь получите. Ваша последующая деятельность будет в поразительной точности соответствовать вашим внутренним капиталам. Все мы

—598—

хорошо знаем, что, имея рубль в кармане, нельзя из него подать нуждающимся два. На разбитом или расстроенном инструменте, какой бы дороговизной он ни отличался, нельзя играть ничего дельного. Больной не вылечит больного. Слепой не растолкует слепому прелести красок света и цветов. Глухой не расскажет глухому о чудной гармонии звуков. Евангельский юноша, может быть, имел в своей душе гораздо больше, чем имеете вы. Однако, его мечты разлетелись прахом от мимолётного прикосновения к ним живой, настоящей, невыдуманной и несочинённой действительности. То же будет и с вами. Вы сможете дать другим лишь только то, что сами сумеете здесь накопить.

Други мои, только что высказанная мною мысль так проста и понятна, что едва ли нужно её ещё как-либо пояснять и раскрывать. Но, может быть, вы мне не поверите в данном случае, так как я слишком молод, и мой авторитет может показаться малым для вас. Если так, то я могу в защиту себя привести множество авторитетов. Из многих приведу хотя немногие.

Вот пред нами Предтеча Христов. Своё беспримерно великое служение людям он предваряет продолжительным суровым подвигом в пустыне. Вот пред нами Христос Спаситель. И Этот Посланник небес многие годы созревает в тиши бедного родительского крова для того дела, какое пришёл Он совершить на земле. А пред самым временем выступления на вышечеловеческий подвиг служения людям, мы видим Его даже в пустыне, проводящим дни и ночи в великом посте и глубочайшей молитве. Вот пред нами два единственных в своём роде христианских св. друга — Василий и Григорий. Они живут в самом шумном языческом центре, в водовороте

различных течений и направлений. Но несмотря на всё это, вот что мы знаем о них. „Нам, – пишет один из них, – известны были только две дороги: одна первая и превосходнейшая – вела к нашим священным храмам и к тамошним учителям; вторая вела к наставникам внешних наук; другие же дороги – на праздники, на зрелища, на народные собрания, на пиршества – предоставляли мы желающим“.

Но, может быть, вас не удовлетворят эти примеры,

–599–

потому что они взяты из церковной жизни и далёкого прошлого. Тогда я приведу вам примеры другие. Ваши взоры, конечно, привлекают к себе иностранные школы. С завистью вы смотрите на ваших коллег, имеющих возможность получать образование среди таких чудных условий. Но послушайте, как один из наших соотечественников (Хомяков) описывает жизнь студентов, наприм., английских университетов.

„В тихий летний вечер, когда садящееся солнце освещает румяным светом все 22 коллегии старого Оксфорда с их готическими стрелками и прозрачными аркадами, когда длинные тени старых дубов и каштанов ложатся на зелёные лужайки и парки, и стада оленей резвятся по освещённому лугу и по теням, и сами мелькают как тени и доверчиво прибегают к университетским зданиям и келиям студентов, – тогда, поверь мне, Оксфорд волшебнее самой Венеции. В Венеции роскошь и нега: над Оксфордом носится какая-то строгая и светлая дума. Верх дерева шумит и качается: в тишине и безмолвии растут и крепнут его вековые корни. Дисциплина университетская похожа на монастырскую, игры учеников имеют ещё весь характер детских забав. Но зато это долгое детство приготавливает здоровую и разумную возмужалость. Зато из строгой тишины монастырской выходят те могучие и смелые умы, которые развивают в таких громадных размерах духовную и вещественную силу Англии и правят ею, сквозь шум и бурю торговой и политической жизни. Зато Англии неизвестны эти целые поколения, которые в иных землях являются с таким полным бессилием на поприще деятельности, как мальчишки, безвременно убежавшие из родительского дома, в слишком

ранних галстуках и фраках, с слишком модными бадинками в руке, с полным незнанием своей земли, с самодовольной пустотой в голове, с неспособностью к мысли самобытной и с хвастливой готовностью век свой насвистывать чужую песню, воображая, что она сложена ими самими. Редкий англичанин спросит у вас, видели ли вы Ливерпуль или Бирмингем. Но всякий спросит, видели ли вы Оксфорд и Кембридж“.

Не забудьте, что один из высоких английских путе-

—600—

шественников, бывший в нашей Академии, сравнил её именно с Оксфордом.

Другой наш соотечественник (Чичерин), выдающийся учёный, философ, апологет свободы и прав личности, горячо преданный молодёжи, весьма любимый не только молодёжью, но и выдающимися мыслящими людьми до старца-профессора включительно, пишет: „Россия нуждается в людях с крепкими убеждениями. Но крепкие убеждения не приобретаются на площади. Они добываются серьёзным, упорным умственным трудом. Направить вас на этот путь, представить вам образец науки строгой и спокойной, независимой от внешних партий, стремлений и страстей, науки, способной возвести человека в высшую область, где силы духа мужают и приобретают новый полёт, таков для меня был идеал преподавания“. Так думали и говорили люди различных положений и направлений. „Наука для науки и есть наука для жизни“ (Тимирязев). „Образование – крупная социальная сила, это – ценнейшая часть народного капитала“. „Если не хотите работать, уступите место другим. Зачем заедать народные средства?“ (Лямменэ), а я добавлю ещё – и церковные. „Содействовать ускорению наступления Царства Божия человек будет только работой над собой, где всё в его власти, и сердиться и упрекать никого не будет, кроме себя, которому все упрёки всегда во благо“. „Истинное благо заключается не во внешнем осуществлении Царства Божия, которое никогда не осуществится, к которому человечество всегда будет приближаться (как асимптота к кривой) – а в том, что жизнь человека в этом мире, в короткий срок этой жизни, получает вечный, радостный смысл“ (Толстой). Вспомните

древнюю школу Пифагорейцев. Питомцы этой школы строгостью своей жизни напоминали отчасти монахов, а любомудрием – выдающихся людей древнего и нового времени. Вспомните стоиков и их практические и теоретические заветы о борьбе со злом. Не говорю о Сократе и его учениках. Даже неверующие философы, писатели, общественные деятели держались в жизни своей этого мудрейшего правила и благодаря этому удивляли всех многими сторонами своей жизни.

Но довольно...

–601–

Итак, дорогие питомцы, поставьте себе за правило не терять даром ни одной минуты в Академии. Трудитесь, работайте постоянно. Если для других время – деньги, то для нас с вами оно ещё и ступень к беспредельному совершенству в добре (Мф.5:48) и тому служению, к какому мы готовимся с вами. Помните, вас ждёт молодое подрастающее поколение, ждёт с живым, горячим, умным словом. Оно хочет, чтобы вы вели его по иному пути, чем по какому иногда шли сами. Помните, на службе учиться некогда, да и негде. Вы не встретите нигде таких книжных сокровищ, как здесь. Нигде не встретите таких руководителей, как здесь. Говорю по личному наблюдению над многими. На каком градусе остановится ваша жизнь здесь в Академии, с тем вы пойдёте и в мир на службу ему. Вы не скажете миру никакого нового слова. Мало того, многие из вас постепенно потеряют многое, если не всё, и из того, что здесь приобрели. С каждым годом вашей самостоятельной жизни Академия будет становиться от вас всё дальше и дальше. Вы будете в тоске по ней простирать к ней свои руки, но напрасно. Она, как неуловимый призрак, будет исчезать от вас. Вы будете смотреть на неё, как смотрят люди с низины на город, стоящий на самом верху самой высокой горы. Как бы вы ни желали, но не подняться вам снова на гору. Ваше сердце будет наполняться радостью даже при одном воспоминании об Академии. Об академических годах вы будете рассказывать всем, как о золотой поре своего существования,

как о невозвратном, дорогом и милом прошлом. Не проживите же бесплодно эти четыре академических года.

Господи! призри с небесе на нас здесь предстоящих пред Тобою. Я верю, что Ты с нами сейчас, видишь и знаешь все наши мысли, думы, чувства, настроения, немощи. Сотвори, чтобы моё немощное слово не было бесплодным, а принесло бы, если не обильный, то хотя какой-либо плод. Я буду доволен и малым. Молюсь Тебе, как молились Тебе древние св. проповедники, возвещая миру Твоё учение. Ты слышал их. Услышь и меня, хотя не ради меня, а ради их.

Епископ Евдоким

15 сентября 1904 г.

Тареев М.М. Религия и нравственность //
Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 602–626 (3-
я пагин.). (Окончание.)

–602–

VII.

Утилитарная мораль и этическая религия нашли решительного противника в лице Ницше. Он ставит проблему добра, проблему нравственности. Не подвергая сомнению утилитарную сторону нравственности, он спрашивает, может ли человеческое добро объяснить смысл жизни, есть ли оно самое высшее в мире, и отвечает на этот вопрос отрицательно. Добро имеет утилитарную ценность, но смысл жизни выше добра и зла. Толстой и Ницше – это антиподы. Есть на эту тему замечательная книга Л. Шестова *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше*. Ницше начал сознательную жизнь служением добру. „Сострадание и стыд имели слишком большую власть над Ницше, и он видел в нравственности Бога“. Но он не остановился на этом пункте. Он поставил проблему добра, как высшего смысла мировой жизни, и пришёл к отрицательным выводам. „Он искал в нравственности божественных следов и не нашёл. Она там оказалась бессильной, где все люди вправе были ожидать от неё наибольшего проявления силы“. Сила жизни по Ницше выше идеалов добра. Л. Шестов признаёт этот вывод совпадающим с евангельской благовестью: солнце всходит одинаково над грешниками и праведниками. Но не случайно ли это совпадение? Не есть ли это пересечение двух прямых, идущих в разных направлениях? Ницше отрицает добро, Евангелие возводит его на высоту абсолютного. Ницше жертва той же ошибки, как и представители этической религии. Он искал в утилитарной нравственности божественных

–603–

следов, но божественное начало нужно внести в нравственность силой творческой веры, как это делает Евангелие. С этой стороны Евангелие для Ницше осталось совершенно недоступно.

Наши „новопутейцы“ – поклонники Ницше и враги Толстого; они отзываются о морали не иначе, как с пренебрежением, они жаждут чисто-мистической религии. Один из постоянных сотрудников Нового Пути проводит резкую грань между религией и нравственностью в таких словах: „так как заповедь любить ближнего всецело относится к области поступков, повелений и запретов, то мы приходим к выводу, что эта заповедь составляет неотъемлемую часть утилитарной, практической, морали, а не мистической религиозной. Другими словами: религиозная истина вообще и Евангелие, как историческое воплощение этой истины, в частности, не содержат в себе заповеди о любви к ближнему, как впрочем и никакой другой заповеди“. Это – смешение христианства с буддизмом, это клевета на Евангелие. Евангелие – гимн любви. Не в том разница между утилитарной моралью и Евангелием, в чём видит её Новый Путь, а в том, что мораль имеет ближайшей целью общественное благоустройство, тогда как христианство как духовная религия возводит нравственность вообще и любовь в частности на высоту абсолютного содержания личной духовной жизни.

Но этого мало. Христианскую религию хотят понять как отрицание нравственности, *преступление* её законов. „Христос есть явление не нравственное, а религиозное, сверхнравственное, преступающее через все пределы и преграды нравственного закона, явление величайшей свободы *по ту сторону добра и зла*“. Вместе с этим религиозность усматривают именно в этой свободе субъекта, в своеволии лица, в антитеизме, в антихристианстве, в человекобожестве. „Бунт против человечества (т. е. отрицание нравственности), против Бога, против Христа – вот восходящие ступени этой новой нравственной эволюции. Безграничная свобода, безграничное Я, обожествлённое Я, Я – Бог, – вот последнее слово этой религии“. Итак, нравственность не как автономия разума, а как безграничная свобода, и религия не как вера, а как самобожество. С

–604–

этой стороны заслуживает особого внимания книга Д.С. Мережковского *Религия Л. Толстого и Достоевского*. Книга талантливая. Книга увлекательная. Критическое изучение её не может не принести громадной пользы так же, как вредно должно быть её влияние на умы некритические. И в том и другом случае она доставляет большое наслаждение, но она не для большой публики. Я прошёл через увлечение книгой, и если я ниже отзываюсь о ней резко, то это результат обманутых ожиданий, разоблачённого фокуса.

Блестящих представителей новой религии автор, о котором речь, видит – исторического в Наполеоне, литературного в Раскольнике (*„Преступление и Наказание“* Достоевского).

Наполеон – „безмерный во всём, но ещё более странный, не только переступает за все черты, но и выходит из всех рамок; своим темпераментом, своими инстинктами, своими способностями, своим воображением, своими страстями, своей *нравственностью* он кажется отлитым в особой форме, из другого металла, чем его сограждане и современники. – Он *смотрит на человеческое существо, как на обстоятельство или на вещь, но не как на себе подобного*. У него нет ни любви, ни ненависти к людям: он один – всё для себя – остальные существа лишь цифры. – Непроизвольно он смотрит на себя как на существо, единственное в мире, созданное, чтобы властвовать. – Я имею право на все ваши жалобы возражать вечным Я, ответил он однажды на заслуженные упрёки одного близкого ему человека и затем прибавил: „я не похож ни на кого, я не принимаю ничьих условий... Я, говорил он, не такой человек, как все, и законы нравственности и общественных условий не могут иметь для меня значения“. Кратко сказать, Наполеон – гениальный носитель крайнего своеволия, безграничной свободы, и не на словах, а на деле, в действии. Раскольников говорит о нём: „настоящий властелин, кому всё разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне, – ему всё разрешается“. На это своеволие, на эту свободу Мережковский смотрит религиозно,

свято: Наполеон *создавал религию*. Ему лишь не доставало сознания своего религиозного значения, не доставало *религиозного* сознания: способность действия в нём перевешивала способность созерцания. Он „сам не знал, что творит, сам не ведал, коего он духа“. Но „своей жизнью, примером своим, величию своего счастья и величию своей гибели он потряс, как ещё никто никогда не потрясал, глубочайшие основы всей христианской и дохристианской нравственности; помимо воли, против воли своей, начал переоценку всех цен, возбудил небывалые сомнения в первоначальных откровениях человеческой совести“.

Раскольников – двойник Наполеона. „Я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил... У меня тогда одна мысль выдумалась, которую никто и никогда ещё до меня не выдумывал“. Преступление Раскольникова совершенно особенное, своеобразное. „Надо понять до конца всю действительную новизну и небывалость этой мысли: все прежние злодеяния совершались, всё равно по расчёту или из страсти, но для какой-нибудь цели; если бы преступник отрёкся от цели, освободился от страсти, то мог бы не делать того, что сделал; Раскольников, первый из людей, выдумывает и совершает действительно небывалое, неведомое в мире, *новое* преступление, такое, какого никто и никогда не совершал до него, преступление нового порядка нравственных измерений – *преступление для преступления* – без расчёта, без цели, без страсти, по крайней мере, без страсти сердца, только с холодной, отвлечённой страстью ума, познания, любопытства, опыта. На опыте желает он узнать, испробовать последнюю сущность того, что люди называют „злом“ и „добром“, желает узнать последние пределы человеческой свободы. И он узнал их“.

Что же он узнал? При ответе на этот вопрос Достоевский и Мережковский расходятся. По Достоевскому, Раскольников не вынес преступления своего и это так и должно быть, так и разумно. Правда, у Достоевского не так просто представляется дело, как оно просто для арифметически-юридического разума –

пред законом согрешил, по закону и пострадай. Пред людьми Расколь-

—606—

ников не признаёт себя виновным; он возмущается и пред юридическим наказанием – страданием от людей. Он согрешил против самого себя, „принцип убил“; и страдание его внутреннее, своё, – „внутреннее проклятие“. Но за этой сложностью скрывается прямая мысль, что Раскольников не вынес своего преступления, остался побеждённым, не вынес внутреннего проклятия. „Я был в каторге, пишет Достоевский в дневнике, и видал преступников, „решёных“ преступников. Это была долгая школа. Ни один из них не переставал себя считать преступником. С виду это был страшный и жестокий народ. „Куражились“, впрочем, только из глупеньких, новенькие, и над ними смеялись. Большею частью народ был мрачный, задумчивый. Про преступления свои никто не говорил. Никогда не слышал я никакого ропота. О преступлениях своих даже и нельзя было вслух говорить. Случалось, что раздавалось чьё-нибудь слово с вызовом и вывертом, и – „вся каторга“, как один человек, осаживала выскочку. Про это не принято было говорить. Но, верно говорю, может, ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего“. Иначе смотрит на Преступление и Наказание Раскольникова Мережковский. Он поправляет Достоевского; „всё, что следует далее (в романе, т. е. покаяние и воскресение Раскольникова), до такой степени искусственно и неискусно приставлено, прилеплено, что само собой отпадает, как маска с живого лица“. Также Шестов отзывается о „сверхчеловеке“ в системе Ницше, также оба они отбрасывают христианство Толстого, как нарост на его язычестве. Это „исправление“ есть уже сознание бессилия понять и обнять. Не всего Толстого понимает Мережковский, и не всего Достоевского он понимает, он объясняет их односторонне, тенденциозно.

По мысли Мережковского, ценность опыта нового преступления Раскольникова совершенно иная. „Выводы опыта превзошли его ожидания: он думал, что человек свободен; но он всё-таки не думал, что человек до такой степени свободен.

Этой-то беспредельности свободы и не вынес он: она раздавила его больше, чем вся тяжесть карающего закона“. Римляне во святом святых иерусалимского храма

–607–

увидали лишь голые белые стены. „Раскольников таким же бесстрашным циническим взором, как римские легионеры, заглянул туда, куда никто из людей до него не заглядывал – во святое святых человеческой совести. И он увидел или ему кажется, что он увидел „ничто“, пустое место, пустой воздух, белые голые стены. В такой мере он этого не ожидал: когда он шёл попробовать, то ведь всё-таки сомневался – иначе и пробовать было бы незачем – и не только сомневался, но, может быть, и надеялся, даже прямо желал, конечно сам того не подозревая, чтобы не так то было „просто“, как ему кажется „взять всё за хвост и стряхнуть к чёрту“. И вот он узнал наверное, что извне это действительно очень трудно и опасно, но зато внутри – а внутри-то для него самое важное, единственно важное – ещё гораздо проще, чем он предполагал. От этой-то простоты ему и сделалось страшно: ему сделалось страшно оттого, что вообще нет ничего страшного. Ужас им овладел, больше которого в мире нет, и от которого бежит вся природа – ужас пустоты, ужас ничего“.

Эти выводы Мережковского мы должны признать несоответствующими действительному настроению Раскольникова. „И неужели, говорил Раскольников, ты думаешь, Соня, что я не знал, например, хоть того, что если уж начал я себя спрашивать и допрашивать, имею ль я право и власть иметь, то, стало быть, не имею права власть иметь. Или, что если задаю вопрос: вошь ли человек? то, стало быть, уж не вошь человек для меня, а вошь для того, кому этого и в голову не заходит, и кто прямо без вопросов идёт... Уж если я столько дней промучился, пошёл ли бы Наполеон или нет? так ведь уж ясно чувствовал, что я не Наполеон... заранее предчувствовал, что скажу себе это уже после того, как убью! Да разве с таким ужасом что-нибудь может сравниться! О, пошлость! О, пошлость!“

Ужас пустоты, ужас неимоверной лёгкости, воздушности, беспредельности – это со стороны Мережковского не наблюдение над Раскольниковым, а фантазирование.

В том, что Раскольников не вынес свободы, Мережковский видит его слабость. „Трагедия Раскольникова заклю-

–608–

чается не в том, что, вообразив себя бронзовым, оказался он перстным, но лишь в том, что тело у него действительно всё не из бронзы, а душа не вся из бронзы, и ошибка его не в том, что он полез в новое слово, а лишь в том, что он полез и в новое действие, тогда как рождён был только для нового слова. Впрочем, и это противоречие, этот разрыв созерцания и действия – вовсе не личная слабость Раскольникова, а слабость вообще всех людей новой европейской культуры. Наполеон слабее в созерцании, чем в действии. Раскольников – наоборот“.

Мережковский относится с сожалением к слабости Раскольникова. И всё же он высоко ценит его опыт. Он называет этот опыт религиозным. „Борьба, которая происходит в Раскольникове, неизмеримо глубже, чем политика, глубже, чем нравственность: это борьба двух первозданнейших религиозных стихий человеческого духа... Не укор совести испугался он, а молчания совести, не подавляющего сознания вины своей, а неизмеримо более подавляющего сознания своей невинности, не грозящего наказания, а неизбежной безнаказанности... Это наш ужас, наша трагедия, никогда ещё не совершавшаяся в мире, новая трагедия свободы, противоположная старой трагедии совести, новое, открытое нами, как-бы четвёртое, трагическое измерение мира и духа. Это наш ужас, и если мы от него погибам, то и *гордиться* вправе перед всеми веками величием этого ужаса“.

Напротив, по мысли Достоевского в слабости Раскольникова его спасение. Чем более Раскольников возмущается пред насильственной карой от людей („тем-то ведь и ужасна внешняя кара закона, что отнимает у преступника всякую возможность внутреннего добровольного искупления“; чем сильнее презирает он свою слабость, свою пошлость, чем

более страдает он от сознания: „не вошь человек для меня, а сам я сквернее и гаже, чем убитая вошь“; тем вернее он в глазах Достоевского идёт по пути спасения. До последней строки романа Раскольников не знает спасительности своих страданий, не подозревает, и в этом его трагедия; но Достоевский ведёт своего героя безошибочно. В нагло-откровенном Пор-

—609—

фирии с его жестокими словами о Раскольникове: „пусть его погуляет пока, пусть, — ведь я и без того знаю, что он моя жертвочка“ проглядывает образ автора.

Оценке опыта Раскольникова с точки зрения самого Достоевского помогает замечательный параллелизм его преступления с преступлением Сони. „Разве ты не то же сделала? говорит ей Раскольников. Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... Свою (это всё равно!). Ты могла жить духом и разумом, а кончишь на Сенной... Мы вместе прокляты, вместе и пойдём — по одной дороге!“ В лице Сони менее всего можно видеть жрицу свободной любви, разгульного веселья, её преступление менее всего состояло в нравственной пустоте, воздушности, беспредельности; она — жертва общественного строя, общественной нужды, она брошена обществом в пасть разврата. Она „великая грешница“, но и её преступление не внешне-противозаконническое, не внешне-юридическое, а внутреннее, против своей личности, и её проклятие внутреннее, — то, что она стала жить жизнью „без духа и разума“. Таково же, как преступление, так и проклятие Раскольникова: он „принцип убил“. Юридически-законническая невинность, невиновность пред людьми, и внутреннее проклятие — вот тяжесть Раскольникова, которую Мережковский тенденциозно проглядел.

В лице Раскольникова мы должны видеть, говоря научным языком, отрицателя морали утилитарной, законнической, и носителя морали автономной. Столкновение той и другой морали, переход от морали общественно-законнической, общественно-утилитарной к морали разумно-автономной — вот

главная тема романа Преступление и Наказание. И эта тема раскрыта Достоевским с такой тонкостью, которой тем более восхищаешься, чем более изучаешь преступление Раскольникова. Поразительна эта тонкость при той сложности и запутанности, в которой выступают и в действительности, и в романе, эти две морали. По-видимому, одна незаметно переходит в другую, и в этом дана возможность искушения, перед которым не устоял Раскольников.

Лёгкими штрихами в романе отмечается сердечность Раскольникова, его любвеобильность. Было бы грубой ошиб-

–610–

кой со стороны критики соблазниться этой лёгкостью и признать в сердечности Раскольникова второстепенную черту. Эта лёгкость кричит, обращает на себя особенное внимание, подобно шипящему свисту на рыночном шуме. Вот жемчужины Раскольниковской любви: он любит мать и сестру, даёт деньги Мармеладовым при первом посещении – „загрёб сколько пришлось медных денег“ (при своей крайней нищете), вступает за пьяную девушку – 20 копеек городовому, плачет во сне над клячей, даёт пятак уличной певице, три пятака Дуклиде, отдаёт на похороны Мармеладова последние деньги, присланные ему матерью, отдаёт „уцелевший пятак“ нищей – и это в то время, когда душа его разрывалась от мучений. В высшей степени примечательна и любовь Раскольникова к своей бывшей невесте. „Больная такая девочка была, – вспоминает сам Раскольников, – совсем хвора; нищим любила подавать и о монастыре всё мечтала, и раз залилась слезами, когда мне об этом стала говорить... Дурнушка такая собой. Право не знаю, за что к ней я тогда привязался, кажется, за то, что всегда больная... Будь она ещё хромая, аль горбатая, я бы, кажется, ещё больше её полюбил“. Уже во время суда „бывший студент Разумихин откопал откуда-то сведения и представил доказательства, что преступник Раскольников, в бытность свою в университете, из последних средств своих помогал одному своему бедному и чахоточному университетскому товарищу и почти содержал его в продолжение полугода. Когда же тот умер, ходил за оставшимся в живых, старым и расслабленным отцом

умершего товарища (который содержал и кормил своего отца своими трудами), поместил, наконец, этого старика в больницу, и когда тот тоже умер, похоронил его... Сама бывшая хозяйка Раскольников, мать умершей невесты его, вдова Зарницына, засвидетельствовала тоже, что когда они ещё жили в другом доме, у Пяти Углов, Раскольников, во время пожара, ночью, вытащил из одной квартиры, уже загоревшейся, двух маленьких детей, и был при этом обожжён. Этот факт был тщательно расследован и довольно хорошо засвидетельствован многими свидетелями". Раскольников – это рыцарь жалости, христианской

–611–

любви. Преступление его – преступление человека с любвеобильным сердцем. „Не вошь человек для меня“, говорит Раскольников (подчёркнуто у Достоевского). „Да как вы, говорит Соня Раскольникову, – вы, *такой...* (курсив Достоевского) могли на это решиться?.. Да что это!“ Правда, отмечается также жестокость Раскольника. Разумихин отзывается о нём: „Великодушен и добр. Иногда, впрочем, холоден и бесчувствен до бесчеловечия, точно в нём два противоположные характера сменяются“. Это „соприкосновение противоположностей“ Мережковский схватывает с жадностью. Он видит в Раскольнике то же „совпадение красоты в обоих полюсах“, как и в Свидригайлове, Ставрогине. Он придаёт первенствующее значение в характере Раскольника его наполеоновской жестокости, считая его сердечность „слабым остатком“ человечности. Но это крайне тенденциозное, ложное освещение характера Раскольника. Мережковский проглядывает (ведь не намеренно?) то обстоятельство, что кроме единственного преступления – убийства старухи и её сестры, которого он „не вынес“, во всём романе не указано ни одного факта жестокости Раскольника, (так же, как совсем не делается намёка на сладострастие), напротив отмечается с ударением, что доброта в нём была сердечная, а жестокость – умственная, отвлечённая. „Он был молод, отвлечен и, стало быть, жесток“. Его мечты о Наполеоне, о бесчеловечии героев – это отвлечённые мечты. В частности, и его преступление имеет тот же двойной характер. С

одной стороны, оно сердечно связано с его добротой. „Единичное зло и сто добрых дел“, говоря словами Свидригайлова. Преступлением, по словам самого Раскольникова, он „хотел только поставить себя в независимое положение, первый шаг сделать, достичь средств, и там все бы загладилось неизмеримой, сравнительно, пользой“. С другой стороны, в основе его преступления лежала *мысль* о героизме, о том, что пророку всё позволено. Эту двойственность в характере преступления следует иметь в виду, – и нужно при этом обратить особое внимание на то, что доброта в нём была сердечная, а мечты о Наполеоне – отвлечённые. Эта двойственность так именно оценивается и самим Раскольниковым. После преступле-

–612–

ния он называет свои мечты о Наполеоне в „прямой“ речи с Соней вздором: „Это всё вздор, почти одна болтовня“. Главное – заботы о матери и сестре. „Я хотел добра людям“. Но и тогда эти мечты, как мысль, он одобряет: „вся эта мысль была вовсе не так глупа“. По отвлечённости мечты о Наполеоне преступление Раскольникова было плодом теории. „Игривая острота ума и отвлечённые доводы рассудка вас соблазняют-с“, говорит ему Порфирий. По ясновидению этого прозорливца, Раскольников при своих отвлечённых выкладках ошибся в „действительности и натуре“ своей. „Тут, говорит он о преступлении Раскольникова, – книжные мечты-с, тут теоретически раздражённое сердце; тут видна решимость на первый шаг, но решимость особого рода, – решился, да как с горы упал, или с колокольни слетел, да и на преступление-то словно не своими ногами пришёл“. Он „теорию выдумал“. И Свидригайлов говорил Дуне: „тут своего рода теория... Собственная теорийка; так себе теория“. Но кроме этой отвлечённой мечты в Раскольникове, в его преступлении, живое нравственное начало. В нём борются нравственность с казуистикой, которая „выточилась как бритва“. Ему прежде всего важно „нравственное разрешение вопроса“. Теоретичность преступления – это его высшая сознательность; но для идеи романа имеет существенное значение не сама по себе

теоретическая сознательность, приводящая к безвоздушности, к белой стене, а нравственная окраска сознания. Раскольникову хотелось не просто перешагнуть, а „разрешить своей *совести* перешагнуть через иные препятствия, и *единственно* в том только случае, если исполнение идеи (иногда *спасительной*, может быть, для всего человечества) того потребует“. Не безвоздушная сознательность, а сознательность преступления при свете совести – вот в чём единственная оригинальность Раскольникова. „Что действительно *оригинально* (курсив Достоевского) во всём этом, – говорил Раскольникову Разумихин, – и действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, это то, что всё-таки кровь *по совести* разрешаешь... Ведь это разрешение крови *по совести*, это... это по моему страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное“.

–613–

Этическая точка зрения играла в Преступлении и Наказании первенствующую роль. „Я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил. – Я задал себе один раз такой вопрос: что если бы, например, на моём месте случился Наполеон, и не было бы у него, чтобы карьеру начать, ни Тулона, ни Египта, ни перехода через Мон-Блан, а была бы, вместо всех этих красивых и монументальных вещей, просто-запросто, одна какая-нибудь смешная старушонка регистраторша, которую ещё вдобавок надо убить, чтобы из сундука у неё деньги стащить, ну, так решился ли бы он на это, если бы другого выхода не было? Не покоробился ли бы оттого, что это уж слишком не монументально и грешно?“... В эти слова нужно вникнуть. Чем ничтожнее эта старушонка, регистраторша, ростовщица, тем сильнее вырисовывается любовь Раскольникова к человеку. „Не вошь человек для меня“. Это *основной тон всего романа*. Эстетика скрывает нравственность; великолепие войны, гром пушек требуют громадной толпы, но совершенно скрывают человека. Нужно бросить эстетику, чтобы добраться до человека, до этики. „Я решительно не понимаю: почему лупить в людей бомбами правильной осадой – более почтенная форма? Боязнь эстетики есть первый признак бессилия.“ Раскольников

отбросил эстетику, он наметил себе жалкую старушонку, и он стал сильнее Наполеона. „Я наконец догадался, что не только его не покорило бы, но и даже и в голову бы ему не пришло, что это не монументально ...и даже не понял бы он совсем, чего тут коробиться“. Но эта-то кажущаяся сила великого Наполеона есть его действительное бессилие, а слабость Раскольникова – его сила. Наполеон и не заметил бы немонументальности этого преступления, потому что он не знал ценности человека. Для него человек был *вещью*. Поэтому для Наполеона переход от Тулона и Египта к старушонке был бы переходом от великого к смешному. Но для Раскольникова это есть переход от эстетически-величественного к нравственно-великому. Он заметил ничтожество старухи, потому что он видел в ней человека. Святость человека для человека в этой немонументальной форме предстала Раскольникову с силой категорического императива. На это Мережковский не обратил внимания и тем оказался

–614–

несравненно ниже Достоевского, ниже его мысли. „Пред Наполеоном, пишет Мережковский, у Раскольникова есть даже *некоторое* преимущество; он видит не только внешние, но и внутренние преграды, задержки, которые должен преступить, чтобы право иметь. Наполеон их вовсе не видит. Может быть, впрочем, эта слепота и была *отчасти* источником силы его“... Некоторое? отчасти? только? Нет, всё величие Наполеона в его слепоте и всё преимущество Раскольникова в ясности его сознания. Против общественно-нравственного закона Наполеон шёл с полным сознанием, но внутренне-разумного сознания святости человеческой личности у него не было. Раскольниковской проблемы никогда пред ним не могло возникнуть. Напротив для Раскольникова самый роковой вопрос – святость человека для человека. Вопрос Преступления и Наказания – это вопрос, можно ли соединить свободу Наполеона с сознанием Раскольникова. Прежде, в Вечных Спутниках Мережковский это понимал лучше, хотя и не вполне. „Есть что-то поистине ужасающее и почти нечеловеческое в таких фанатиках идеи, как Робеспьер и Кальвин. Посылая на

костёр за Бога или под гильотину за свободу тысячи невинных, проливая кровь рекой, они *искренно считают себя благодетелями* человеческого рода и *великими праведниками*... Корсар, Жюльен постоянно рисуются, как будто играют роль, *наивно* верят в свою правоту и силу. А герой Достоевского уже сомневается, прав ли он. Те умирают непримиримыми, а для него это состояние гордого одиночества и разрыва с людьми только временный кризис, *переход к другому мирозерцанию*“. Но уже и тогда Мережковский видел этот переход не в том, в чём он действительно состоит. „Раскольников дошёл путём ожесточённого протеста до отрицания нравственных законов, до того, что наконец сверг с себя, как ненужное бремя, как предрассудок, все обязательства долга. На этой ледяной теоретической высоте, в этом одиночестве, кончается всякая жизнь. И Раскольников неминуемо должен бы погибнуть, если бы в душе его не было скрыто другое начало. Достоевский довёл его до момента, когда в нём пробуждается подавленное, но не убитое религиозное чувство“. Итак, другое начало, будто, только в конце про-

–615–

буждается, а во время преступления оно подавлено. Но это слишком вяло для Раскольникова. Другое начало на самом деле уже действует в нём во время преступления, доставляя ему глубокие страдания и не допуская его до ледяной высоты. „Настоящие герои, великие преступники закона не плачут и не умиляются. Кальвин, Робеспьер, Торквемада не чувствовали чужих страданий – в этом их сила, их цельность; они как будто высечены из одной глыбы гранита; а в герое Достоевского есть уже *вечный* источник слабости – раздвоенность, расколотость воли... Горе великим преступникам закона, если в их душе, сожжённой страстью идеи, *сохранилось хоть что-нибудь человеческое!* Горе людям из бронзы, если хоть один уголок их сердца *остался* живым! Довольно *слабого* крика совести, чтобы они проснулись, поняли и погибли“. Вот к чему свелось новое мирозерцание – к слабому остатку совести, к исконной раздвоенности! Это слишком слабо для Достоевского! Нет, отличие Раскольникова от Наполеона не в слабых остатках

прошлого, а в совершенно новом принципе. „Фанатизм идеи только одна сторона его характера. В нём есть и нежность, и любовь, и жалость к людям, и слёзы умиления. Вот в чём его слабость, вот что его губит“. Но в этой слабости новая сила Раскольникова, которая его не губит, а спасает, которая возносит его выше Наполеона. Дело в том именно, что его жалость к людям не есть лишь слабый отзвук природы, остаток прошлого, но это новый принцип, созданный в своей абсолютности. Чтобы понять Раскольникова не нужно опускаться ниже Наполеона, но нужно идти дальше: в Раскольникове весь Наполеон, но он более, чем Наполеон. „Преступление? говорит Раскольников... Какое преступление?.. То, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, которую убить сорок грехов прощается, которая из бедных сок высасывала, – и это-то преступление?“ Да, преступление; даже такой человек не вошь для человека, даже такого человека убить значит принцип убить. Это не отзвук природной жалости, это любовь, возведённая на высоту абсолютного принципа. Этика с характером автономной абсолютности, на высоте религиозного принципа – вот сущность Раскольникова, вот сила, пред которой усту-

–616–

пает своеволие Наполеона. Гений и эстетика должны ступать перед немонументальной абсолютностью автономной этики. Неэстетично, и потому тяжело, в этом трагедия. Но это муки нового рождения, муки перерождения Наполеона в Алёшу Карамазова. „Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришёл час её; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир“. Вместо зловредной вши, старушонки-процентщицы, родился человек в душе Раскольникова, не вынесшего преступления, потому что для него человек не вошь. На место монументальной эстетики великого своеволия новая красота внутренней силы, автономного разума. „Всё мне позволено, но не всё“ я хочу. На место безграничного своеволия

безграничное и свободное самоограничение. Наполеон, Торквемада, Робеспьер – это образы прошлого, это зерно, которое должно сгнить в сердце Раскольникова, чтобы родился Алёша Карамазов. Они оправдываются в сердце Раскольникова, но оправдание прошлого не даёт своеволия для будущего; оправдываясь как природное, эстетическое явление прошлого, эти образы исчезают в нравственной силе будущего. Понять Раскольникова как тип, слабейший Наполеона, значит возвратиться к Неронам и Робеспьерам. Нужно понять его как внутренне-сильнейший тип. „Всё хорошо, говорил Кириллов („Бесы“). – Человек несчастлив потому, что он не знает, что он счастлив, только потому. Кто с голоду умрёт, и кто обидит и обесчестит девочку – хорошо. И кто разmozжит голову за ребёнка, и то хорошо; и кто не разmozжит, и то хорошо... Должно не только терпеть, но и любить необходимое“. Но ведь это только по отношению к прошлому, только созерцание прошлого, только мёртвая точка настоящего, – для действия в будущем, для жизни нужно иное. „Они не хороши, говорил Кириллов далее, – потому, что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого“. Так и для Кириллова рок – в прошлом, добро – в будущем. И это иное, равное року в прошлом, столь же абсолютное и несокруши-

–617–

мое, хотя и внутреннее, нежное, слабое, – это человеческая автономия. Это не „что-нибудь человеческое“, это „человеческое, слишком человеческое“, это – человеческое на ступени абсолютного, божественного, это – нравственное на высоте религиозного. Это именно своё у человека до абсолютности, до божественности, до неотъемлемости. „Раскольников, по мнению Мережковского, испытал подобное тому, что должен бы испытать человек, который вдруг потерял бы ощущение веса и плотности своего тела: никаких преград, никаких задержек; всюду пустота, воздушность, беспредельность; ни верху, ни низу; никакой точки опоры“. Это, сказали мы, фантазирование Мережковского. До такого состояния Раскольников не дошёл, потому что другое начало в

нём уже действовало во время преступления. Конечно, то состояние, если бы он „вынес“ преступление, предполагается, только предполагается, – но это не состояние воздушности, беспочвенности, а состояние бездушности, бессмысленности, как если бы человек духовно „убил себя“, призвал на себя безумие, вырвал собственное сердце, осквернил свою святыню, „убил свой принцип“, остался „без разума и духа“. Сознать приближение безумия это – величайшее страдание, но разумно желать безумия невозможно. И раскольников убил лишь руками, но „не вынес“ преступления, поэтому на самом деле своего принципа он не убил, как не мертва была и Соня, „живя в грязи, которую ненавидела“. Вместе с этим нужно также признать жалкой фантазией и рассуждения Мережковского об одиночестве Раскольникова: по его мнению, это – одиночество достигнутой высоты по ту сторону добра и зла. Правда, Раскольников после преступления не может выносить общества матери и сестры, но это было для него „безвыходное и тяжёлое уединение“. Да и уединение это было не безусловно, и это самое главное. В то время как „мысль о Дуне и матери наводила на него панический страх“, он искал общества Сони, которая стала для него „своей“. „У меня одна ты теперь, говорил он ей... Я пришёл к тебе. Мы вместе прокляты, вместе и пойдём. Никто ничего не поймёт из людей, если ты будешь говорить им, а я понял. Ты мне нужна, потому я к тебе и пришёл... Ты тоже переступила. Но ты выдержать не мо-

–618–

жешь, и, если останешься одна, сойдёшь с ума, как и я. Стало быть, нам вместе идти, по одной дороге“. Ну, есть ли здесь хоть один намёк на „могущество и уединение“. Почему Раскольников, ища общества Сони, избегал матери и сестры, это для Сони было очень понятно. „А жить-то, говорила она ему, – жить-то как будешь? Жить-то с чем будешь? Разве это теперь возможно? Ну, как ты с матерью будешь говорить? (О, с ними-то, с ними что теперь будет!) Да что я! Ведь ты уж бросил мать и сестру. Вот ведь уж бросил же, бросил. О, Господи! воскликнула она. – Ведь он уже это всё знает сам! Ну как же, как же без человека-то прожить! Что с тобой теперь будет!“ В этих же

чувствах Раскольникова, в его отношении к матери и сестре, и особенно к Соне, в его природе, в его сердечности – лежит причина его возрождения. С точки зрения Достоевского, воскресение Раскольникова более всего понятно, вполне естественно, совершенно безыскусственно. Раскольников страдает потому, что его природа не отвечает его отвлечённым мечтам, его мысли, – он презирает себя по своей теории. Затем, он страдает от тех, кого любит. „Идя к Соне, он чувствовал, что в ней вся его надежда и весь исход; он думал сложить хоть часть своих мук, и вдруг теперь, когда всё сердце её обратилось к нему, он вдруг почувствовал и сознал, что он стал беспримерно несчастнее, чем был прежде“. Равным образом, ему не удавалось и отчуждение от матери и сестры. Временная ненависть к ним была кажущейся, под ней скрывалась любовь, вскоре снова выплывшая наверх. „О, восклицал он, – если бы я был один, и никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил! Не было бы всего этого“, т. е. страданий, которые заставили его открыться. Раскольников не догадывается, что то (внутреннее) страдание и это страдание было одно и то же: любовь, которая тяжестью сковывала его отвлечённую мысль, – любовь делала для него страданиями отношения к Соне и родным. Он также не понимал, что в возрастании этих страданий, когда он стал ещё несчастнее от взаимной любви, особенно от любви к Соне, было его воскресение. Он воскрес тогда, когда его любовь достигла абсолютности, беско-

–619–

нечности. Как это глубочайше правдиво, глубочайше похристиански. Раскольников на поверхности своего сознания, в своих мыслях до конца презирает своё малодушие, а в то же время в глубине его души растёт его любовь, И незаметно для него подошло воскресение. „Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к её ногам (Сони). Он плакал и обнимал её колени. В первое мгновение она ужасно испугалась, и всё лицо её помертвело. Она вскочила с места и, задрожав, смотрела на него. Но тотчас же, в тот же миг она всё поняла. В глазах её засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для неё уже не было

сомнения, что он любит, *бесконечно любит* её, и что настала же, наконец, эта минута“. Вот это слово *любит* и объясняет воскресение. Тут не в мыслях его перемена произошла, не одна теория победила другую, а „жизнь наступила вместо диалектики“. И как это у Достоевского именно безыскусственно: на одних и тех же страницах он показывает нам последние отзвуки внутренней драмы Раскольникова, его теоретическое презрение к своему малодушию и эту воскрешающую силу любви. Критику нужно сделаться рабом своей идеи, чтобы видеть здесь у Достоевского „неискусную приставку“!

Светлое человечески-божественное прежде всего противоположно стихийно-бессознательному, величественно-эстетическому. Но у него есть ещё другая противоположность – общественно-утилитарная. Наполеоны и Робеспьеры, посылая тысячи на костёр, нарушая общественно-моральные законы, могли считать себя благодетелями человечества, потому что у них и отрицание и утверждение относилось к той же области: одних резали, чтобы другим было хорошо. То и другое соизмеримо. Иное дело при новом измерении, когда достоинство личности возносится на высоту религиозную. Здесь уже личность является несоизмеримой с общественно-утилитарным. А между тем, по-видимому, границы здесь нельзя провести. В этом – искушение. „Я хотел только первый шаг сделать – поставить себя в независимое положение, достичь средств, и там всё бы загладилось неизмеримой, сравнительно, пользой. Я хотел добра людям“. Для добра людям, для пользы обществу – убить одну мерз-

–620–

кую старушонку: разве это не соблазнительно? И вот, при видимой соблазнительности, оказывается нельзя: убить старушонку оказывается убить принцип. Человек выше общества; старушонка, как человек, выше общественной пользы: любовь к человеку выше любви к людям, к обществу. Только в человеке абсолютное, но не в общественно-утилитарном. Это – религия. Это личная религия, духовная, а не религия толпы. Что именно в этом одновременном отрицании утилитарной этики и утверждении святости личности была

религия для Достоевского, это видно из следующих слов его Пушкинской речи. „Какое может быть счастье (и для самого деятеля, и для общества), если оно основано на чужом несчастье? Позвольте, представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой. И вот, представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только одно человеческое существо, мало того – пусть даже не столь достойное, смешное даже на иной взгляд существо, не Шекспира какого-нибудь... И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить и на слезах (его) возвести наше здание! Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых выстроили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного и, приняв это счастье, остаться навеки счастливыми? Тут... перейти предела нельзя“. Так Достоевский возносит добро с утилитарной низости до религиозной высоты личной святости. Для него абсолютная ценность в человеческой личности, в человеческой жизни, всё равно – в чужой или своей; здесь единственное преступление – гибель жизни, всё равно, своей или чужой. Раскольников убил чужую жизнь; Соня „умервила и предала себя“ ради других: умервила, потому что потеряла „жизнь духом и разумом“, и потому умервила себя напрасно, личностью своей пожертвовала для общественной пользы. Она – великая грешница и её проклятие одинаково с проклятием Раскольникова. В святости личности предел жертвы. Жертва для другого должна

–621–

быть беспредельной физически, любовь – до смерти, но не до погубления чужой жизни, не до потери своей духовной личности. При истинной жертве духовная личность возрастает до абсолютности, „Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретёт её“. Эта любовь к человеку выше общественно-утилитарного закона. Равным образом, и страдание от

преступления против этой любви глубже юридического наказания. Вот почему Раскольников не признаёт себя виновным пред людьми, виновным с точки зрения общественно-законнической.

„Совершенная безнравственность“ как религия есть совершенная нелепость. Ошибка Мережковского в том, что он свободу плоти отождествляет с безнравственностью; он хочет быть язычником более, чем сами язычники. Единственный принцип нравственности – человек человеку святыня; единственный вид безнравственности – убийство в прямом и широком смысле этого слова, грех против своей духовной личности и против чужой жизни. Нравственность предполагает аскетизм, как гигиену духа и как условие общественной жизни, но нисколько не требует аскетизма, как специфического духовного подвига. Язычники, жившие свободною плотскою жизнью, имели нравственность, „по природе делали законное, были сами себе закон“. Несовершенство дохристианской нравственности объясняется степенью культуры, но не языческой плотскою свободой. В силу сложных исторических условий борьбы с язычеством в историческом христианстве святость и нравственность стали отождествляться с аскетизмом, с подавлением плоти. Мережковский прав, когда он вооружается против этой односторонности исторического христианства; но он впадает в ту же ошибку, когда религиозную свободу плоти понимает как безнравственность. Это, вероятно, простое влияние модного Ницше, который велик, как критик утилитарной морали, но слишком слаб, как критик христианства, потому что оно для него совпадало с утилитарной моралью. Ницше и его ученики ниже Достоевского в понимании христианства. Как бы то ни было, религия, как совершенная безнравственность, есть совершенная нелепость. Когда видишь потуги Мережковского определить эту религию, то он является до крайней степени жалким,

–622–

ходульным. Он смотрит на Наполеона религиозно, свято. „В эгоизме Наполеона, безумном или животном с точки зрения нравственности позитивной, не желающей быть и не смеющей

не быть христианской, скрывается, с иной точки зрения, нечто высшее, потустороннее, первозданное, премирное – религиозное“. Но всё же есть предел этому восторгу. „И если он погиб, продолжает Мережковский о Наполеоне, то не потому, что слишком, а потому, что всё-таки недостаточно любил себя, любил себя не до конца, не до Бога, не вынес этой любви, ослабел, потерял равновесие и. хотя на одно мгновение, сам себе показался безумным, смешным. От этого маленького сомнения в себе, а не от великой веры в себя, он и погиб“. Разумеется то, что Наполеон завидовал Александру, который, покорив Азию, объявил себя народу сыном Юпитера, и весь Восток поверил ему. „Ну, а я, если бы в настоящее время я вздумал объявить себя сыном Бога Отца, – нет такой рыночной торговли в Париже, которой я не был бы освистан“. И вот этой слабости Мережковский не может простить Наполеону. Ах, если бы он не усомнился... Но что же тогда произошло бы?! Вот это-то и бессилён выразить Мережковский, потому что за всеми его ходульными восклицаниями скрывается „совершенная лёгкость, безвоздушность, пустота“, бессмыслие. Ну, если бы Наполеон объявил себя сыном Юпитера, то, в случае успеха, вышло бы повторение Александра, Нерона, Калигулы... и только. Ведь всё это уже было. „Взойду на небо, выше звёзд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, и буду подобен Всевышнему“: это уже было! Это было антиатеистически и эстетически величественно, но мечтать о повторении этого безумно. В этих своих словах Наполеон гениально-умён. В дни нашей культуры богосыновство Наполеона было бы смешным. Мы уже не можем видеть богосыновней славы в „монументальной“ эстетике, потому что мы уже знаем богосыновство как абсолютную внутреннюю силу. Рядом с Галилеейнином – Сыном Божиим – Наполеон – сын Юпитера может быть только смешон. Наполеоновское величие для нас – это не слишком много, а слишком мало. Образ Наполеона относится к прошлому, а не к будущему, он эстетически велик и

–623–

мил, как детские сказки, как Иванушка-дурачок с его коврами-самолётами, но религиозно ничтожен. Как ни

обаятелен этот образ для толпы, его ничтожество только оттеняется ничтожеством толпы, ничтожеством Николая Ростова с его: „вели мне сейчас Аракчеев идти на вас с эскадрой и рубить – ни на секунду не задумаюсь и пойду“. Где же черта, отделяющая в „религии“ толпы аракеевское от наполеоновского?

Мережковский восторгается Раскольниковым, его безвоздушностью, лёгкостью. „Это наша трагедия, наш ужас, которым мы вправе гордиться пред всеми веками“. Но восторгается не до конца. Раскольников „убил для себя, для себя одного; если бы он мог прибавить „и для Бога“, то был бы спасён. Он любил себя не до конца, не до Бога, и недостаточной, не последней любовью“. Опять ходули, потуги, – опять пустота и бессмыслие под знаками восклицания! Конечно, Мережковский хотел бы видеть Раскольникова на высоте Ницше; о большей высоте своеволия он не имеет ни понятия, ни представления. Но Ницше для нас не слишком велик, а слишком жалок. Он велик своими страданиями, страданиями свободного духа, но он смешон и жалок в качестве Сверхчеловека, Человеко-бога. Он велик как человек пред Богом, как непокорный во всём своём ничточестве, но он ничтожен и жалок в качестве бога, как жалок бывает несчастный безумный, страдающий манией величия – в бумажной короне. „Смысл жизни в силе и красоте? скажем словами В. С. Соловьева, – пусть так; но как бы мы ни предавались их эстетическому культу, мы не найдём в нём не только защиты, но даже ни малейшего указания на возможность какой-нибудь защиты против того общего и неизбежного факта, который внутренне упраздняет эту мнимую божественность силы и красоты, их мнимую самостоятельность и безусловность – тот факт, что конец всякой здешней силы есть бессилие, и конец всякой здешней красоты есть безобразие... Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты (Александр) умер, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты заживо пре-

вратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасён своей красотой и силой, а второй своим культом красоты и силы? И кто же станет поклоняться божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?“ И здесь, на другом полюсе, в либеральном лагере, мы видим те же китайские церемонии, тот же восточный этикет в богопоклонении, как и в консервативном старообрядчестве, – то же богопоклонение без нравственности, символ вместо жизни, мнимую, приписываемую силу вместо действительной. Мы ищем силы, которая действительно была бы сильна и жива. Такой силой может быть только богосыновняя вера в Бога, в которой безпредельное дерзновение соединяется с полным сознанием собственного ничтожества, а не человеко-божество, – такой силой может быть только вера, действующая этической любовью. Всё ещё забавляются мишурным блеском, монументальной эстетикой и не хотят понять, что нравственность не исчерпывается утилитарной моралью, что в ней есть собственные глубины, что у неё есть своя абсолютность, что она приводит к Богу, – мало того, что только через неё есть доступ к Богу. Здесь тоже ищут абсолютности. „Бесконечной любовью нельзя любить ни себя, ни других – можно любить только бесконечное, только Бога. Бесконечная любовь к себе, бесконечная любовь к другим есть одна и та же любовь“. Это так, но это не значит, что любовь к себе становится бесконечной, делаясь безнравственной, – безнравственный эгоизм – это не бесконечность, а тупик. Это значит, что нет двух бесконечностей, но любовь к себе становится бесконечной, совершенно совпадая с этической любовью: любить других так, погубить себя за других так, чтобы в этом обрести себя – это и есть божественная любовь. „Больше этой любви нет“. Культ безнравственного своеволия снова есть тот же культ безнравственного мистицизма, – и уж, конечно, в дебрях этого мистицизма Мережковский и старообрядцы близки друг к другу. Но что может быть противнее безнравственного мистицизма, и что может быть великолепнее этической религии?

Нас не удовлетворяет ни пошлый утилитаризм, ни физиологический мистицизм; мы хотим этической рели-

–625

гии – не в том смысле, что религия исчерпывается этикой, а в том, что религия возводит нравственность к абсолютности, что религия выше нравственности, но не безнравственна. Автономная мораль – это величайшее культурное приобретение человека, которого не нужно менять ни на какой мистический блеск. Не нужно лишь останавливаться на утилитарной морали. Нужно возвести нравственность к абсолютному началу, как это есть в евангельском христианстве. Для христианина нет закона, но не потому, что ему открыта безнравственность, а потому, что он в свободной любви исполнил всякий закон, стал выше закона. Свобода для него выше нравственного закона, но не в отрицании его. Нравственность образует нижний предел духовной религии. Он свободен, пока витает выше этого предела, но он тотчас же теряет свою свободу, как только падает ниже его.

Нравственность, право, культура образуют внешнюю оболочку религиозного духа, религиозной личности. До религиозной личности можно прийти только через культуру, право и нравственность; религия бывает живой силой только под условием нравственности, права, культуры. Без этической культуры нельзя прийти до религии; но духовная религия выше культуры и нравственности, это та абсолютность, которая лежит за пределом общественной культуры, это глубочайшая внутренне-духовная ценность. Со стороны в человеке ценного ничего нельзя видеть кроме этической культурности, и мы вправе желать и требовать, чтобы религия не являлась без этически-культурного одеяния. Но этой оболочкой религия не исчерпывается, она то внутреннее абсолютно-ценное в личности, обращённое к Богу, что ценно само в себе и придаёт всему смысл.

Нравственность облекает религию и воплощается в праве; она принимает от религии абсолютность и от права условность. Нравственность – это преимущественно человеческое дело: она безусловна, как автономен сам человек, и ограничена, как

ограничен человек. Этически-религиозное и морально-правовое внутренне сродны и вместе различны; они взаимно-обусловлены и вместе не представляют из себя одно плод другого. Между ними связь не механически-количественная, а внутренне-свобод-

–626–

ная. Без этической культуры нет истинной религии, но мера культурности не есть тем самым мера религиозности и религиозность сама собой не создаёт культурности, подобно как без физического питания невозможна духовная жизнь, но мера питания не есть мера духовного развития.

Отсюда высшее начало духовной жизни – полная свобода...

М. Тареев

Спасский А.А. Обращение императора Константина Великого в христианство²²³⁷: [Актовая речь] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 627–664 (3-я пагин.). (Начало.)

–627–

Едва ли во всей церковной истории²²³⁸ можно указать другую личность, которая вызывала бы столь разнообразный и многосторонний интерес к себе и в тоже время подвергалась бы столь несогласному и противоречивому обсуждению и оценке, как личность первого христианского императора, Константина Великого. Литература о нём необычайно обширна. ещё в начале XVIII века (1720 г.) Фогт, автор одной брошюры о Константине, насчитывал более 150 сочинений древних и новых писателей, занимавшихся этим императором, а с тех пор число сочинений о нём значительно возросло²²³⁹. Но несмотря на это обилие литературы, мы напрасно стали бы искать в ней какого-либо общепризнанного взгляда на Константина, каких-либо раз навсегда установленных и неизменных результатов. Напротив, нигде разнообразие учёных мнений не доходит до такой поразительной противоположности и разноречивости, не развивается до такой пестроты красок и звуков, как в этой области. Во всём этом необозримом море литературы трудно отыскать хотя бы два исследования, одинаково понимающие дело. Начиная с Евсевия Кесарийского, первого биографа Константина, не постеснившегося в своей напыщенной лести сравнить его с самим Спасителем²²⁴⁰ и кон-

–628–

чая Нибуром²²⁴¹ и Буркгардтом²²⁴², которые в первом христианском государе ничего не видят, кроме властолюбца-деспота, со спокойной совестью, если только такая была у него, приносившего в жертву своим личным интересам божеские и человеческие законы, суждения учёных проходят все градации, мыслимые между этими двумя крайностями, так что по-видимому здесь исключается всякая возможность сказать что-нибудь оригинальное, взглянуть на предмет с новой точки

зрения. Главным фокусом, около которого центрируется весь этот калейдоскоп мнений, является вопрос об обращении Константина в христианство: что побудило его к этому поступку? по каким мотивам он решился оставить свои прежние верования и принять новую религию? – такой или иной ответ на этот вопрос, то или иное объяснение его уже заранее предreshает как общий взгляд на личность Константина, так и всю оценку его деятельности на пользу христианства. – Было бы неосновательно думать, что эта противоположность в воззрениях на Константина обуславливается только произволом историков; конечно, в обсуждении столь великого дела, как религиозная реформа, осуществлённая Константином в римской империи, личные убеждения исследователя имеют важное значение и всегда так или иначе, сознательно или бессознательно, сказываются под пером его, но главная причина лежит не в этом. Дело в том, что современники и сотрудники Константина и ближайшие к нему поколения оставили нам сведения столь противоречивые, так мало согласующиеся между собой, что даже такой знаток истории, как Гиббон²²⁴³, отказывается от возможности примирить их. И действительно, напр., образ

–629–

Константина, нарисованный христианским епископом Евсевием, настолько не похож на то, что сообщает о нём язычник Зосим, что здесь трудно указать хотя бы на одну какую-либо точку соприкосновения. Это разногласие источников касательно Константина, эта взаимная несогласимость заключающихся в них данных предоставляют каждому новому исследователю просторное поле для всевозможных комбинаций и дают ему право, не сходя с научной почвы, построить такой взгляд на личность и деятельность первого христианского императора, какой ему самому представляется наиболее вероятным и соответствующим источникам.

Предлагая вниманию высокочтимого собрания свой опыт решения этого запутанного вопроса, я конечно далёк от мысли сказать последнее слово в этой чрезвычайно тёмной области; моё намерение гораздо скромнее: по примеру многих из своих

предшественников, я хочу ещё раз, быть может, в 201 раз, попытаться известные нам из источников факты комбинировать в новом порядке, в некоторой надежде достигнуть более счастливых результатов.

I.

Было бы всего легче и проще объяснить переход Константина в христианство, как результат его политических расчётов. Такое объяснение, действительно, и предлагают два известных немецких учёных: упомянутый нами Буркгардт, выступивший со своей теорией ещё в 1853 г.²²⁴⁴, и А. Гарнак в своём недавно вышедшем исследовании: „Проповедь и распространение христианства в первые три века“²²⁴⁵. „Часто пытаются, – говорит Буркгардт²²⁴⁶, – проникнуть в религиозное сознание Константина и начертать образ предполагаемых изменений его религиозных воззрений. Это – совершенно напрасный труд. В применении к

–630–

гениальному мужу, которому честолюбие и жажда власти не оставляют спокойного часа, не может быть и речи о сознательной религиозности или безрелигиозности; такой человек, по существу, безрелигиозен, даже если он сам воображает, что действует среди церковного общества. Мирно-объемлющие планы, властные мечты влекут его без оглядки в кровавые реки побитых армий..., и если на одно мгновение он овладевает своим истинным религиозным сознанием, то эта религия есть фатализм“. – Ничто иное, как желание воспользоваться христианами в своих политических целях, и толкнуло Константина в сторону христиан. Уже непосредственное знакомство с христианами убедило его, что христиане добрые подданные, что их много, что дальнейшие преследования их для здоровой политики не имело смысла. Опыт привлечь христиан на свою сторону, сделанный им в трудных обстоятельствах жизни, сопровождавших войну с Максенцием, оправдал его расчёты, и чем теснее он сближался с христианством, тем яснее становилось для него, что церковь с её постоянно увеличивающимся числом последователей, с её строго выработанной организацией иерархии, с её

своеобразным соборным управлением представляет собой мощную силу, способную дать в себе самую прочную опору для государства. Милости, оказанные им христианской церкви, создали в преданиях её убеждение в искренней принадлежности Константина к христианству, но на самом деле Константин „почти ни разу за всю свою жизнь не заявил себя прямо христианином и до конца жизни сохранил своё личное убеждение ни от чего независимым“²²⁴⁷. Из других оснований выходит Гарнак. Подводя итоги своей обширной и необыкновенно богатой по собранному в ней материалу работе по истории распространения христианства в римской империи, этот учёный утверждает, что уже к началу IV века христианство являлось преобладающим или готовым стать преобладающим элементом почти во всех главнейших провинциях римского царства. „Победа христианства, – говорит Гарнак, – во всей Малой Азии была решена ещё до времени Константина, в других областях

–631–

она уже готовилась. Не было нужды ни в каком особенном озарении, ни в каком небесном призыве к войне, чтобы осуществить на деле то, что уже было готово. Надобен был только проницательный и деятельный политик, который способен был принять внутреннее участие в религиозном состоянии его времени. Таков был Константин. Что он хорошо понял это и умело воспользовался – в этом его гениальность“. Константин многие годы провёл при дворе Диоклитиана. Он ни в каком случае не был юношей в нашем смысле, когда жил и наблюдал – там, в городе и провинциях, где ему повсюду встречались церкви с их епископатами и властью над душами. Его малоазийские впечатления сопровождали его в Галлию и преобразовались в политическое решение, повлёкшее за собой важнейшие последствия²²⁴⁸.

Бесспорно, что в деле обращения Константина в христианство политические мотивы имели бы своё место и с ними должна была бы считаться наука, если бы можно было согласиться с приведённым сейчас заключением Гарнака, что в эпоху Константина христиане составляли собой преобладающее

большинство, хотя бы в наиболее важных провинциях римской империи или, по крайней мере, пользовались стоящим внимания политическим влиянием в строе государства. Но как ни много собрано этим учением данных в пользу своего тезиса, как ни разнообразны приведённые им цифры и свидетельства, его общий результат остаётся сомнительным и нуждается в значительном понижении. По понятным причинам мы не можем входить здесь в подробный разбор всех его доводов и ограничимся лишь некоторыми сторонами, касающимися этого вопроса. Прежде всего мы отметим три методические ошибки, какими необходимо сопровождаются всякие статистические исследования подобного рода. Во-первых, во всём сочинении Гарнака речь идёт лишь об *одних христианах*, все документы древности привлекаются к делу только для того, чтобы определить численность христиан, о язычниках же не говорится ни слова, а эта односторонность неизбежно вызывает у читателя ложное

–632–

представление, что как будто язычников в эту эпоху совсем не было и что всё население состояло из христиан. Во-вторых, под влиянием мысли о близкой кончине мира, господствовавшей над умами первых верующих, в христианском обществе очень рано окрепло убеждение, что Евангелие уже распространилось по всем концам земли, что все народы, обитающие во вселенной, услышали проповедь о Христе, и что, поэтому, согласно обетованию Господню, гибель мира и царствие Божие наступит немедленно. Это убеждение аподиктически высказывается уже у первого поколения христианских писателей, когда численность христианства была ничтожна и само христианство ещё не обращало на себя никакого внимания, – в творениях мужей апостольских, у Климента Римского²²⁴⁹, Игнатия Богоносца²²⁵⁰ и в „Пастыре“ Ермы²²⁵¹, и самое интенсивное выражение себе находит в сочинениях Тертуллиана²²⁵². Основанные на предвзятой идее, эти показания церковных писателей не имеют никакого исторического значения и опровергаются заявлениями более

сведущих лиц. Так, Ориген, живший позднее Тертуллиана, полемизируя прямо

—633—

против самой мысли о близкой кончине мира, в доказательство её ошибочности, указывает именно на то, что Евангелие остаётся неизвестным ещё многим народам вселенной, что даже внутри греко-римской империи христиан было мало сравнительно с языческим населением²²⁵³. Третий приём, обычно практикуемый при статистических исследованиях по древней церковной истории и особенно широко применяемый Гарнаком, состоит в определении количества христиан при помощи числа епископий, значащихся в той или другой провинции. Этот приём, без сомнения, имеет своё значение и во многих случаях является единственным более или менее прочным основанием, руководясь которым статистик может сделать приблизительно верный расчёт о распространённости христианства в той или другой области. Но если где, то именно здесь историк должен беречься от соблазна перенести понятия своего времени в глубокую древность и своё субъективное впечатление счесть за действительный факт. Благодаря обилию официальных документов, — главным образом, актов соборных, сохранившихся от конца 3-го и начала 4-го столетия, — мы почти для каждой провинции с значительной точностью можем определить число принадлежащих ей епископий, но мы совсем лишены возможности сказать, сколько христиан находилось в составе той или другой епископии. Вообще говоря, древние епископии были очень разнообразны и по своему пространству, и по количеству заключаемых ими в себя христиан, и у нас нет совсем твёрдого критерия, опираясь на который мы могли бы принять какую-либо определённую цифру хри-

—634—

стиан для каждой епископии. Следующие два-три примера могут дать наглядное понятие об этих затруднениях, необходимо связанных с статистическими работами в применении к древней церкви. В царствование Валента, уже во второй половине 4-го века, два одесских пресвитера были сосланы в фивский город — Антиною (в Египте); они нашли

здесь единомышленного себе епископа, и когда посетили церковное собрание, то были удивлены ничтожным числом собравшихся к богослужению, и затем из расспросов епископа узнали, что почти все жители города оставались язычниками²²⁵⁴. Другой пример более характерен: он относится к началу 5-го века, ко времени царствования Феодосия Младшего, и рассказывается в житии сыгравшего в своё время большую роль Порфирия Газского. Газа, в которой епископствовал Порфирий, – не какое-нибудь захолустье, а большой и весьма населённый город, служивший посредником в торговых сношениях Европы с Азией, *egregia et insignis civitas*, как называют его Иероним и Марцеллин²²⁵⁵. До Порфирия в Газе сменился целый ряд епископов, имена которых исторически известны с 3-го века. Но какую же паству нашёл здесь Порфирий? – по точному указанию жития во дни прибытия Порфирия в Газу там оказалось всего 280 христиан, считая в том числе женщин и детей, – и это было целый век спустя после обращения Константина в христианство²²⁵⁶! – Положим, нам теперь известно, что на соборе в 330 году, собранном донатистами, присутствовало 270 епископов из одной Африки, но какой вывод мы должны сделать отсюда? какую цифру христиан мы должны подставить под каждое епископство? Но если мы допустим на каждого епископа по 1000 христиан, цифру самую крупную для того времени, то и тогда для всей Африки мы получим 270,000 христиан, что при 9-миллионном населении Африки даёт менее 3 процентов²²⁵⁷.

–635–

Впрочем, всё сказанное имеет своё значение лишь в отношении к тем преувеличениям христианской численности, какие встречаются у Гарнака. Приведённые примеры доказывают не то, что всякие статистические исследования в применении к древней церкви бесплодны, а то, что они требуют осторожности. Правда, сохранившиеся до нас сведения древности слишком неполны, разрозненны и неопределённые, чтобы с помощью их можно было установить *точную и несомненную цифру* языческого и христианского населения римской империи к началу IV века, но они вполне достаточны

для того, чтобы создать *общее* представление о количестве христиан в этом периоде и отношении его к язычникам. Не вдаваясь в подробности, мы остановимся лишь на населении главнейших городов римского государства, – таких, как Рим, Александрия и Антиохия, где христианские церкви должны были отличаться наибольшей многочисленностью своих членов, – тем более, что здесь мы по счастливой случайности обладаем более точными и достоверными данными. С численным составом первенствующей в древности римской церкви, церкви столичной, знакомит нас один документ, помещённый в церковной истории Евсевия и падающий наполовину 3-го века; именно: послание папы Корнилия к Фабию, епископу антиохийскому, написанное по поводу возникшей в Риме схизмы Новата. Указывая в нём на многолюдство и богатство своей церкви, Корнилий говорит: „он (Новат) не знал, что в церкви католической надлежит быть одному епископу, но он знал, что в ней (т. е. римской церкви) находится 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 прислужника, 52 человека заклинателей, чтецов и привратников и более 1500 вдовиц и немощных, которых всех питает благодать и человеколюбие Господа“ (т. е. церковные подаяния)²²⁵⁸. Это место одно из самых важных в статистическом отношении, какое мы имеем за первые три века христианства. Выходя из того соображения, что по свидетельству Златоуста²²⁵⁹, антиохийская церковь, насчитывавшая тогда у себя 100,000 членов, пропи-

–636–

тивала 3000 нуждающихся, мы, делая уже один простой арифметический расчёт, должны будем количество христиан в римской церкви в половине 3-го века определить в 50,000 христиан²²⁶⁰. Но любопытно, что почти тот же вывод можно извлечь из письма Корнилия, если взять за исходный пункт его показания о численности римского клира. Здесь важно число пресвитеров и число чтецов: диаконы, иподиаконы и аколуты или прислужники, по обычаю апостольской церкви, долго сохранявшемуся в Риме, назначались главным образом не для совершения богослужения, а для раздачи милостыни, ухода за больными и вообще для экономических целей; для совершения

же богослужения необходимы были пресвитер и чтец. Можно, затем, допустим, что в Риме половины 3-го века для каждого пресвитера и чтеца существовал особый молитвенный дом, ибо зачем было иначе умножать только пресвитеров и в особенности чтецов? Принимая теперь, что обычный молитвенный дом мог вмещать в себе около 1,000 молящихся, мы придём к тому же результату, какой получается и на основании питаемых римской церковью вдов и немощных т. е. около 50,000²²⁶¹. По более вероятному подсчёту, общее население Рима в 3-м и 4-м веках достигало до 900,000 жителей²²⁶²; значит в половине 3-го века христиане, жившие в столице империи, составляли только незначительную часть всего её населения, менее $\frac{1}{20}$. За 50 лет, протёкших от написания Корнилием своего послания к Фабию до обращения Константина в христианство, численность римской церкви, конечно, умножилась. На это, по крайней мере, указывают слова Евсевия, что соперник Константина Максенций, присвоив себе власть над Римом, сначала притворился чителем христианской вере „из угодливости и ласкательства римскому народу“²²⁶³, т. е. Максенций, по словам Евсевия, должен был считаться с христианским населением своей сто-

–637–

лицы. Но, если мы предположим даже, что к IV-му веку число христиан в Риме удвоилось, то и тогда получим в них $\frac{1}{10}$ всего римского населения.

К таким же приблизительно результатам приводит рассмотрение и тех данных о количестве христиан, которые находятся в распоряжении науки относительно двух других наиболее многолюдных пунктов римской империи – Александрии и Антиохии. О христианском населении первого из поименованных городов мы не имеем никаких цифровых указаний, но здесь хорошо обрисовывает дело один факт из жизни св. Афанасия александрийского падающий на царствование Констанция, сына Константина Великого. Дело заключалось в следующем. Афанасия обвинили пред царём в недостаточной почтительности к царской власти и в доказательство обвинения сослались на то, что

александрійський єпископ освятив новий „великий“ храм в Александрії, не тільки не дождавшись указу царя, як тому следувало би бути по установившомуся при христолюбивих царях обычаю, но даже и не известивши его об этом. Афанасій должен был захищатися, – и вот как он оправдывался пред Констанцием. По словам Афанасия, единственной причиной его поступка, – служения в новой церкви без разрешения на то императора, – является многолюдство христиан в его городе. Христианское население в Александрії, – говорит Афанасій, – так увеличилось, что всех существующих там храмов уже было недостаточно для того, чтобы поместить его в себе. Этот недостаток особенно сильно давал себя чувствовать в праздники и дни поста: в чотиредесятницю, предшествовавшую незаконному служению в новом храме, стечение народа в церкви было так велико, что от тесноты большая часть детей и не мало юных жён, большая часть старых женщин и не мало юношей приносимы были домой раздавленными. Между тем наступал праздник Пасхи. По этому случаю к епископскому храму собралось весьма много народу; по выражению Афанасия, – „столько именно, сколько христолюбивым царям можно желать, чтобы такое число христиан было в каждом городе“. Опасаясь тесноты и в тоже время желая провести праздник вместе, александрійская паства не пошла в епископский храм и за

–638–

неимением поместительного здания, намеревалась лучше удалиться за город и здесь, под открытым небом, совершить молитву. Справедливо находя это намерение паствы беспорядком, Афанасій и решил воспользоваться выстроенным уже, но не совсем оконченным храмом. Она пригласив туда паству и здесь устроив пасхальное богослужение²²⁶⁴. – Из рассказанного сейчас факта само собой вытекают два любопытные вывода в отношении к нашему вопросу: во-первых, христианин в Александрії было так много, что, по представлению Афанасия, каждый другой город мог бы пожелать себе такого числа их, а во-вторых, всё это множество христиан в день Пасхи сумело уместиться в одном храме. Как

бы ни был велик храм, о котором говорит Афанасий, всё же его размеры должны быть ограничены. Если мы число александрийских христиан, собравшихся в одном храме, определим даже в 50,000, то это будет самая большая цифра, допустимая в условиях рассказываемого Афанасием факта, а так-как далее всех жителей Александрии к началу IV века было около полумиллиона²²⁶⁵, то следовательно и здесь пропорция между языческим и христианским населением выразится тем же знаком $\frac{1}{10}$ доли, что и в Риме.

Сведения о количестве христианского населения в Антиохии, – третьем главном городе Римской Империи, – мы получаем из позднейшего времени, из уст св. Иоанна Златоуста, и на первый взгляд сведения неожиданные. В своих проповедях Златоуст число христиан, сходящихся в главную церковь, определяет в 100,000, тогда как, по его собственному показанию, всё население Антиохии его времени равнялось 200,000; получается, таким образом, очень высокий процент: половина всего населения,

–639–

а это должно свидетельствовать за большую численность антиохийских христиан и к началу 4-го века. Но всматриваясь ближе в известие Антиохийского проповедника, можно подметить в нём небольшую неточность; рабы, иностранцы и дети у него входят в общую сумму христиан, но исключаются из суммы язычников²²⁶⁶. Исправляя этот учёт, т. е. добавляя к показанной к Златоусту цифре иностранцев, языческих рабов и детей, мы должны будем общее население Антиохии возвысить до полмиллиона²²⁶⁷, причём на долю христиан остаётся $\frac{1}{5}$ часть. Но Златоуст проповедовал в Антиохии в конце IV века, когда уже прошло более 60 лет, в течении которых церковь пользовалась покровительством государства и милостями императора. Поэтому, и количество христиан, определяемое Златоустом, нужно уменьшить по крайней мере вдвое, чтобы получить вероятное число антиохийского христианского населения к началу IV века т. е. остановиться на той же $\frac{1}{10}$ доли.

Казалось бы, выводы, сделанные сейчас относительно христианского населения трёх важнейших городов римской империи ко времени обращения Константина, сами в себе уже дают нам возможность составить общее представление и о количестве всех христиан в римском государстве в их отношении к язычеству. Одно простое логическое соображение уже, по-видимому, говорит за то, что коль скоро в этих столицах гражданственности, просвещения и торговли христиан насчитывалось не более $\frac{1}{10}$ части, то в менее важных провинциальных городах, стоявших вдали от торговых путей и житейского взаимообщения, их процент по сравнению с язычниками должен быть гораздо ниже. Такое заключение было бы, однако, поспешным. В больших городах, как Александрия и Антиохия и само язычество обладало бóльшей силой: великолепные храмы, множество жрецов, пышные процессии, торжественные праздники, наука и аристократия, стоявшая на стороне национальной религии, – всё это придавало язычеству блеск и силу, с которой трудно было бороться христианству, со-

–640–

стоявшему по большей части из низших слоёв населения и в период гонений не смевшему показываться на Божий свет. В маленьких провинциальных городах эта задача выполнялась легче: здесь христиане достигали иногда такого успеха, что не только становились преобладающим элементом в городском населении, но и весь город обращали в свою веру. Рассказывая в своей церковной истории о мучениках, пострадавших в гонение Диоклитиана, Евсевий упоминает об одном фригийском городке, всё население которого оказалось христианами, так что гонители, явившиеся сюда, не нашли ничего лучшего, как обложить весь город, сжечь его и истребить всех жителей²²⁶⁸. Знаменитый основатель и учитель антиохийской школы, Лукиан, в своей предсмертной речи, произнесённой перед казнью, указывая на бесполезность всех насильственных мер для подавления христианства, также свидетельствует, что в его время были целые города, наполненные одними христианами²²⁶⁹. Поэтому, по отношению к восточным областям римской империи, по отзывам всех исследователей

отличавшихся преимущественным обилием исповедников новой религии, процент, устанавливаемый при помощи расчёта, применённого к столичным городам, должен быть повышен; возможно, что здесь он определялся $\frac{1}{8}$ или $\frac{1}{7}$ частью всего населения. – Иначе дело обстояло на Западе. Имея своим центром и исходным пунктом Рим, христианство в западных провинциях (за исключением Африки) распространялось весьма туго и никогда не достигало до такой крупной цифры, как это было на Востоке. Даже в таких торговых и населённых городах, как Лион и Виенна в южной Галлии, с преобладающим греческим населением и потому стоявших в постоянных и близких сношениях с Востоком, оно появляется лишь во второй половине второго века. Первое известие о нём мы получаем из послания лионских мучеников к азийским и фригийским церквам, описывающего гонение, перенесённое лионскими христианами в 177 году при императоре Марке Аврелии²²⁷⁰, причём число

–641–

мучеников не возвышалось более 49, хотя гонение было необыкновенно тяжело и к процессу привлечена была вся церковь²²⁷¹. В наших ближайших целях наибольшего внимания заслуживает вопрос о количестве христиан в Галлии и Британии, – странах, где вращался Константин в первый период своей государственной деятельности, – к тому же и в этом специальном пункте наука не остаётся вполне беспомощной. Уже уменьшительное выражение „conventicula“, употреблённое Лактанцием²²⁷² в известие о галльских церквах, разрушенных в начале гонения Диоклитиана по приказанию Констанция Хлора, отца Константина Великого, даёт понять, как мало насчитывалось в Галлии христиан, если они довольствовались небольшими зданиями для своих богослужебных собраний. В Трире, резиденции Константина, епископская кафедра в первый раз учреждена была в половине 8-го века, но до 336-го года число христиан в этой столице Галлии было так ничтожно, что оно помещалось в одном маленьком храме²²⁷³. Когда в этом году св. Афанасий Александрийский посетил Трир, там начали строить другую церковь; однако, до самого конца IV века Трир

оставался вполне языческим городом²²⁷⁴. И Британия, другая страна, в которой лично бывал Константин, не могла похвастаться численностью своих христианских обитателей. Среди 400 западных епископов, заседавших на соборе в Аримине, собранном императором Констанцием в 359 году, присутствовало лишь три британских епископа, заявившие о себе с истории собора только тем, что по своей бедности они согласились принять царское подаяние для неизбежных расходов, в то время как все остальные епископы, желая сохранить самостоятельность, отказались от государственной помощи²²⁷⁵. Таким образом для западной половины империи, в противоположность Востоку,

–642–

процент христиан, высчитываемый на основании сведений, относящихся к Риму, должен быть значительно понижен; здесь он едва ли превосходил $\frac{1}{20}$ часть всего населения.

Значительно уступая язычникам в количественном отношении, христиане в тоже время представляли собой такой класс населения римской империи, который с политической точки зрения не имел никакой ценности или, если и имел, то весьма ничтожную. Государственный строй империи, – в том виде, как он сложился к 4-му в., – опирался главным образом на два класса населения: на сельское, земледельческое сословие и на войско. Земледельческий класс выносил на своих плечах расходы по имперскому управлению, а войско, из которого избирались начальники областей, префекты и проконсулы, обеспечивало внешнюю безопасность и внутренний порядок в государстве. Политический деятель, который пожелал бы достичь высшего положения в империи, должен был бы прежде всего считаться с настроением этих двух классов и заботиться о приобретении себе поддержки у них. Но как раз именно среди сельского населения и служивых людей христианство вплоть до IV века и встречало себе менее радушный приём. В римской империи земледельческое сословие, как и теперь, представляло собой наиболее консервативный элемент населения, ревниво привязанный к преданиям отцов; философия, пошатнувшая веру в богов в

образованных городских кружках, была здесь совершенно неизвестна; всякая перемена воспринималась здесь строго, и всякое новое учение выслушивалось с заранее определяющим его участь нерасположением. С другой стороны, и распространение христианства шло преимущественно по великим торговым путям древнего мира, по более многолюдным и заселённым городам, оставляя без внимания лежавшие в глубине страны сёла и захолустья. Церковь первых трёх веков христианства была церковью городов; на языке древнейших писателей, напр., у Егезиппа выражение „в каждом епископском преемстве“ совершенно тождественно с выражением „в каждом городе“²²⁷⁶. Конечно, и римское крестьянство

—643—

не осталось вполне незатронутым христианскою проповедью; ещё Плиний в начале 2-го века жаловался на то, что христианская зараза проникла не только в города, но в сёла и деревни Вифинской провинции; монтанизм также зарождается среди христиан сельского сословия, живших в одном Фригийском захолустьи. Но это лишь редкие примеры, относящиеся притом к одной восточной окраине римской империи, которые нимало не изменяют общего положения дела. Образование христианских общин по сёлам и деревням началось собственно только со второй половины 3-го века, так как именно из этой эпохи мы получаем первые и очень скудные сведения о лицах духовного сана, проходивших своё служение в сёлах (так называемых хорепископах). Но насколько туго подвигалось распространение христианства в коренном земледельческом населении, это видно из того, что христианские государи главную энергию в борьбе с язычеством должны были направить на это сословие, и однако, известно, что паганизм нигде так долго не удерживался, как среди крестьянства. Столь же мало последователей христианство могло насчитать и в рядах войска. Во 2-м и 3-м веках римские войска вербовались отчасти из того же сельского класса населения, мало знакомого с христианством, отчасти же и главным образом из варварских германских племён,

попадавших в плен или просто переходивших на службу империй за плату и ничего не знавших о христианстве. Как ничтожен был в войсках христианский элемент, это с полной очевидностью открывается из факта, случившегося незадолго до открытия общего гонения на христиан при Диоклитиане. Предполагая возбудить преследование на христиан своей империи, Диоклитиан, по известию Евсевия²²⁷⁷, предварительно приказал очистить от них все войска, – и это приказание немедленно было исполнено. Без сомнения, Диоклитиан отказался бы от такого категорического распоряжения, если бы исполнение его сопряжено было с каким-либо существенным уроном для армии. – Преобладающее большинство христиан к началу IV века мы должны искать не в армии и не в земледельческом сосло-

–644–

вии, а среди городского населения, которое по своей более высокой культурности, некоторому знакомству с выводами классической философии и страсти к всевозможным новшествам, представляло собой наиболее благодарную почву для распространения христианства. Но и в городах большая часть знатных семейств и высшей интеллигенции оставалась ещё верной язычеству. Аристократию связывали с язычеством старые традиции, на которых покоилось её собственное значение, а учёный языческий мир упорно продолжал видеть в христианстве врага не только древней религии, но и всей классической науки и культуре. В городах на стороне христианства стоял тот класс населения, который в настоящее время обозначается обыкновенно именем среднего. При сильном развитии в древнем мире городской жизни, это был класс довольно многочисленный, но как раз именно он в тогдашнем строе римской империи т. е. *политически* ровно ничего и не значил. Политическому карьеристу он не мог давать никаких ручательств.

Итак, обзор положения христиан в римской империи ко времени правления Константина убеждает нас, что ни в количественном, ни в качественном отношении христиане той эпохи не составляли из себя такой политической силы, которая

могла бы привлечь к себе Константина по одним внешним расчётам на её поддержку. Такого рода расчёты вообще были неприложимы к современному Константину христианству, ибо что привлекательного, заманчивого для честолюбия могли иметь в себе христиане того времени? Значительно уступая в своей численности язычеству, лишённые всякого политического влияния, они к тому же были запуганы ещё последним гонением и стояли в стороне от всяких соприкосновений с политикой, заботясь только о приготовлении себя к будущей жизни. Какую опору могла дать эта кучка забывших о мирских интересах людей полководцу, стремившемуся к обладанию всей империей? Что они могли предложить ему, кроме своих молитв? Правда, из истории религиозных движений мы знаем,, что иногда и небольшая кучка людей, одушевлённых одной идеей, оказывалась сильнее своих противников, хотя бы она и была малочисленна и стояла вне покровительства законов: в начале XVII века, – замечает Гиббон, – папи-

–645–

сты в Англии составляли лишь тринадцатую, а протестанты во Франции лишь пятнадцатую часть населения, и однако постоянно внушали ужас своим мужеством и влиянием. Но древние христиане не прибегали к насилию и не защищали себя с оружием в руках, да и дело папистов в Англии и протестантов во Франции было проиграно. Без сомнения, говоря словами того же Гиббона²²⁷⁸, „среди безнравственного языческого населения начала IV-го века, с равнодушием рабов смотревшего на перемену своих повелителей“, мужественное, сплочённое и нравственно-высокое общество христиан представляло собой единственное здоровое зерно во всей империи и могучую моральную силу, способную возродить государственную жизнь, но нужно было сначала убедиться в здравости этого зерна, сначала поверить в эту моральную силу, а потом уже пользоваться ей. Так было и с Константином Великим. Если христиане своей готовностью жертвовать за неё жизнью и состоянием и действительно оказали помощь его политическим планам, то это явилось следствием обращения Константина в христианство, не причиной его.

II.

Попытка представить обращение Константина в христианство, как тонкий политический манёвр, есть продукт новейшей историографии. Древность, тоже не мало занимавшаяся этим вопросом, оставила нам совершенно иные объяснения его. Из этих объяснений наибольшего внимания заслуживают три рассказа, из которых один принадлежит перу языческого историка V-го века Зосима, а два других изложены христианскими писателями – Евсевием, еп. Кесарийским, на страницах его книги „О жизни Константина“ и Лактанцием в его известном труде: „О смерти гонителей“.

Рассказ Зосима любопытен. „После того, как, – пишет Зосим, – вся империя подпала под власть Константина, он уже не скрывал более злонравия, всеянного в его природу, но отдавшись своим страстям начал действовать насилием; отеческим богослужением он доселе ещё пользовался но не столько ради уважения к нему, сколько по не-

–646–

обходимости; поэтому и прорицателям верил, опытно узнавши, что истину предсказывали они касательно всего, совершённого им. Когда же прибыл в Рим (в 326 г.). полный всякой дерзости, с собственного семейства положил начало своему нечестию. Не обращая никакого внимания на родственные узы, он умертвил своего сына Криспа Цезаря, заподозрив его в близких сношениях с Фаустой, его мачехой²²⁷⁹. Когда же Елена, мать Константина, поражённая таким несчастьем, впала в безутешную скорбь по убитом юноше, Константин, как бы в утешение её, исцелил прежнее зло новым и бóльшим: приказав чрезмерно натопить баню, он посадил туда Фаусту и вывел мёртвой. Сознывая себя виновным во всём этом и, кроме того, в презрении обрядов религии, он обратился к жрецам, требуя отпущения грехов. Когда же они ответили ему, что им не предано такого способа очищения, который, мог бы изгладить столь нечестивые преступления, какой-то египтянин, прибывший из Испании в Рим и сблизившийся с придворными дамами²²⁸⁰, получив доступ к Константину, убедил его, что христианское учение может отпускать какие-угодно грехи и такое

имеет обетование, что нечестивые, принимающие его, тотчас же освобождаются от всякого порока. Скоро поддавшись этим убеждениям и отвергнув отеческие обряды, Константин присоединился к наставлениям, какие преподавал ему египтянин, и своё нечестие обнаружил тем, что усомнился в предсказаниях, а так как посредством их были предвозвещены ему многие благоприятные события, осуществившиеся на самом деле, то опасаясь, чтобы кто-нибудь из врагов его не воспользовался ими против его, он решил уничтожить их. Когда же по отеческому обычаю наступил праздник, в который войску нужно было восходить в Капитолий, в презрительных словах подвергнув этот обычай порицанию и уклонившись от священных преданий, наследовал ненависть сената и народа²²⁸¹.

Таков рассказ Зосима. Откидывая из этого рассказа тенденциозную оболочку, какую он естественно должен был

–647–

принять в устах язычника, мы легко откроем в нём известие, само по себе вероятное и нимало не роняющее ни нравственной ценности поступка Константина, ни достоинства той религии, к которой он обратился. В существе дела Зосим в приведённом рассказе говорит только то, что Константин поспешил отказаться от культа отцов и примкнул к новому нечестию потому, что культ отцов не мог доставить ему того нравственного удовлетворения, в котором он так сильно нуждался. Действительно, в 326 году, во время посещения Константином Рима, по приказанию его были умерщвлены его старший сын и жена; несмотря на все усилия, историкам доселе не удалось разъяснить этой загадочной трагедии в семейной жизни Константина, тем более, что и сами сведения древности о ней крайне отрывочны и противоречивы. Но несомненно, что эти тяжёлые события, пережитые Константином в Риме, в которых, по-видимому, он считал виновником себя, сильно повлияли на его душевное состояние. Именно, около этих годов в нём замечается необыкновенное усилие набожности: он удвоил льготы в отношении к церкви и решительнее, чем прежде, стал заявлять себя христианином. – Но когда языческий

историк с событием 326 года хочет связать начальный момент обращения Константина в христианство, то он впадает в грубую хронологическую ошибку. Неподлежащие ни малейшему сомнению официальные документы, сохранившиеся в церковной истории Евсевия, с полной очевидностью удостоверяют нас, что сближение Константина произошло гораздо ранее 326 года, что, по крайней мере начиная с 313 года, он стоял в союзе с христианской церковью и действовал на пользу её и что, следовательно, первое сближение его с христианами совершилось ранее эпизода, передаваемого у Зосима. Это, впрочем, признаёт и сам Зосим: он свидетельствует, что и ранее события 326 года Константин держался религии отцов только по необходимости и даже презирал древние обряды.

Рассказ Евсевия всем нам хорошо знаком с раннего детства²²⁸². Вынужденный политическими обстоятель-

–648–

ствами выступить в поход на Максенция, захватившего власть над Италией и Римом, – в поход, который по человеческим расчётам обещал мало хорошего, – Константин пришёл в смущение на счёт предстоявшего ему дела и стал размышлять о том, какого бы бога призвать ему на помощь? Обдумывая этот вопрос, Константин припомнил, что большинство прежних государей, возлагавших свою надежду на многих богов, были обманываемы льстивыми оракулами, обольщались ложными предсказаниями и оканчивали дело неблагоприятно, так что не осталось ни рода их, ни племени, ни имени, ни памяти. Один только отец его – Констанций Хлор – шёл противоположным путём: чтя во всю свою жизнь единого верховного Бога всяческих, он нашёл в Нём своего руководителя, и Бог давал ему поразительные доказательства Своей силы. Сообразив всё это, Константин начал призывать этого Бога своего отца, просить Его, чтобы Он явил ему Себя и удостоверил в Своей помощи. И вот, однажды после полудня, когда солнце стало склоняться к западу, царь собственными глазами увидел составившееся из света и лежавшее на солнце знамение креста с надписью: „сим побеждай“. Это зрелище

объяло ужасом как его самого, так и всё войско, которое, само не зная куда, шло за царём. „Не легко было бы поверить этому, – замечает Евсевий, – если бы говорил кто – другой; но нас с клятвой уверял в этом сам победоносный царь, когда, спустя долго после того, мы писали настоящее сочинение и удостоились его знакомства и беседы“. – Однако, на первый раз чудесное видение нимало не успокоило царя, а напротив подняло в нём новые тревожные вопросы о том, что могло бы оно значить? В ближайшую ночь, – продолжает рассказывать Евсевий, Константин удостоился нового откровения; во сне к нему явился Христос с знаменем, виденным на солнце и повелел сделать ему такое же воинское знамя, чтобы употреблять его против врагов, Вставши на утро, Константин рассказал друзьям свою тайну и затем, призвав золотых дел мастеров, описал им вид явленного знамения, поручив изготовить его в точности. Это и есть знаменитый в истории Константиновского дома и вообще в истории византийских императо-

–649–

ров – Labarum. – Происхождение и значение самого термина доселе вызывает споры; по более вероятному объяснению оно заимствовано из языка кельтического племени Басков, жившего в Пиринеях и частью в Галлии и значит просто „знамя“²²⁸³. Его внешнее устройство, какое дал ему Константин, хорошо известно. Евсевий видел его собственными глазами и оставил нам подробное описание его. – Представьте себе довольно длинное копье, обложенное золотом, поперёк которого, ближе к вершине, приделана была рея или палка так, что вместе с копьём они образовывали форму продолговатого четырёхконечного креста. С поперечной рей спускался квадратный, вышитый золотом и украшенный драгоценными камнями кусок материи, на котором помещались художественно-сделанные изображения Константина и его сыновей. Наконец – и самое важное – выше поперечника к концу копья прибит золотой с драгоценными камнями венок, содержащий внутри себя или, точно говоря, окаймлявший монограмму имени Христа. Монограмма слагалась из двух

золотых букв греческого алфавита: χ и ρ , – причём две линии, обозначающие χ , в точке пересечения имели основную линию буквы ρ так, что закругление последней возвышалось над уровнем первой. Такой же монограммой

Константин украсил, впоследствии, и свой шлем, а знамёна – labarum'ы приказал устроить и носить при всех отрядах своих войск.

В церковно-исторической науке, особенно протестантской, рассказ Евсевия с давних пор вызывает против себя ряд серьёзных возражений. Прежде всего, в устах самого Евсевия он появляется слишком поздно, чтобы с научной правоспособностью засвидетельствовать такой необычайный факт, как явление креста на небе. Сочинение „О жизни Константина“, в котором излагается этот рассказ, написано было Евсевием не ранее 337-го года, т. е.

–650–

целую четверть века спустя после чудесного события, между тем как в более раннем своём произведении „Церковной истории“ он ещё ничего не знает о нём. Рассказывая здесь о походе Константина на Максенция и обращении его в христианство, Евсевий ограничивается простым сообщением, что Константин победил Максенция с помощью Божией и что пред началом битвы „он набожно взывал к помощи Бога небесного и Сына Его Иисуса Христа (Н. Е. IX, 9)“, – и только... Как могло случиться, что епископ виднейшей кафедры Востока, специально притом занимавшийся изучением деятельности Константина, обзору которой он посвящает 9 и 10 главы своей истории, в течение 25 лет ничего не знал о великом событии, обусловившем победу христианства над язычеством? Если явление креста, как передавал ему Константин, действительно произошло в виду всего войска, если тайну ночного видения сам царь тотчас же поведал своим друзьям, то молва об этих событиях немедленно должна была облететь весь христианский мир, уже тогда внимательно присматривавшийся к Константину, – быстро достигнуть самых отдалённых уголков его. Такому епископу, как Евсевий Кесарийский, жившему в центре христианства, она не могла бы остаться неизвестной. Это

недоумение ещё более возрастает в своей силе, если принять во внимание, что, по заявлению самого Евсевия, Константин в первый раз сообщил ему о чудесном видении креста только „спустя долгое время“ после самого события и что до этого времени о нём не знали не только сам Евсевий, но и его греческие современники. Ибо если бы оно известно было тогдашним христианам, Евсевий не преминул бы сослаться на них, да и торжественная клятва Константина, удостоверяющая событие, была бы излишня. Далее. Анализируя рассказ Евсевия в его подробностях, легко можно заметить в нём ряд неясностей, недомолвок и даже противоречий, рождающих новые сомнения в исторической ценности его сообщения. Странно то, что Кесарийский епископ не знает точно ни времени, ни места, где произошло описываемое им событие, хотя основывается на свидетельстве очевидца. Относительно времени, он довольствуется общими фразами о том, как Константин решился начать поход

—651—

против Максенция и стал раздумывать о том, какого бы бога призвать в помощники себе; что же касается до места события, то у него нет никаких определённых представлений о нём. По-видимому, оно произошло при лагере Константина, так как свидетелем его было всё войско, но о самом войске Евсевий замечает, что, объятые ужасом, оно следовало само не зная куда. Затем и само событие излагается сбивчиво и туманно. Константин видит на небе *знамение креста*, с тем же знамением является к нему во сне и Христос, но, по рассказу Евсевия, на своём лабаруме и шлеме, а также на шлемах и знамёнах своих войск он делает не изображение креста, как следовало бы ожидать по содержанию явления, а *монограмму* имени Христа. Откуда эта разница? не говорит ли она о том, что Евсевий самостоятельно распространяет сказанное ему Константином, или что в памяти самого Константина дивное событие, пережитое в тяжёлые минуты раздумья, с течением времени обогатилось новыми подробностями, не имевшими фактического основания? Столь же малопонятной является и та черта в рассказе Евсевия, что Константин не довольствуется

наиболее чудесным видением, дарованным ему днём, в присутствии многих свидетелей, с ясным повелением побеждать своих врагов при помощи явленного знамени, а ждёт вторичного откровения и удовлетворяется им, хотя оно получено во сне, т. е. в условиях гораздо менее необычайных и поразительных. Но главный удар Кесарийскому историку наносят всё-таки не эти внутренние недочёты его собственного повествования. Он имеет опасного соперника в другом христианском современнике Константина, известном Лактанций, который рассказывает о том же чудесном событии в жизни Константина, но передаёт его значительно иначе. Лактанций – не случайное какое-либо лицо в вопросе о видении Константина. Учёный ритор, из язычества обратившийся в христианство и своими произведениями стяжавший славу христианского Цицерона, Лактанций быть может в 307 или 308 г. был призван Константином к себе, чтобы стать воспитателем старшего, потом казнённого, сына Криспа, и с тех пор находился при дворе Константина. Поэтому, Лактанцию скорее, чем кому-либо дру-

–652–

гому, должны были быть известными чудесные обстоятельства, сопровождавшие поход на Максенция, и действительно, в своём сочинении „О смерти гонителей“, написанном не позже 315 г., т. е. самое большое года два спустя после похода, он, описывая этот поход, точно указывает время и место совершившихся здесь событий. Но он ничего не знает о явлении креста на солнце. Всё его известие сводится к тому, что Константин, приблизившись к Риму, не задолго до последней битвы с Максенцием, во время сна (*In quiete*), получил вразумление света (*commonitus est* – был побуждён) изобразить на щитах войска небесное знамение (*coeleste insignum*), которое состояло из монограммы имени Христа, и с этим знаменем победил тирана²²⁸⁴. Лактанций таким образом подтверждает лишь вторую половину рассказа Евсевия о ночном видении, не возбуждающую никакого сомнения. Но за то тем больший вес приобретает молчание его о первой, более спорной, части рассказа касательно видения на солнце, потому что трудно допустить, чтобы столь необычайное событие,

случившееся в виду всего войска, могло остаться неизвестным ни самому Лактанцию, воспитателю детей Константина, ни тем придворным кружкам, в которых он вращался.

Прежде чем перейти к критической оценке этих возражений, предъявляемых против Евсевия, не бесполезно будет, по нашему мнению, сказать несколько слов о церковном значении его рассказа. Бесспорно, что Евсевиева повесть о чудесном видении креста, явленном Константину на солнце, принадлежит к числу наиболее драгоценных и возвышенных преданий христианской истории. На рубеже двух великих эпох преследуемого и торжествующего над миром христианства, она рисует величественную картину, в которой в лице императора весь языческий мир, изверившийся в своих богов, смиренно склоняется пред силой доселе гонимого христианского Бога и в чудесных явлениях обоготворяемой им природы получает торжественное удостоверение в действительности Его всемогущества. Окончательное торжество христианства, а равно и всё дело,

—653—

совершённое Константином, оно ставит под непосредственное воздействие Божие, вне естественных причин и человеческих действий. — В душе современников Константина и ближайших ему поколений, ещё не забывших о тяжких страданиях за веру, рассказ Евсевия должен был будить много самых радостных и возвышенных чувств: в победе Константина они переживали свои собственные победы, в небесной помощи, оказанной ему, видели свою собственную помощь. Но и для более позднейших времён он служил неиссякаемым источником религиозного восторга, являясь фактическим свидетельством всепобеждающей силы христианства. Неудивительно, поэтому, что он скоро заставил забыть все другие версии рассказов об обращении Константина и сделался общепринятым и непререкаемым достоянием христианского предания.

Но этот общепризнанный авторитет за рассказом Евсевия установился не вдруг. В IV и V веках с ним ещё не связывали никакого мистического значения, и если при изложении истории

Константина любили обращаться к нему, то видели в нём только достопамятное сказание, подлежащее, однако, законам исторической критики. На Западе редакция Евсевия осталась совершенно неизвестной; она здесь заменена была другой, совершенно независимой от Евсевия и Лактанция, версией, господствовавшей в течение всего средневековья и возникшей на почве легендарных сказаний о крещении Константина в Риме папой Сильвестром. Поэтому теперь совсем забытому рассказу, Константин первоначально был гонителем христианства; пораженный за это проказой, он под влиянием слёзных просьб матери и семьи решился на ужасное средство, которое посоветовали ему жрецы Капитолия, – искупаться в крови новорождённых детей. Ночное видение удержало его от этого преступления: во сне ему явились апп. Пётр и Павел и в христианском крещении указали спасительный путь очищения от проказы. Тенденциозный характер римской легенды не нуждается в доказательствах, но любопытно, что и на Востоке, где с обращением Константина не связывали никаких местных интересов, рассказ Евсевия не сразу устранил соперничавшие с ним редакции.

—654—

В 444 году окончил свою историю константинопольский схоластик Созомен; свой труд он посвятил царствовавшему тогда императору Феодосию Младшему и ничего не опустил, чтобы назидательностью своих повествований стяжать милость благочестивого царя. Рассказ Евсевия о необычайном небесном покровительстве, явленном в отношении к великому предшественнику его, мог бы хорошо служить этой цели: однако, историк нимало не старается придать ему исключительное значение. Сначала он сообщает новую версию рассказа, что Константин видел крестное знамение во сне и что слова „сим победиши“ сказали ему ангелы, представшие ему во время того же сна: эта версия, по-видимому, представляется ему наиболее правдоподобной; затем он передаёт рассказ, близкий к Лактанцию, хотя и не вполне сходный с ним, и только теперь обращается к Евсевию и кратко воспроизводит его повествование, ничем не выделяя его из ряда других,

сообщаемых им версий²²⁸⁵. Эта история Евсевиевой редакции на Западе и на Востоке сама по себе уже показывает, что древняя церковь отнюдь не связывала с ней какого-либо непререкаемого или канонического авторитета и представляла его на свободное усмотрение каждого. Нам думается, что точка зрения древней церкви, осуществлённая в истории Созомена, должна быть принята и современной церковно-исторической наукой при научном обсуждении рассказа Евсевия. Возражения, сделанные против него, не могут и не должны быть *a-priori* отвергаемы только потому, что они идут главным образом со стороны протестантизма и направляются против крепко засевшего в умах исторического предания. Никто и ничто не пострадает от того, если на основании точного научного анализа, не руководствуясь никакими сторонними тенденциями, известие напр. Лактанция или Созомена, – тоже христианских историков, – будет признано вероятнее рассказа Евсевия.

Но действительно ли обвинения, предъявленные против Евсевия, настолько вески, что в силах поколебать всякую историческую достоверность его и в тех подробностях, какими он отличается от Лактанция, заставить нас при-

–655–

знать его чистым изобретением фантазии. Многие не позволяют отвечать на этот вопрос решительным утверждением. Уже применяя одну только логическую мерку к разбору возражений, можно скоро заметить, что далеко не все они так сильны, как это кажется на первый взгляд. Исходным пунктом для оценки известия Евсевия, как мы видели, служит факт его молчания о чудесном явлении в своей церковной истории. Евсевий – говорят нам – уже тогда необходимо должен был знать о чудесном событии, если бы оно действительно произошло на глазах всего войска. Но доказана ли эта необходимость? Не только не доказана, но можно привести солидный ряд соображений, хорошо уясняющих, почему при написании своей церковной истории Евсевий не мог получить точных сведений о всём, совершившемся во время похода Константина на Максенция. Прежде всего, сам Кесарийский

епископ вовсе не утверждает, что свидетелем чудесного явления на небе была вся совокупность войска, следовавшего за Константином в Италию. Он выражается осторожно и употребляет не *στρατιά* или *στράτευμα*, что бесспорно обозначало бы собой всё войско, а *στρατιωτικὸν ἄπαν*, т. е. все военные, а это в узком смысле может указывать только на начальников войска, на ближайшую свиту или придворный штаб, который не мог быть многочисленным²²⁸⁶. С другой стороны, из показаний языческого историка Зосима известно, что в поход на Рим Константин взял с собой не все свои галльские войска, а только одну $\frac{1}{4}$ их²²⁸⁷, оставив прочие части в Галлии для защиты её границ от ожидаемого вторжения германских варваров. Из этой $\frac{1}{4}$

—656—

галльских воинов значительная часть погибла в трудностях похода и сражениях, а остальные, после победы над Максенцием, были распущены по домам и возвратились снова в галльские захолустья. Почему не допустить, что ни один из воинов, сопровождавших Константина в поход, совсем и не появлялся в Палестине, где Евсевий писал свою историю? Жителю Галлии, не говорившему по-гречески, едва ли могла представиться какая-либо нужда быть на Востоке, который к тому же находился тогда под властью нерасположенного к Константину Максимиана. Отсюда видно, что молчанию Евсевия в церковной истории придаётся совсем не принадлежащее ему значение; Евсевий молчал быть может потому, что или он совсем не слышал ничего о чудесном явлении или, если и слышал, то не мог собрать надлежащих справок, писать же только по слухам о столь важном событии он не решался. Из этих условий хорошо объясняется и та, по-видимому, неуместная клятва, которою Константин удостоверил свою исповедь пред Евсевием. По замечанию самого историка, царь рассказал ему о виденных чудесных явлениях только спустя долгое время после самих событий, когда Евсевий стоял в близких отношениях к нему, а это случилось после того, как Константин, отстроив новую столицу на Босфоре, окончательно переселился на Восток: военачальники новых восточных

легионов сменили теперь в свите царя прежних галльских воинов, участвовавших в походе на Максенция, и нет ничего странного в том, если Константин в это время не мог найти около себя ни одного соратника, который в качестве очевидца мог бы подтвердить Евсевию его слова. Но и помимо этого, не следует забывать, что в рассказе Евсевия клятва Константина относится не к одному видению креста, но и к тому откровению, какое он получил во сне, а это уж такое событие, которое можно удостоверить только клятвой, а не ссылкой на постороннего свидетеля.

Обращаясь далее к рассмотрению тех внутренних недочётов в рассказе Евсевия, которые выставляются в обличие его недостаточной осведомлённости касательно описываемого факта, мы и здесь можем достигнуть некоторых благоприятных для Кесарийского историка резуль-

–657–

татов. Правда, эти недочёты не могут быть устранены никакими перетолкованиями, но можно указать ряд уважительных причин, объясняющих их появление в устах Евсевия, и этим самым ослабить их критическое значение. При детальном обсуждении известия Евсевия необходимо помнить, что он передаёт то, что лично сообщил ему император в одну из минут его полной откровенности, а император не такой собеседник, которого можно было бы расспрашивать о всех любопытных частностях дела и с которым вообще допустима была бы полная свобода в беседе. Польщённый доверием императора, Евсевий по необходимости должен был довольствоваться тем, чем ограничился император, и излагать полученное сообщение так, как он сам его понял, не имея ни возможности, ни побуждений проверить его новыми расспросами. Отсюда и некоторые недочёты, наблюдаемые в рассказе Евсевия, как например отсутствие точного указания на место и время события, слагаются с историка сами собой; этих указаний у Евсевия нет, потому что император ничего не сказал о них. Но можно идти ещё дальше; можно утверждать, что в одном и притом самом важном пункте Евсевий не понял императора, и его слова перетолковал по-своему. Уже при

самом чтении повествования Евсевиева о явлении креста на небе и последующих ему событиях невольно обращает на себя внимание та подозрительная близость, в которой стоит описание лабарума с рассказом о самом чуде. Оба эти совершенно различных момента под пером историка сливаются в одно неразрывное целое, и это наглядно отражается на его языке. Кесарийский епископ на всём протяжении своей „Жизни Константина“ ни разу не называет labarum'a его собственным именем: он везде употребляет образные выражения, как например: „спасительное знамя“, „знамение спасительного страдания“, „спасительное и животворящее знамя“, „знамя спасительной победы“ и эти своим искусственным способом речи вносит необыкновенную путаницу во всё своё сочинение о Константине²²⁸⁸. Лабарум сам по себе, помимо

–658–

названия, данного ему Константином, отнюдь не представлял собой чего-либо нового. Он был точной копией тех знамён, какие были введены римскими императорами гораздо раньше его. Как и лабарум, эти знамёна имели вид длинного стержня с поперечной короткой перекладиной, к которой иногда привешивался плат с различными изображениями. Наверху стержня, на середине между перекладиной и оконечностью, помещались изображения пипен'a, под покровительство которого ставили себя войска, например: орла, полумесяца и т. д.²²⁸⁹ – словом, точь-в-точь, как и на лабаруме. Ещё ранее Евсевия некоторые христианские писатели усматривали в знамёнах римских

–659–

легионов подобие креста. „Что представляют собой ваши знамёна, штандарты, хоругви, как не позолоченные и украшенные кресты?“ – спрашивает Минуций Феликс²²⁹⁰. „Покрывала знамён, – замечает Тертуллиан²²⁹¹, – суть одежды креста“. Ошибка Евсевия состояла в том, что он не только усмотрел в лабаруме подобие креста, но прямо отождествил его с крестом, и это оказало важное влияние на весь рассказ его о знамении на солнце. Вероятно, Константин, отмечая в беседе с Евсевием явленное ему чудо, употребил какое-нибудь образное

выражение, – всего скорее именно: „спасительное знамя“, как он действительно и назвал лабарум в надписи на статуе, воздвигнутой им в Риме после победы над Максенцием, – Евсевий же отнёс эту фразу к самому явлению и то, что видел в лабаруме, поместил на солнце²²⁹², и таким образом вместо монограммы у него появилось „знамение креста“.

Это ошибка важная, но раз она понята и объяснена, она уже не может служить возражением против его рассказа. Ещё менее можно обличать Евсевия на основании, что он без нужды удвояет чудо, заставляя ждать Константина особого откровения ночью, чтобы исполнить ясное повеление, полученное в видении на солнце. Тут уместнее иного рода суждение. Ещё французский историк эпохи Константина, Гастон Буасье заявлял, что в этом своеобразном способе изложения чуда он видит не возражение против Евсевия, а скорее доказательство того, что автором рассказа

–660–

ни в каком случае не мог быть христианский епископ. Христианин, по существу своих религиозных воззрений, охотнее доверяется божественному внушению; для него совершенно достаточно было бы такого необычайного откровения, как явление знамения на солнце, и если бы рассказ о знамении придумал Евсевий, то он не присоединил бы ничего большего. Но язычник по природе недоверчив: он требует ясных и вещественных доказательств вмешательства Божества и не скоро удовлетворяется. По свидетельству языческого писателя Сервия, римляне никогда не довольствовались первыми ауспигиями и, прежде чем решиться на дело, ждали, чтобы они подтвердились другими. Анхиз в Энеиде, только что видевший, как пламя охватило голову Аскания, не зажигая волос, не сразу доверяет этому необычайному знамению, но просит Юпитера подтвердить его, и Юпитер отвечает громом²²⁹³. В положении Константина эта нерешительность и желание получить новое подтверждение тем более понятна, что ему приходилось делать исключительно важное решение – выбирать между старой религией, за которой стояло всё прошлое Рима, и презируемым

доселе Богом христианским. Значит, и здесь у Евсевия всё обстоит благополучно.

Чтобы покончить с Евсевием, нам остаётся выяснить отношение к нему Лактанция. Как ни сильно бьёт Евсевия аргумент, заимствуемый из Лактанция, он всё же недостаточен для того, чтобы в тех частях, в каких Кесарийский епископ отличается от него, лишить его всякого значения. Чтобы измерить его научный вес, нам необходимо войти в некоторые специальные вопросы касательно сочинения „О смерти гонителей“ и самого Лактанция. Прежде всего нужно иметь в виду, что сочинение „О смерти гонителей“, в котором содержится известие о ночном откровении Константину, вовсе не представляет собой такого научного факта, на который можно было бы опираться без всяких предварительных оговорок. В науке ещё доселе

–661–

окончательно не решён кардинальный в данном случае вопрос, принадлежит ли это сочинение действительно Лактанцию, или оно есть произведение неизвестного писателя? Не так давно, именно в 1869–1891 гг. гейдельбергский учёный Брандт в ряде статей, посвящённых Лактанцию, массой аргументов доказывал, что этот писатель никоим образом не может быть признан автором сочинения „О смерти гонителей“, и отрицательный вывод Брандта на этот раз с поразительной скоростью усвоен был русской церковно-исторической литературой в докторской диссертации проф. Садова о Лактанции, напечатанной в 1895 г.²²⁹⁴ Но год издания проф. Садовым своей диссертации был вместе с тем и годом поворота учёных мнений в обратную сторону. Уже в своём отзыве о книге Садова покойный пр. Болотов, можно сказать, блистательно защитил авторские права Лактанция²²⁹⁵. На Западе на сторону Лактанция встали такие учёные силы, как Зеекк, один из лучших знатоков эпохи Константина в настоящее время²²⁹⁶, Прэйшен²²⁹⁷ и Пишон, – последний в недавно изданном обширном исследовании о Лактанции²²⁹⁸, – короче, все учёные, которые имели случай коснуться деятельности этого писателя. Однако и признавая, что сочинение „О смерти

гонителей“ принадлежит Лактанцию, мы не освобождаемся от всех затруднений, связанных с его известием. Дело в том, что в науке не вполне известно, где находился Лактанций, когда писал своё сочинение. По вычислениям Брандта, он ещё в 307 или в 308 году был вызван в Трир Константином для воспитания своего сына Криспа и в таком случае должен был составить этот труд, живя при дворе. Но вычисления Брандта, опирающиеся на одних

—662—

теоретических соображениях о том возрасте, в каком вообще знатные римляне начинали обучать своих детей риторике²²⁹⁹, соображения очень шатких, теперь всеми оставлены. Однако и после этого главный вопрос о времени написания сочинения „О смерти гонителей“, нимало не подвинулся вперёд. Здесь всё зависит от решения другого спорного пункта: когда умер Диоклетиан в 313 или 315 году? В первом случае Лактанций должен был составить своё сочинение в бытность свою на Востоке, в Никомидии, а находясь в Никомидии, он мог иметь в своём распоряжении ни чуть не более точные сведения, чем Евсевий, беседовавший с самим Константином: во втором случае — он писал своё сочинение, состоя уже воспитателем Криста, и его свидетельство должно иметь самостоятельное значение.

Итак, что же получается в конце концов из разбора возражений против Евсевия? По нашему мнению, получается один довольно прочный результат. Эти возражения ещё нимало не роняют честь Евсевия, как историка, и сами по себе недостаточны для того, чтобы на основании их рассказ его о видении следовало признавать собственной выдумкой самого Кесарийского епископа. Напротив, всё говорит за то, что Евсевий только передал то, что сообщил ему Константин, и если в чём-нибудь погрешил, то лишь в том, что не вполне понял некоторые части его рассказа и внёс сбивчивость в своё известие. Но если это так, если действительно Евсевий излагает только то, что сообщил ему Константин, то ясно, что весь вопрос о передаваемом им событии сводится в сущности к тому вопросу: насколько правильно сам Константин

воспроизвёл совершившееся с ним событие? не привнёс ли он в него, даже бессознательно для себя, каких-либо новых подробностей, спустя долгое время рассказывая о них Евсевию? В ответ на этот вопрос можно сказать лишь следующее: уже сама постановка вопроса показывает, что он не только не может быть решён наукой, но и вообще стоит вне пределов её компетенции. Наука не имеет средств проконтролировать сообщение Константина по не-

—663—

зависимым от него источникам; здесь нет даже узаконенных двух свидетелей, при которых, по слову Библии, станет всяк глагол, а есть только один свидетель, или точнее самосвидетель, которому можно доверять или не доверять. Но доверие или недоверие — это уж сфера личных человеческих отношений, а не область научного исследования, которое должно и доказывать, и отвергать, опираясь на объективные, всем очевидные, принудительные данные.

Становясь на почву научную, можно утверждать лишь следующее: в 312 г., во время похода на Максенция, перед окончательной битвой за обладание Рима, с Константином произошло таинственное событие — одно из тех событий, которые способны производить глубочайшие перевороты в душе человеческой²³⁰⁰. Значение его состояло в том, что оно побудило Константина поставить себя под знамя монограммы Христа и таким образом сделаться поклонником христианского Бога. Но в какой форме совершилось это событие: в ночном ли только видении, как рассказывает Лактанций, или, как утверждал Константин Евсевию, ему предшествовало более дивное явление знамения на солнце, в чём бы ни состояла его объективная сторона — это вопрос, на который дать ответ наука, при наличном состоянии сведений, некомпетентна. Привлекательное по своей простоте известие Лактанция и величественный рассказ Евсевия, за которых стоит авторитет очевидца Константина, — оба имеют одинаковое право на признание, и нельзя указать твёрдых оснований в пользу исключительного предпочтения того или другого. Да это и не нужно ни в интересах веры, ни в интересах науки; для

верующего человека достаточно знать, что такое великое в истории христианства событие, как обращение Константина, совершилось при особенных обстоятельствах, – таких обстоятельствах,

–664–

в которых верующему оку наиболее ясно проявляется руководящая историческими судьбами человечества высшая воля. Что же касается до исторической науки, то для неё не имеет значения ни вопрос об объективности явления, ни внешняя форма его; для неё важно лишь то субъективное впечатление, какое оно произвело в душе Константина и которого вполне достаточно, чтобы пролить свет на эту замечательную страницу в истории христианства.

А. Спасский

(Продолжение следует).

Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения в связи с вопросом о войне вообще²³⁰¹: [Чтение студентам 1-го курса] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 665–681 (3-я пагин.). (Окончание.)

–665–

VI. Дальневосточная война, как историческая необходимость

Обращаясь теперь к нашей специальной задаче, к вопросу о войне собственно Дальне-Восточной, мы должны, с самого же начала, строго разграничить две точки зрения на эту войну: во-первых, точку зрения на неё, как на *историческую необходимость* (печальную для нас необходимость!) и, во-вторых, как на высший призыв, на идущее свыше напоминание нам о нашем историческом призвании или, иначе, – как на *необходимость телеологическую*. Для оправдания войны и примирения с ней достаточно сознания её *исторической необходимости*; но для понимания её подлинного внутреннего смысла, необходимо подняться над точкой зрения исторического прагматизма – в область исторической телеологии, где единственно уясняется для нас высшее значение этой вынужденной войны.

Оба, только что различённые нами, вопроса, – что очевидно и с первого взгляда, – тесно между собой связаны: ибо идеи в истории открываются не иначе, как через переплетённую ткань причинно-механических сцеплений фактов и, наоборот, под видимостью этого механизма,

–666–

при его последовательном и достаточно углублённом продумывании, с общих и высших точек зрения, мы всегда приходим к открытию в нём и за ним идей, образующих как бы исторические ферменты, подлинные двигатели и творческие факторы событий.

И тем не менее, несмотря на эту нерасторжимо-тесную связь обоих вопросов, мы не только можем, но и должны, – для

ясности, – рассмотреть их отдельно.

Итак, пред нами прежде всего вопрос о Дальне-Восточной войне, как *исторической необходимости*.

Выраженная в терминах отвлечённых, с которыми мы встречались уже выше, эпопея далёкой от нас войны звучит довольно мирно: совершился частичный переход воинственной энергии двух народов из потенциального состояния в кинетическое (живое), – перешла в действительность возможность войны и всегда обязательная для народов, по теории Канта, готовность к ней.

Однако, вот подробность весьма важного, можно сказать принципиального значения: этот переход воинственной энергии из одной формы в другую, – совершился ли он *лишь потому*, что, объятые теперь войной, народы ещё не поднялись на ту ступень, на которой международно-политические конфликты могут и должны быть улаживаемы мирно, через верховный мирный трибунал человечества, или – *несмотря на то*, что они уже поднялись на эту ступень? Увы! – как ни печально это констатировать, но в данном случае имеет место последняя половина альтернативы: бросилась в войну, с целым рядом очевиднейших правонарушений, нация, которая формально обязалась соблюдать статуты международной мирной конвенции. Ретвизан, Цесаревич, Варяг, зверски мучимые и добиваемые русские воины, стрельба в Красный Крест, варварская охота на братьев и сестёр милосердия и многое множество других печальных фактов той же категории, которые слишком известны для того, чтобы напоминать их ещё раз, служат красноречивейшим тому доказательством. При этом другие нации, участницы международного мирного конгресса, остаются не только безучастными зрительницами этих, прискорбных для всего человечества, правонарушений, но и с своей стороны торопятся, не взирая на определения между-

–667–

народного права, иногда вполне ясные, извлечь из осложнённых обстоятельств, – разумею, главным образом, вопрос о военной контрабанде, – возможные для себя выгоды. В общем, около Дальне-Восточной войны, образовался такой

позорный и столь компрометирующий искренность миролюбивых идеалов и стремлений человечества взрыв низменных вожделий и аспираций, идущих в прямой разрез с этими стремлениями и идеалами, что у людей, близко „внимавших ужасам войны“ и, так сказать, воочию видевших крушение её международных нормировок, складывается решительное недоверие к их, хоть сколько-нибудь реальному, значению.

«Международное право, – сказал недавно один из таких мыслящих и вместе непосредственных наблюдателей войны, – потерпело полное поражение. Ведь по этому праву наши Аскольд, Цесаревич и Диана могли быть в чужих портах исправлены совершенно, а потом им должно было быть предложено либо уходить через 24 часа, либо разоружиться. А на деле что вышло? Почин сделала Германия, потребовав немедленного разоружения, за ней последовала Франция, а потом Америка. Нет, такое отношение есть полное игнорирование закона... Я, – продолжает цитируемый нами наблюдатель, – никогда не верил международному праву. Что это за право? *Право сильного*. Один наступает другому на горло и требует: «подпиши договор». Тот поневоле подписывает при таких условиях. А когда он оправился и сам окреп, он не желает исполнять договора и сам наступает другому на горло. Увы! международного права, нет, а есть лишь международная вежливость так же, как есть вежливость в частной жизни. Вежливость, вообще, требует корректности, но затем бывают случаи, когда государство, как в отдельности каждый человек, в силу необходимости выходит из рамок корректности. Верить международному праву нельзя, но надо изучить его, как и своего противника, и потом стараться, пользуясь своими познаниями, восторжествовать над этим противником»²³⁰².

В только что приведённых словах, в упрощённой и,
–668–

может быть, несколько более, чем следует, насыщенной впечатлениями минуты, форме выражена та, на мой взгляд, совершенно неопровержимая, истина, которая мерцала даже и в уме увлечённого идеей „всеобщего мира“ Канта и которую

столь ясно формулировал осторожный Вундт, а именно: между стремлениями человечества ко всеобщему миру и *автономией* государств (то есть их стремлением устроиться по своему собственному желанию и в виду своих собственных интересов) существует *принципиальный* (по существу неустранимый) антагонизм, вследствие которого война, не только как возможность и готовность к ней, но и как факт, навсегда останется в истории человечества одним из ужаснейших его бичей.

Таким образом, хотя логика и запрещает придавать фактам всеобщее значение и, на основании их, по настоящему заключать о будущем, но в нашем случае, то есть в условиях и подробностях войны Дальне-Восточной, в фактах с такой смущающей яркостью проступают общие свойства человеческой природы, что, на основании их, с полной логической правомочностью, можно поставить решительно-отрицательную прогностику относительно будущего: *война навсегда останется бичом человечества и именно, как факт, а не как простая возможность и обязательная для народов всегдашняя к ней готовность.*

Эта печальная истина, к несчастью, имеет для нас, в переживаемый нами момент, не одно только отвлечённо-академическое значение, какое она имеет всегда и для всех размышляющих, но также и громадное практическое значение. В самом деле, разбираясь во внутренних условиях, при каких ведётся нами теперь война, и оглядываясь на наше недавнее прошлое, мы должны спросить: была ли присуща нашему сознанию, с достаточной энергией, эта истина, то есть та истина, что для наслаждения благами мира, необходимо быть всегда и фактически готовым к войне? Сознали ли мы раньше и даже сознаём ли хотя бы лишь теперь, что война, как это превосходно формулировал Вундт, при современных условиях, есть не что иное, как „процесс исторической критики народов“, в которой, прежде всего, усчитывается их нравственная подготовка, в которой они „кладут на чашку

—669—

весов всю свою силу и ум, а прежде всего свою политическую жизненность, воплощающуюся в военной доблести“?..

Вопрос здесь идёт не о том, конечно, имели ли мы в надлежащей численности и подготовке войска и вооружение: это вопрос технический и специальный и, насколько можно судить о нём извне, не специалисту, военные люди делали, по-видимому, своё дело не только *независимо от общего настроения* классов общества не военных, но даже иногда и *вопреки этому настроению*, – по силе традиции и во имя долга. Нет, не об этом речь. Речь, пожалуй, даже и не о „толстоизме“: этот теоретический анти-милитаризм, хотя и имеет, – и, бесспорно, громадное, – деморализующее влияние на массы, не исключая, быть может, и военных сфер, но всё же, как элемент наносный, мог бы быть парализован течениями мысли встречными, если бы таковые были у нас на лицо и притом были бы достаточно стойки. Но вот именно в этом-то и вопрос. Та любовь к „своему“, исконно-русскому и самобытному, то уважение к армии, воинскому званию и служению, как необходимому оплоту нашей государственной самобытности, та готовность ставить выше всего, в слове и на деле, как этого в своё время требовал Фихте от немецкой нации, честь своего Отечества, – словом тот *героизм*, который, в конце концов, составляет, как мы видели выше, естественную психологическую основу и патриотизма мирных граждан, и доблестей воинов, – присущ ли он нам в такой мере, что бы мог определять, реально и практически, на каком бы кто поприще ни стоял, нашу мысль и деятельность?..

Увы! – даже и после того, как вероломный враг пробудил нас от нашей общественно-политической летаргии, наш героизм выразился разве лишь в том, что, с усердием, достойным лучшего дела, но часто без элементарной осведомлённости и следов понимания, мы обо всём судим и *все осуждаем*, повсюду отыскивая виновников наших, – без сомнения временных! – неудач, везде и в каждом человеке их находим, кроме только самих себя, так как мы радикально при этом забываем, что каждый живой член общества несёт на себе хоть

некоторую долю ответственности за ту хаотичность общественных идей и

–670–

настроений, за ту политическую инертность, которая теперь, во время войны, по формуле Вундта, взвешивается на весах истории и усчитывается с точностью микроскопической.

Да, как это ни печально, но приходится сознаться, что поток нашей исторической действительности, судя, по несомненным признакам, – пресса, школа, общественный говор, – направлялся у нас, за последнее время, отнюдь не в линии вдохновляющего на подвиги героического патриотизма и не в линии понимания той печальной, но неоспоримой истины, которую ещё раз, и с неотразимой убедительностью, доказала нам настоящая война.

Соображая всё это, трудно, пред лицом наличной действительности, не проникнуться тем тревожным настроением, с каким в своё время, как мы видели это выше, глубокомысленный Фихте говорил свои одушевлённые *Речи к немецким воинам*. Упрекая своих сограждан в политической сонливости и инертности, в отсутствии истинного героизма, подавленного низменными и своекорыстными влечениями, – он призывал *воинов* быть для всех других учителями истинных политических доблестей. Так и у нас теперь в настоящую минуту. Что бы ни говорили наши близорукые критиканы о наших дальневосточных героях-войнах, которые, по всеобщему, не у нас только, но и на далёком, враждебном нам, Западе, признанию, хотя ещё и не имели крупных военных удач, но уже отметили свой путь подвигами, достойными истинных героев, – итак, что бы ни говорили критиканы, но наши воины до сих пор остаются не только опорой и источником наших, всё ещё не покидающих нас, при всех наших разочарованиях, надежд, но воистину и нашими *учителями*, самым делом преподающими нам уроки истинного героизма и патриотизма.

Для иллюстрации того, как и в какой форме совершается в настоящее время нашими подвижниками-воинами, при других подвигах, ещё и этот, – подвиг политического учительства, – позволю себе привести здесь красноречивые строки,

посвящённые одним из известнейших современных публицистов защитникам Порт-Артура, во главе с их доблестным вождём, Стесселем. Эти строки тем

–671–

более для нас ценны, что они идут из дружественной и искренно сострадающей нам, в нашем тяжёлом испытании, Франции.

«Героический защитник азиатской твердыни, – пишет этот публицист (Мильвуа Люсьен), – в настоящее время популярен не в одном своём отечестве, но и во всех странах, где он вызывает удивление. Если ему придётся принести в жертву упорство, которое возбуждает и привлекает внимание всего мира, то имя его, славное и бессмертное, перейдёт в легенду веков. И из поколения в поколение все храбрецы будут приветствовать его, как своего предшественника. Древний мир, столь прославленный, не даёт нам примера более поразительного. Столь же великие, как Спартанцы Леонида, Русские в Порт-Артуре приносят в жертву свою жизнь без лишних слов. И солидарность их пред смертью проявляется уже в удивительных действиях. Гражданское население крепости соединяется с моряками и солдатами, чтобы, не колеблясь, переносить все ужасы осады, и если завтра осаждённая крепость падёт в потоках крови, то ни один человек не уклонится от исполнения последнего долга. Может ли быть что-либо выше этого братства в соревновании?.. Стессель ясно говорит товарищам по испытанию: «я ничего более не могу предложить вам, как общую могилу», И ни один не уклонится от этого мрачного призыва. Даже враг, не взирая на свою жестокость, содрогается чувством жалости. Возможно ли спасти этих храбрецов? – Они сами обрекли себя на жертву, а решение их сердец бесповоротно. *Разве после этого можно сказать, что патриотизм, высмеиваемый и унижаемый антинациональными сектами, – фикция, иллюзия?* Пусть эти «люди без отечества» укажут нам в своих действиях подобные примеры – такое самоотречение в жизни, такую поучительную смерть. «Преклонение пред Отечеством» – это высшая вера. И под развевающимися знамёнами, которые вдохновляют

мучеников, души их возносятся к небу. Материализм отказывается постичь, атеизм изумлён, а скептицизм смущён в виду проявления этого "сверхчеловеческого" идеализма. Вот каков человек, когда божественное веяние отвлечёт его от мелочных земных интересов! Он открывается тогда во всей своей чистой красоте.

—672—

Героизм — дело веры. Завтра героев, может быть, будут оплакивать все народы. Но пока они бьются — пусть дойдёт до них окрик удивления всей вселенной»²³⁰³.

Замечательные, потрясающие слова!..

В другой своей статье, посвящённой защитникам Порт-артурской твердыни, тот же публицист с особенной энергией указывает именно на *христианский* характер их доблестей:

«Христианская нация, — говорит он, — показывает здесь *силу веры*: её солдаты — все мученики. Патриотизм блистает в этой величественной агонии. Добровольно принявшие на себя двойной долг, защитники Порт-Артура вступают с верой, с восторгом в храм двойного бессмертия»²³⁰⁴.

И вот тот урок, который шлют нам с далёкого Востока наши воины-герои: они учат нас вере в святость долга, с надеждой на бессмертие, — „двойное бессмертие“. Таким образом, они защищают нас *не только от наших врагов*, но, в некотором смысле, и *от нас самих*, — от наших смутных идей и лишённых возвышенности и героизма настроений. И, без сомнения, если бы те великие лозунги, преданность которым они доказывают теперь перед нами самим делом, *всегда* были присущи нашему сознанию, то настоящая война, хотя, быть может, и не была бы избегнута, но во всяком случае, началась бы не с такими осложнениями, которые теперь давят сердце, смущая его тяжёлыми предчувствиями...

Возвращаясь, теперь, к поставленному нами выше вопросу о Дальне-Восточной войне, как исторической необходимости, мы, после только что изложенных нами соображений, можем ответить на него так: эта война оказалась для нас исторической необходимостью не потому только, что на нас *напали* и мы вынуждены *защищаться*, но также и, может быть, ещё более

потому, что мы *пали*, – идейно, нравственно и политически, – и нам необходимо *подняться*, прежде всего в своих собственных глазах, но затем и в глазах всего света. И если по неумолимой логике исторического прагматизма, причина всегда соразмерна с

–673–

действием, то по кошмарно-удручающему действию Дальневосточной войны на наше настроение мы легко можем судить о степени нашей идейной и моральной к ней неподготовленности. При таких условиях, по свидетельству истории, народам всегда посылается тяжёлое испытание войны, как единственное средство духовного, а вслед за ним и физического, оздоровления. И нам, следовательно, необходимо с нею примириться, – не только, как со слепой исторической необходимостью, но и как с благодетельным, хотя и мучительным, испытанием: в такие периоды, каков переживаемый теперь нами, в периоды моральной, политической и идейной расшатанности, война необходима народам, как хирургическая операция тяжко больному.

VII. Конечный смысл Дальне-Восточной войны

Перейдём ко второй половине нашего специального вопроса, – к выяснению высшего или, так называемого, *телеологического смысла* Дальне-Восточной войны.

Народам, как и отдельным людям, часто приходится делать вовсе не то, что лежит в линии их собственных желаний. Это заметила уже и философствующая древность. Volentem, – сказала она устами одного из своих представителей, – fata ducunt, nolentem trahunt. Мудрость христианских народов выразила ту же истину, применительно к своим основным верованиям, более возвышенно и вместе более точно: „не так живи, как хочется, но как Бог велит“. И современная философия, как бы объединяя обе эти точки зрения, говорит о „телеологической преформации эмпирических факторов исторического процесса“.

Эта „телеологическая преформация“, в которой невольно чувствуется момент высшего *понуждения*, быть может, нигде в

новой истории народов не сказала с такой ясностью, как именно в войне Дальне-Восточной.

В самом деле, почти ещё накануне войны всё у нас слагалось, по-видимому, так, чтобы войне не быть и почти никто у нас в неё серьёзно не верил. И вдруг, как неожиданный удар грома, весть о войне потрясла наш слух... И вот все невольно встrepенулись и задумались, –

–674–

зaдумались не думой поверхностного внешнего любопытства, но глубоко и тревожно, с обращением самого пристального взора, прежде всего, внутрь самих себя, с целью разгадать сокровенный смысл этого высшего зова на войну. Казалось, что над Русской землёй как будто снова прозвучало грозное слово одного из наиболее вдумчивых наших поэтов-патриотов, А. С. Хомякова, с которым он обращался к России в период выпавших на её долю, в середине пятидесятих годов прошлого столетия, подобных же тяжёлых испытаний:

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело;
Своих рабов Он судит строго, –
А на тебя, – увы! как много, –
Грехов ужасных налегло...
Не в пьянстве похвальбы безумной,
Не в пьянстве гордости слепой,
Не в буйстве смеха, песни шумной,
Не с звоном чаши круговой;
Но в силе трезвенной смиренья
И обновлённой чистоты
На дело грозного служенья
В кровавый бой предстанешь ты.
О, Русь моя! как муж разумный,
Сурово совесть допросив,
С душою светлой, многотумной,
Иди на Божеский призыв...

Да, к тому, в чём слышится „Божеский призыв“, необходимо относиться со всей нравственной серьёзностью и возможной изощрённой чуткостью. Для победы над врагом, как говорил

Фихте в своих, уже известных нам *Речах к немецким воинам*, необходимо, чтобы все, от воина до самого мирного из граждан, желали одного – победы и только победы. Но ещё более необходимо, как говорил он же, что бы все мы знали, во имя чего наложена на нас эта тяжёлая историческая обязанность неизбежной и вместе ответственной войны.

Итак, в чём же этот высший историко-телеологический её смысл?

—675—

Не раз говорилось у нас, за эти семь-восемь месяцев борьбы с Японцами, что война идёт из-за обладания, со стороны России, примыкающими к её владениям или с ними связанными железнодорожной линией, берегами Тихого Океана, которое бы открывало ей в будущем широкий и беспрепятственный доступ к водной стихии. И это, несомненно так. На Дальний Восток, как к единственному вполне свободному выходу к океанскому водному простору, уже давно, в течение многих столетий, ведёт русских завоевателей верный исторический инстинкт. И теперь наиболее дальновидным политикам лишь там, на Дальнем Востоке, справедливо видится ключ к решению вопроса о Востоке Ближнем, первое условие для какового решения есть наша независимость от гнёта Европейских Коалиций, который будет, однако же, тяготеть над нами до той поры, пока мы будем заперты в своих *морях*, Балтийском и Чёрном, и не станем твёрдой ногой у берегов свободного океана. Туда же ведут нас и торгово-промышленные интересы: подобно тому, как лишь со времени доступа нашего к водам Балтийского моря, при Петре Великом, нам отворилось „окно в Европу“, – так лишь с доступом к водам дальних берегов Тихого Океана нам, в собственном смысле, откроется „окно в Азию“, из которого мы были бы в состоянии окинуть взором, – не мечтательно и лишь в воображении, с неосуществимыми пожеланиями и подавленными вздохами, но реально и самым делом, – весь горизонт земного шара... И если нас отбросят от берегов Тихого Океана в эту войну, то инстинкт исторического самосохранения, усиленный требованиями органического роста, поведёт нас туда снова, через десять,

двадцать, может быть сто лет, – пока, в конце концов, мы не добьёмся цели, каких бы жертв это нам ни стоило. Ибо здесь, в решении Дальне-Восточного вопроса, в своём роде наше историко-политическое: „быть или не быть“.

Да. Это именно так. И притом – в прямом и буквальном смысле.

Подумаем, в самом деле, с надлежащим углублением, хотя бы о том одном, *что́ может стать с Россией*, если победит – допустим невероятную вещь – Япония.

–676–

Несомненно, что, какими бы гарантиями мира ни была обставлена ближайшая „соседская“ жизнь обеих держав, но, рано или поздно, России, при условии победы со стороны Японии, пришлось бы выдержать на себе, – прежде всего, как и в эпоху монгольского владычества, на одной себе, – первую грозу страшного нашествия на Европу желтолицей расы. Ведь победа Японии над Россией означала бы, что в руки первой фактически поступает владычество над Кореей, Китаем, Маньчжурией, Монголией, то есть приблизительно над 500–600 миллионов желтолицей расы, из которых „победители“, с своей, хорошо обученной, армией шпионов-инструкторов, легко могли бы наберечь десяток миллионов воинов и, пожалуй, даже не один. Ну, и куда же „победительница“, прежде всего, двинула бы их?.. Правда, властолюбивые планы японцев не ограничиваются одной Россией: им хотелось бы – такова японская империалистическая *идея* – дать Монголам, под гегемонией Японии, владычество *над всем миром*, вырвав его из рук ненавистной им белой расы, с западно-европейскими государствами во главе. Но „весь мир“ велик и обширен, а Западная Европа, как ни как, от Японии всё же очень далека. Остаётся, значит, многострадальная Россия... Не даром же воинственные гимны Японцев уже и теперь призывают их „на Урал, на Волгу, в Москву!“

Обо всём этом стоит очень и очень подумать, чтобы, уже *по мотивам исторического самосохранения*, единодушно и всеми силами, желать победы над врагом, которая привела бы нас к твёрдому и окончательному утверждению на Дальне-Восточной

окраине. Но вот дальнейший вопрос, лежащий в линии уже не внешних, но внутренних, *нравственно-телеологических* соображений: какая же именно нравственная, то есть оправдывающая и налагающая характер обязательности, цель открывается в том историческом инстинкте, о котором мы только что говорили и какой можно усматривать во всей этой сопринадлежащей группе стремлений к открытому океану, и к расширению, через него, перспектив и горизонтов, *высший* смысл, – в чём, говоря иначе, их *идея*?

Некоторый предварительный ответ на этот вопрос даёт нам рассмотрение Дальне-Восточной войны в исто-
–677–

рической перспективе. Неоднократно, при изложении настоящих размышлений, мне приходилось указывать на войну, как на могущественнейшее средство организации мира, обеспечивающего не только наслаждение благами культуры, но и их дальнейшее приобретение и развитие: чем обширнее и внутренне благоустроеннее та или другая общественно-политическая организация, тем более она благоприятствует только что указанной цели. И вот почему через всю историю человечества проходят эти тенденции к возможно широким политическим организациям – путём завоеваний: Александр Македонский, Цезарь, Наполеон... Однако, со времени величайшей политической организации древнего мира, Великой Римской Империи, в которой были воплощены все высшие приобретения языческой культуры, мир не знает другой подобной. Единственный же замысел в этом роде, замысел Наполеона, не увенчался успехом именно потому, что в основу задуманной им новой всемирно-политической организации положены старые, то есть чисто языческие принципы, как это превосходно выражено в обращённом к этому гордому завоевателю стихотворении того же нашего поэта-патриота, слова которого мы уже имели случай привести выше:

Не сила народов тебя подняла,
Не воля чужая венчала:
Ты мыслил и властвовал, жил, побеждал,
Ты землю железной стопой попирал,

Главу самозданным венцом увенчал,
Помазанник собственной силы.
Не сила народов повергла тебя,
Не встал тебе ровный соперник;
Но Тот, Кто пределы морям положил
В последнем бою твой булат сокрушил.
В пожаре святом твой венец растопил
И снегом засыпал дружины.
Скатилась звезда с омрачённых небес,
Величье земное во прахе....
Скажите, не утро ль с Востока встаёт?
Не новая ль жатва над прахом растёт?
Скажите... Мир жадно и трепетно ждёт
Властительной мысли и слова...

—678—

В последних, как бы пророчесственных, — как и многое другое у Хомякова, — словах поставлен тот вопрос, который невольно встаёт в сознании, когда задумываешься над высшим смыслом настоящей Дальне-Восточной войны и рассматриваешь её в исторической перспективе:

Скажите: не утро ль с Востока встаёт?
Не новая ль жатва над прахом растёт?
Скажите... Мир жадно и трепетно ждёт
Властительной мысли и слова...

Хотелось бы верить, что это именно так, — что на Дальнем Востоке уже начинает формулироваться великое, истинно-освободительное слово „властительной мысли“, которого так трепетно ждёт теперь весь мир. Хотелось бы видеть, что над прахом павших там наших воинов уже прозябает завязь новой жатвы, имеющей духовно насытить человечество, — что там уже брезжит заря радостного утра... Хотелось бы во всё это верить и есть, по-видимому, основания для этой веры.

В самом деле, с одной стороны, Дальне-Восточная война уже отмечена на нашей стороне рядом величайших нравственных подвигов, пред которыми склоняется весь мир и которые доказывают, самым красноречивым образом, что

тысячелетие русской православно-христианской культуры дало свой плод. С другой, мы действительно, по-видимому, накануне великой мировой коллизии, – накануне последней всемирной борьбы, борьбы между Востоком и Западом, между пробуждающеюся от тысячелетней спячки Азией и Европой: наша борьба с Японией есть, по-видимому, лишь пролог или, может быть, даже уже первый акт этой грандиозной грядущей борьбы.

Было бы, в самом деле, признаком крайней близорукости думать, будто дело на Д. Востоке идёт лишь о Порт-Артуре или Манчжурии или хотя бы даже о нашем праве на свободный доступ к океану: политически это, может, быть, и так, но – не исторически. О, нет и нет! *Casus belli*, взятый в более обширном смысле, не исчерпывается этими интересами и, судя по всем признакам, боевая линия отнюдь не совпадает с линиями столкнувшихся на Дальнем Востоке армий: она имеет своё незримое продолжение,

–679–

имеющее, по-видимому, в недалёком будущем разделить весь мир как бы на два исполинских боевых лагеря, – не территориально, конечно, но по принципам, по духовно-культурным притяжениям. Не случайное, в самом деле, явление, что народы по преимуществу меркантильные, каковы всесветные торгоши – эксплуататоры Англичане и Американцы, открыто становятся теперь на сторону наших врагов, поддерживая их не только выражением поспешных восторгов пред их военными успехами и „доблестями“ и не только возвеличением их мнимой „культурности“, но и самым делом: доставлением им всего, потребного для войны, начиная с денег. Западное культурное одичание здесь открыто подаёт руку исконной внекультурной дикости, хотя и натянувшей на себя плохо прилаженный костюм европейской цивилизации, – подаёт руку во имя, равно дорогой им, *материальной* культуры.

Вот почему в Дальне-Восточной войне мы, по-видимому, имеем пред собой начало окончательного обострения той всемирной антитезы, – антитезы между культурой материальной и духовной, – которая всегда, и самым могущественным

образом, разделяла народы и которой суждено, кажется подготовить их последнюю коллизию. Дальнозоркие у нас, начиная с Хомякова и кончая покойным Вл. С. Соловьевым, уже ясно видели в настоящем семена этой грядущей мировой коллизии, а может быть, и катастрофы. Хомяков отметил её, как борьбу Иранизма и Кушитства, – как загоревшуюся на Востоке, но передающуюся, по силе исторической инерции, вплоть до самых последних времён борьбу света и тьмы, начал небесного и земного, культуры духовной и материальной. А пророчественно-дальнозоркий Вл. С. Соловьев написал в своём *Оправдании Добра*, по занимающему нас теперь вопросу, следующие, полные смущающих предостережений, строки;

«Введение монгольской расы в круг *материальной* европейской культуры есть факт с обоюдным значением. Эта раса, – которой главный представитель, китайский народ, исчисляется, по крайней мере, в 200 миллионов душ, – при величайшей племенной гордости отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и к своей. Более, нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение

–680–

западной культурной техники всей жёлтой расой будет для неё только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими. Эта предстоящая вооружённая борьба между Европой и монгольской Азией будет, конечно, последней, но тем более ужасной, *действительно всемирной войной*, и не безразлично для судеб человечества, какая сторона останется в ней победительницей».

И далее:

«Дело ещё в наших руках. Первое условие для возможного, хотя и мало вероятного, мирного включения монгольской расы в круг христианской культуры состоит в том, чтобы сами христианские народы были более христианскими, чтобы во всех отношениях своей собирательной жизни они руководились в большей степени нравственными началами, нежели постыдным своекорыстием и злой враждой экономической, национальной и исповедной... Против Европы, внутренне объединённой и

действительно христианской, Азия не имела бы ни оправдания борьбы, ни условий победы. Как бы то ни было, если бы последняя бранная встреча Запада с Востоком оказалась неизбежной, и тут должно помнить, что *условием победы для Европы будет согласное действие всех её народов и подъём их духовных сил*».

Так писал покойный философ.

Какие воистину смущающие слова!.. „Условием побед для Европы будет согласное действие всех её народов“. Но вот этого-то именно теперь, по-видимому, и нет! В борьбе с коварным и фанатическим врагом мы, по-видимому, осуждены меркантильным духом Европы, легкомысленно подсмеивающейся, из своего благополучного далека, над „жёлтой опасностью“, оставаться одинокими.

Тем необходимее, поэтому, нам, не только людям военным, но и мирным гражданам, собрать всю свою энергию и в далёкую от нас, лишь пространственно, но не духовно, борьбу вложить всё, доступное нам, желание победы и всё, возможное с нашей стороны, содействие тем, которые Державной Волей призваны вырвать её из цепких рук хорошо вооружённого услужливой западно-европейской военной техникой неприятеля.

—681—

В ту минуту, когда я заканчиваю мои настоящие размышления о Дальне-Восточной войне, весы, на которых взвешиваются уже достигнутые противниками результаты, ещё не склонились, сколько-нибудь решительно, ни на ту, ни на другую сторону. И один Бог знает, что несёт нам грядущее... Но каков бы ни был исход этой упорной борьбы, нам, каждому из нас, необходимо знать, что в том великом историческом уравнении, которое теперь формулируется на Дальнем Востоке и которое, в более или менее отдалённом будущем, должно же быть разрешено, отнюдь не безразличны и те величины, которые мы, каждый из нас, вносим в него, своим *личным* к ней отношением, — словом и делом, — как бы ни казались они иногда незначительными.

Наши моралисты и проповедники призывают теперь Русский народ к нравственному обновлению, к освежению в

своём сознании и к более действенному проявлению в жизни, великих исконно-русских заветов и идеалов. Но и у представителей науки, особенно столь отзывчивой на живые запросы, какова преимущественно философия, есть в данном случае своя определённая обязанность, – обязанность возможно связнее и глубже продумать тревожный вопрос о Дальне-Восточной войне, в её причинах и следствиях, в её высших целях и условиях, благоприятствующих желанному её окончанию, чтобы, по мере сил, содействовать установлению правильного взгляда на неё в обществе, от чего, в конце концов, многое зависит в её течении и даже самом её исходе. Ибо лишь при этом условии, то есть при условии полного единомыслия, все мы проникнемся в отношении к войне одним настроением и вложим все свои помыслы и стремления в одно желание: победить и только победить... А в этом желании и определяемом им образе действий первое, с нашей стороны, условие победы.

Алексей Введенский

14-го сентября, 1904 г.

Смирнов С.И. Духовный отец, или старец, в древних восточных монастырях // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 682–716 (3-я пагин.). (Окончание.)

–682–

h6 Внутренняя организация старчества^{h6}. Идеал старца: он – существо, свыше избранное и одарённое. – Религиозный идеал и мистические воззрения в древнем монашестве (обожение и духовные дарования). – Вера старцу. – Любовь и страх. – Послушание и подчинение. – Отсечение своей воли и подчинение воле старца. – Вопросание старца: его заповеди и советы. – Дурной старец и подчинение ему. – Невменяемость послушника. – Молитвы старца. – Старческое пастырство. – Ответственность старца: восприимчивость полное и не полное. – Необходимость исповеди помыслов и дел. – Недостатки древних старцев.

Нравственный идеал старца был недостижимо высок. Кроме знания Священного Писания и пастырской опытности, духовный наставник по Василию Великому должен украшаться длинным рядом добродетелей: чтобы в делах своих имел свидетельство любви своей к Богу, был не рассеян, не сребролюбив, не озабочен многим, безмолвен, боголюбив, нищелюбив, не гневлив, не памятозlobен, не тщеславен, не высокомерен, не льстив, не изменчив, ничего не предпочитал бы Богу²³⁰⁵. Лествичник выразительно называет истинного старца „ангелом или по крайней мере равноангельным“²³⁰⁶. Такой старец не только человек превосходной нравственной доблести, сверх того – он существо *богоизбранное и богоодарённое*.

Чтобы выяснить эту сторону древнего старчества, мы

–683–

должны остановиться на *религиозном идеале и мистических воззрениях* монашества того времени.

Религиозный идеал древнего монашества, как он истолкован лучшими писателями-подвижниками, состоит в *обожении* человека, т. е. в соединении, слиянии духовной

человеческой природы со Христом в Духе Святом, в слиянии не только нравственном, но и по существу, и в проникновении физической природы благодатью Святого Духа. Всё подвижничество и физическое – все виды воздержания и борьбы с плотью, и духовное – отсечение своей воли и обращение мысли к Богу – это только средства к очищению природы человека, путь к её обожению. Путь этот признавали если не единственно возможным, то во всяком случае самым удобным, и в этом усматривали решительное преимущество монашества пред мирским состоянием. Обоженный подвижник становится богом, богоносным, духоносным (*θεοφόρος, πνευματοφόρος*). Он обладает целым рядом духовных дарований (*τὰ πνευματικὰ χαρίσματα*), тех дарований, которые были так обильны в древнейшей церкви, известия о которых читаются в памятниках трёх первых веков христианства. Обладает даром различения духов (*χάρisma διακρίσεως πνευμάτων*) – властью над бесами, проявляющейся в борьбе с искусительными нападениями злых духов и победе над ними, а также в изгнании демонов из одержимых, – в исцелении болезней, даже в воскрешении мёртвых, – в откровениях горнего мира, чаще всего в видениях света, в прозрении и прорицании будущего. В монашестве таким образом возродились харизматические явления первых веков. Энтузиазм (обладание Духом) харизматиков, подавленный в церкви после победы над монтанизмом, возник снова и едва ли с меньшей силой.

Дарования различны, и не всякий подвижник может обладать ими всеми; высшая степень обладания ими бесконечна и не всякий достигает её здесь на земле. Но всякий настоящий подвижник в той или иной мере непременно получает духовные дарования одного или нескольких видов: обладание ими является признаком истинного подвижничества, неизменным его атрибутом. Вот почему жития преподобных наполнены чудесами, явлениями силы и Духа. Эти дивные знамения не являются исключительными и ред-

–684–

кими указаниями свыше на богоугодность жизни того или иного подвижника, они обнаруживают только правильность

подвижнического пути и нормальную степень духовного возраста инокa, органически связаны с его духовным ростом и на известной ступени нравственной высоты проявляются с необходимостью.

Преп. Антоний Великий, в изображении его жизнеописателя св. Афанасия Александрийского, является человеком, достигшим возможной на земле степени обожения. С постепенностью великий подвижник возрастает нравственно и духовно, – „удаляется от чувственного и приближается к Самому Слову“. Отказывается он от общественного положения, раздаёт имущество, подвизается сначала близ своего селения, затем далее и далее уходит в пустыню. Подвижник усиленно постится и воздерживается от всего, кроме необходимого для поддержания жизни. Вместе с удалением от чувственного умом своим он приближается к Слову, живёт умом не на земле, а на небе. После 20 лет подвижничества преп. Антоний достигает обожения, становится богоносцем или духоносцем, равным великим пророкам древности, человеком Божиим. Само тело его, несмотря на усиленный пост и всяческое воздержание, несмотря на полное презрение к его удобствам и потребностям, нисколько не пострадало: преподобный был вполне здоров и, прожив более ста лет (105), тихо и безболезненно почил. Обитание Духа Святого проявляется в духовных дарованиях, которыми в изобилии обладал великий подвижник, – особенно в борьбе с демонами, в изгнании бесов и исцелении других болезней, во власти над дикими зверями, в пророческой харизме, – откровениях и видениях, в прозрении и предсказании будущего, в пастырстве, в попечении о душевных и телесных нуждах многочисленных братьев, в поучениях братии и наставлениях мирянам, в печалованиях пред судьями за осуждённых²³⁰⁷.

–685–

Преп. Антоний Великий – отец христианского монашества. Его образ, обрисованный св. Афанасием, был идеалом для многих последующих поколений монашества подобно тому, как сам подвижник был идеалом для монашества современного. А само творение св. Афанасия – жизнь Антония – стало

прототипом подвижнических житий. Вот почему те же черты религиозного идеала и мистических воззрений мы встречаем в известиях о подвижниках разных веков древности и различных стран христианского мира, – в патериках, старческих изречениях и житиях преподобных.

Другой отец, организатор христианского общежительного монашества преп. Пахомий Великий, по его житиям, такой же духоносный, богоодарённый подвижник. „Дух Божий был на нём“, на этом „человеке Божиим“. Он совершал исцеления болезней „по Духу Божию, который был на нём“. „По духу пророчества, который на нём почивал“, преп. Пахомий „узнавал секретные деяния (тайные согрешения) и ведал мысли братии... он видел их мысли как елей в стеклянном сосуде и как человек видит лицо своего брата“. Подвижник удостоен был видений, высших откровений²³⁰⁸. Представители церковной иерархии почувствовали нечто новое и необычное в этом харизматизме Пахомия, соблазнялись им и считали опасными эти воззрения. В Саиде, близ города Эсне (греч. Латополь), собрался собор для суждения о странных воззрениях подвижника, и епископы в таких словах обвиняли преп. Пахомия: „Мы знаем, что ты говорил о себе самом, будто ты восходил на небо, и утверждаешь: „я знаю то, что есть в сердцах людей“. На эти обвинения Пахомий дал следующий интересный ответ: „Господь даровал мне благодать различать добрых от злых, когда они приходят ко мне, чтобы стать монахами. Что же касается вашего слова, будто я восходил на небеса, этого я никогда не говорил, но сказал: „я был восхищен в рай по повелению Господню“. Я сказал истину и

–686–

не стал бы лгать даже в присутствии царей“²³⁰⁹. Такое признание подвижника с наглядностью свидетельствует о его мистических воззрениях. И воззрения эти, без сомнения, были очень распространены в его девяти киновиях.

Феодор Освященный, который вслед за Пахомием состоял правителем его монастырей вместе с Орсисием, „был человек праведный и пророк“; „судил мысли и дела (братии) по Духу Божию, который был в нём“; „исцелял душевные болезни по

Духу Божию, данному ему“; одним словом – „был одет всеми плодами Святого Духа как царской одеждой“²³¹⁰. Откуда же св. Феодор получил эти дарования? „Феодор Великий, – читаем мы в житии преп. Пахомия, – на которого Господь излил Своего Духа через посредничество (par l'entremise) отца нашего Пахомия“²³¹¹. Здесь отчётливо уже проведена мысль относительно наследования духовных дарований. В другом месте (в словах самого преп. Пахомия) получение даров Святого Духа называется вторым рождением. Подвижник сообщает об исправлении одного брата Сильвана, страдавшего плотской страстью: „Господь сотворил чудо. Есть между вами некто, который обратился и стал новым человеком по второму рождению, так что он сделался совершенным в чистоте сердца и по плодам Святого Духа... Святой Дух наполняет его от ногтей ног до волос головы“²³¹². В монастырях преп. Пахомия встречались старцы „одарённые многой силой“, „радостные в Духе Святом“, на которых „сошёл Дух Святой“²³¹³.

Египетское монашество вполне следовало мистическим воззрениям Антония и Пахомия. У некоторых подвижников воззрения эти они слагаются в целую систему, напр. у преп. Макария Вел.²³¹⁴, который сам нередко на-

–687–

зывается пророком Божиим и великим духоносцем²³¹⁵, о других мы встречаем только частные указания. Одного подвижника (Иоанна Ликопольского) посетитель называет: „ты пророк Божий, пневматофор, Еммануил“, о другом (Иоанне Колове) житие выражается, как о „кипящем в огне Святого Духа“, о духоносце, „кипящем в слове благодати Господней с богатством“²³¹⁶.

Воззрения законодателя восточного монашества Василия Великого по разбираемому вопросу отличны от описанных. У св. Василия только общение единомысленных (иноков – киновитов) есть тот субъект, который исполняет все заповеди Христа, и только в общении находятся на лицо все дары Святого Духа, служащие на пользу всякого. Это общение есть тело Христово. Таким образом, у святого отца индивидуальный характер энтузиазма значительно ослаблен²³¹⁷. Сама задача

аскетизма, его оправдание у Василия Великого несколько иное, чем у египетских подвижников. Оно характеризуется как „психологический дуализм“, признание непримиримой вражды духа и тела, которая и вызывает необходимость аскетизма, частнее – поста²³¹⁸.

Палестинское монашество, устроившееся под влиянием монашеского Египта и правил Василия Вел., по идеалам своим ближе к первому. В житиях великих подвижников палестинских обителей встречаются известия о получения чудодейственной благодати Святого Духа, видения Божественного света или славы Божией чистым оком, близости или дерзновения к Богу. Духовные дарования обильны и разнообразны, чудеса многочисленны. Великие

–688–

отцы палестинской пустыни обладали „апостольскими дарами“ (*ἀποστολικὰ χάρισμα*)²³¹⁹.

Обладание духовными дарованиями для великих святых, как Антоний и Пахомий в Египте, Евфимий, Феодосий и Савва в Палестине, дело понятное и, так сказать, естественное. Но в древнем монашестве было воззрение, что дарования эти не представляют что-нибудь редкое, исключительное, как исключительна и редка великая святость. Древние иноки думали, что всякий монах, свободный от тяжких грехов, исполняющий монашеское правило и подчиняющийся старцу, непременно получит дар Святого Духа в той или иной форме. „Если вы подвизаетесь поистине, – говорил один подвижник, – то покажите впредь знамения добродетели“ (*τα συμεῖα τῆς ἀρετῆς*)²³²⁰. И из жизни Антония видно, что в глазах многих подвижничество было ценно исключительно в качестве средства для приобретения духовных дарований. Забывая нравственные задачи иночества – очищение сердца и угождение Богу, монахи молились о даре пророчества и обладавших даром изгнания бесов ставили выше святых по жизни. Не одобряя исключительного стремления к духовным дарованиям, св. Афанасий, однако, поставляет в прямую обязанность иноку „молиться о том, чтобы приять дарование различения духов (*χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*) и не всякому духу верить“²³²¹.

По своему качеству это те же самые дары, которых удостаивались и великие подвижники, – различие только количественное, в степени дарований. „Отцы святые и богоносные“ – такими словами называет своих читателей-иноков древний автор одного жития²³²². И в этих сло-

–689–

вах надо видеть уверенность в многочисленности духовных мужей в монашеской среде. Братия одного монастыря называются „богодухновенное стадо, подчинённое (подвижнику)“ (*ἡ ὑπ' αὐτὸν θεόπνευστος ποίμνη*), в другом было 70 братьев – „все богодухновенные, все христоносцы... 70 апостолов“, в третьем жили многие „сильные прозорливцы, обладавшие даром различения, и смиренномудрые“²³²³.

Такие представления были распространены не только в монашеской среде, но и среди мирян и вероятно сильнее всего популяризировали монашество в древней церкви. Вот один факт, подтверждающий это – картина толпы, жаждущей чудес от подвижника. Св. Феогний, подвижник и отшельник, сотворил чудо – исцелил больную глазами женщину, которая отёрла их о чело старца. „Множество людей были поражены необычайностью чуда и воскликнули: „слава Тебе, Господи, творящему чудеса!“ И такое количество людей обступило его и целовало все члены праведника от головы до ног, что они скоро задушили бы его, если бы он, ободрившись, не снял с себя наскоро омофор и не оставил его в толпе: а сам вскочил в диаконник одного моририя и избавился от толпы“²³²⁴.

В книге „О церковной иерархии“ (нач. VI в.), надписываемой именем Дионисия Ареопагита, монашество представляется высшим классом в церкви: „высшую степень между всеми возводимыми к совершенству составляет священный чин монахов“. Монашество называется теперь чином ангельским. Пострижение в монашество есть таинство (*μυστήριον*)²³²⁵. Преп. Феодор Студит, следуя этому воззрению, считает монашеское пострижение одним из шести таинств на ряду с крещением и евхаристией²³²⁶. Оно приравнивается к крещению, называется вторым крещением, совершенно очищающим от грехов,

соделянных до пострижения²³²⁷. Как и крещаемому постригаемому

–690–

даётся новое имя, у него, как у выходящего из купели, является восприемник. Эти воззрения на первенствующее положение монашества в церкви и на монашеское пострижение как на таинство закрепляют идею особых духовных дарований, свойственных монашескому званию, и обосновывает её с новой стороны²³²⁸.

Если же обладание дарами Духа по воззрениям древнего монашества – явление обычное для человека, принадлежащего к высшему званию в церкви (по понятиям VI–IX вв., принявшего и таинство пострижения), то нет ничего странного и неожиданного в том, если от руководителя иноков – старца требовалось обладание духовными дарованиями. По тогдашним воззрениям это требование означало только, что наставник инока должен сам идти прямым путём подвижничества, достигнуть известной степени совершенства и (в качестве свидетельства о том и другом) обладать духовными дарованиями. Наоборот, было бы странно при данных воззрениях не предъявлять такого требования. И вероятно с самого начала возникновения старчества, т. е. с начала монашества, духовность требовалась от старца. Это свойство слышится уже в самом термине „духовный отец“ – *πνευματικὸς πατήρ*, которым, как мы уже знаем, старец назывался издавна.

В аскетической письменности с IV по IX в. мистическая сторона старчества намечается ясно, хотя всесторонне она разрабатывается только в последствии – в IX, X и XI стол.

Преп. Пахомий говорит инокам о Сильване, бывшем грешнике, который покаянием и своими подвигами удостоился „стать храмом Святого Духа“, а его старцу заметил: „ты был его отцом в это время, но теперь, по успе-

–691–

хам, которые он сделал ради Господа, он выше тебя к он твой отец“²³²⁹. Так успех нравственной жизни и получение духовных дарований ведут инока к старческому званию. Иоанн Лествичник рассуждает, что советы старцев следует принимать

„как бы из уст Божиих, хотя бы советы эти казались противными собственному их намерению и хотя бы вопрошаемые были и не совершенно духовны. Ибо не несправедлив Бог и не попустит, чтобы обольщены были души, которые с верой и незлобием смиренно покорились совету и суду ближнего. Хотя вопрошаемые и неразумны, но глаголет через них Невещественный и Невидимый“²³³⁰. Называя старцев святыми, преп. Иоанн Пророк выражается о них: святые „не говорят что-либо от себя, но Бог говорит в них, как Ему угодно, – иногда прикровенно, иногда явно“, и применяет к ним слова Спасителя, сказанные апостолам: *„не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас“* (Мф.10:20)²³³¹. К авве Памво пришли два брата и сказали подвижнику свои недоумения. Авва не дал им ответа, хотя они долго просили его. Он ответил им только через четыре дня, потому что „у старца такой обычай, что не вдруг говорит он, если не внушит ему Бог“²³³². Авва Феликс обуславливает действие Божественной благодати в словах старцев тем обстоятельством, что их исполняют иноки, к которым они обращены. „Ныне нет наставления, – заявляет авва. – Когда братия спрашивали старцев, и исполняли то, что старцы говорили им, тогда Сам Бог сообщал старцам дар слова: а ныне, когда только спрашивают, а не делают того, что слышат, Бог отнял у старцев благодать слова, и они не находят, что говорить, потому что

–692–

не кому исполнять слова их“²³³³. Случалось, что старец не в состоянии был помочь послушнику в борьбе с помыслами. В таком случае, как мы знаем, подвижники советовали негласно пользоваться руководством другого. Отсюда уж по-видимому ясно, что старец обыкновенный, немощной человек. Однако это не так. „Брат не должен соблазняться о своём авве, что он не имеет такого дарования (врачевать души), ибо оно не всем даётся, и, рассудив внимательно, непременно найдёт (*εὐρίσκει πάντως*), что авва его имеет другое дарование (*χάρισμα*), потому что дарования Духа различны (1Кор.12:4) и различно разделяются людям: иному (даётся) то, другому иное“²³³⁴. Старец, случалось, впадал в ошибку, но это не лишало его

власти над учеником, а ученика не освобождало от послушания ему, и вероятно потому, что за старцем признавались другие духовные дары. Захарии было видение, о котором он сказал старцу. Старец определил, что видение от демонов, – но он был не искусен в различении видений. Другой, притом опытный, старец сказал Захарии, что видение было от Бога. Но прибавил: „иди и будь послушен отцу своему“²³³⁵.

Итак, старческое служение по воззрениям древнего монашества представляется необычайным, харизматическим таким служением, какие были в перво-христианской церкви. Выше было замечено, что мистическая сторона старчества обстоятельно разработана только впоследствии, только тогда были сделаны широкие выводы из описанного взгляда. Однако уж и в то древнее время, которое мы изучаем, кажется, на этой мистической стороне старчества, может быть только подразумеваемой, установились внутренние, т. е. нравственные отношения старца и ученика. По крайней мере между мистической стороной старчества и нравственными отношениями старца и ученика соответствие полное. Ученик относился к старцу как к существу богоизбранному и богоодарённому²³³⁶.

–693–

Послушник имел *веру* (*πίστις*) *старцу* которая состояла в признании безусловного старческого авторитета во всём. Всякое сомнение в его авторитете, даже малейшая критика его личности или дел – великий грех. „Пожелать с пытливостью исследовать распоряжения учителя и оценивать его приказания, рассуждает Нил Синайский, значит препятствовать собственному своему преуспеянию“²³³⁷. „Не будем судить доброго нашего руководителя в подвижничестве, хотя может быть и увидим в нём, как в человеке, какие-нибудь лёгкие погрешности, иначе же став судиями не получим никакой пользы от подчинения“. Далее рекомендуется средство удержать веру (*πίστις*) наставнику; для этого следует „хранить в сердце своём неизгладимыми и приснопамятными добрые дела“ его, чтобы бороться с неверием ему. От помысла судить и осуждать наставника следует бежать как от блуда, не давая

этому змию „ни воли, ни места, ни входа, ни власти“²³³⁸. Также следует относиться к осуждению старца, идущему со стороны. „Не преклоняй слуха твоего к речам против отца твоего, говорит преп. Евагрий, чтобы не изгладил тебя Господь из книги живых“²³³⁹. Стремление исследовать дела старца есть „обольщение лукавого“²³⁴⁰. Но Господь помогает иноку хранить спасительную веру ему: „слепые очи послушных (Он) умудряет, чтобы видеть добродетели учителя, – и отемняет, чтобы не видеть недостат-

–694–

ков его; ненавистник же добра поступает напротив“²³⁴¹. На полной вере старцу основывается его единство, безраздельность его руководства. „Надобно вопрошать (о помыслах) того, к кому имеешь веру, и знаешь, что он может понести помыслы, и веруешь ему, как Богу (*πιστεῦσαι αὐτῷ ὡς τῷ Θεῷ*), а вопрошать другого о том же помысле есть дело неверия и пытливости (*ἀπιστία καὶ πειρασμός*). Если веришь, что Бог говорил через святого своего, то к чему здесь испытание или какая надобность искушать Бога, вопрошая другого о том же самом?“ „Никто не должен переменять вопрошаемого святого, но вопрошать опять того же самого“²³⁴². Крайний вывод из мысли о вере старцу как Богу такой: старец становился между послушником и Богом и, если можно так сказать, заслонял Его. „Старцы говорили: если кто имеет веру к другому и самого себя отдаёт в подчинение ему, тот не имеет нужды внимать заповедям Божиим, а должен волю свою предать отцу своему и не останется виновным пред Богом“²³⁴³. Поэтому, ограничивая все свои умственные потребности проникновением в изречения старцев, которые называются „изречения духовные“ (*τὰ λογία τοῦ πνεύματος*), т. е. богодухновенные²³⁴⁴, инок не должен заниматься богословской книгой, обязан воздерживаться от рассуждений о Писании. „Я имею догматические книги, говорит инок старцу, и читая их ощущаю, что ум мой от страстных помыслов переносится к созерцанию догматов. Иногда же помысел запрещает мне читать их“... Старец даёт такой

–695–

ответ: „Не хотел бы я, чтобы ты занимался этими книгами, потому что они возносят ум горе, но лучше поучайся в словах старцев, которые смиряют ум долу“. Потом старец оговаривается, что не унижает он догматических книг, а только не считает эту умственную пищу пригодной для послушника²³⁴⁵. Другого подвижника инок спрашивает, как избежать постороннего разговора с братией: „если будет необходимость говорить с соседом, посоветуешь ли говорить о Св. Писании или об изречениях старцев? Старец отвечал: „если уже не можешь молчать, то лучше говорить об изречениях старцев, нежели о Писании; ибо в последнем случае не малая опасность“²³⁴⁶. Итак, старческий авторитет вытеснял в уме послушника все другие. Полное доверие старцу во всём, его живое руководство – вот всё, что было нужно ученику. Проникновение в разум Писания, испытывать которое приглашал Господь, или полет мысли в созерцание спасительных истин богословия – дело опасное. Его катехизисом, тесной областью, где безбоязненно могла вращаться его пленная мысль, – были, кроме наставлений собственного руководителя, изречения старцев, т. е. вдохновенные наставления таких же руководителей, как его собственный.

Рядом с верой старцу Иоанн Лествичник ставит *любовь* к нему²³⁴⁷; другие подвижники – повиновение²³⁴⁸. Но любовь не была здесь главной чертой отношений, она не изгоняла вон всякого *страха*, напротив, уравновешивалась страхом. „Ученики должны и любить (*φιλεῖν*) своих истинных учителей, как отцов, и бояться (*φοβεῖσθαι*), как начальников. Ни любовь не должна изгонять страха, ни страх не должен погашать любви“²³⁴⁹. Полная вера и любовь, уравновешенные страхом, объединяются в безуслов-

–696–

ном *послушании и подчинении* (*ὑπακοή, ὑποταγή*) старцу. „По вере надобно повиноваться отцу“²³⁵⁰. „Послушание – дверь и вход ко всем добродетелям“, единственная обязанность новонаначального²³⁵¹. Послушание и подчинение – это самые главные и самые трудные обязанности ученика, который отсюда

и называется послушником (*ὑπήκοος*). В монашеской этике послушание признаётся первой христианской и основной монашеской добродетелью²³⁵². Вместо того, чтобы „блуждать по своей воле“, послушник должен *отсечь* её и предоставить себя в полное распоряжение духовного руководителя. И едва ли можно найти писателя-подвижника, у которого нет наставления об этом. „Кто хочет быть иноком, тот отнюдь ни в чём не должен иметь своей воли“²³⁵³. „Желающий стать монахом... отрекается от своих желаний“²³⁵⁴. Один старец доводил послушников своих, не оставивших своей воли и пристрастия, до того, что они остерегались их показывать, и говаривал он так: „лучше выгнать кого из обители, нежели позволить, чтобы послушники исполняли собственную свою волю“²³⁵⁵. „Многие гибнут по собственной своей воле“²³⁵⁶. „Исполнять свою волю есть самое первое зло. Кто исполняет волю свою, тот не будет иметь

–697–

познания о Боге. Кто следует воле своей, тот не может идти путём святых и в день последнего суда будет плакать и погибнет“²³⁵⁷. „Кто хочет исполнять свою волю, тот сын диавола, и кто исполняет волю такового, тот исполняет волю диавола“²³⁵⁸. „Никто, ища воли своей, неугодной Богу, не имеет части со Христом“²³⁵⁹. „Авва Пимен говорил, что воля наша есть медная стена между Богом и человеком“²³⁶⁰. Немудрено, что строгие подвижники скорбели тогда, когда им приходилось исполнять свою волю²³⁶¹. Все писатели-аскеты стараются разрушить эту стену между Богом и человеком, все они говорят об „отсечении воли“, советуют „оставить свою волю позади себя“, „презреть свою волю“, „разорвать хартию своей воли“, „ни во что вменить и отринуть прочь всякую свою волю“²³⁶²; все предписывают послушание – этот „гроб воли“, по выражению Иоанна Лествичника²³⁶³.

В замену отсечённой воли своей послушник *предает* себя воле наставника. „Блажен – кто до конца умертвил свою волю и попечение о себе предоставил наставнику своему о Господе“²³⁶⁴. Послушание старцу должно быть безусловным „во всём до смерти“²³⁶⁵. Чего бы ни потребовал авва, послушник должен исполнять беспрекословно. Из жизни египетских

подвижников можно привести ряд примеров разительного обнаружения послушания старцам, – таким их повелениям, которые были странны, по-видимому бесцельны, иногда противоестественны.

–698–

Один молодой инок по приказанию старца целый год поливает сухое дерево,нося воду за две мили, другой трудится, стараясь сдвинуть громадный камень, третий идёт к логовищу гиены; четвёртый готов был бросить в реку своего единственного сына, пятый бросает любимого сына в горящую печь²³⁶⁶. Рассказав о Павле Препростом, ученике Антония Великого, Руфин прибавляет: „и научился Павел без всякого противоречия исполнять всё, что бы ему ни приказывали, хотя бы то и противоречило смыслу (*contra rationem*)“²³⁶⁷. Старец Иоанна Дамаскина посылает его продавать корзины в Дамаск, где Иоанн был ранее придворным вельможей, и назначил за корзины цену вдвое против настоящей. Иоанн в рубище отправился в Дамаск, запрашивал назначенную цену и получал оскорбления, пока не узнал его один бывший его раб, который сжалился над прежним господином и купил все его корзины²³⁶⁸. Неполное послушание наставнику не имеет никакой нравственной ценности. „Кто иногда послушен отцу, а иногда не послушен ему, тот подобен человеку, который привязывает себе к глазу то целебный порошок, то известь“²³⁶⁹. „Если в одном отсекаешь свою волю, а в другом нет, то явно, что и в том, в чём ты её отсек, ты имел другую свою же волю“²³⁷⁰. В таком случае, когда послушник не принимает обязанности полного послушания, старец отказывается брать на себя ответственность за него. „Если слушаешь меня в одном, – говорит старец послушнику, – а в другом противоречишь, то и в том, в чём слушаешь, исполняешь свою волю, и я не дам за тебя ответа Богу“²³⁷¹.

Отрёкшись от своей воли, инок не должен проявлять ни в чём инициативы, будут ли это житейские ежедневные мелочи по части удовлетворения естественных потреб-

–699–

ностей, или важные дела, касающиеся спасения. Законодатели монашества предписывали инокам ничего не делать без воли наставника, не предпринимать ничего нового без совета с отцом²³⁷². И действительно, настоящий инок не хотел ступить шага без разрешения или прямого повеления старца. Антонию Великому приписывается такое изречение: „монах вполне должен полагаться на старцев, если можно, сколько ему ходить шагов, или сколько пить капель в своей келье, чтобы как-нибудь ему в этом не погрешить“²³⁷³. Силуан, ученик преп. Пахомия, был так послушен, что без дозволения аввы не дерзал сорвать листа травы²³⁷⁴. „Однажды старец (один) послал ученика на работу и дал ему для подкрепления сил немного хлеба. Ученик ушёл и исполнив работу возвратился, не дотронувшись до хлеба“. Старец спросил: „Отчего же ты, чадо, не вкусил хлеба, который я дал тебе?“ – „Прости мне, отче, – отвечал ученик, поклонившись старцу. – Отпуская меня, ты не благословил и не дал мне повеления вкусить пищи. Потому я и не ел“²³⁷⁵. Другой послушник не пошёл спать и остался сидеть при заснувшем старце, который, задремав, не благословил его на сон²³⁷⁶. В общежительном монастыре весь порядок жизни низшей братии держался именно распоряжениями старцев. Пахомий Великий запрещает иноку без дозволения отца выходить куда-нибудь, выходить из монастыря, брать какую-нибудь вещь у кого-либо из братий, стричь свою голову²³⁷⁷. И это исполнялось на деле. Иоанн Кассиан сообщает о египетских подвижниках, что „младшие без ведома или позволения старца не только не смеют выходить из кельи, но не решаются самопроизвольно удовлетворять и естественной нужде“ (*naturali necessitati*)²³⁷⁸. У подчинённого инока не было

–700–

того, что называется свободой к добру. „Истинное и совершенное послушание подчинённых наставнику, – так рассуждает Василий Вел., – высказывается в том, чтобы не только по совету настоятеля удерживаться от несообразного, но, чтобы без воли его не делать и похвального“²³⁷⁹. „Отсечение своей воли, – рассуждает другой подвижник, состоит в том,

чтобы в добром отсекал свою волю и исполнять волю и исполнять волю святых, в худом же и самому собою убегать зла²³⁸⁰. Среди древних иноков нередко повторялось характерное изречение: „когда ты увидишь молодого монаха идущим на небо по своей воле, держи его ноги, влечи его вниз, ибо это бесполезно ему“²³⁸¹. Доброе дело, предпринятое послушником без воли старца, теряет всю свою нравственную ценность. И это понятно: послушник обнаружил этим недостаток послушания – высшей христианской и основной монашеской добродетели. „Всё, что делается без него (наставника), – пишет Василий Вел., – есть некое хищение и святотатство, ведущее к смерти, а не к пользе, хотя бы казалось тебе добрым“²³⁸². Если доброе дело совершалось из любви к Богу и к нему только примешивалась своя воля, оно становится нечисто и неприятно Богу, скверно и негодно Ему. Да послушник и не в состоянии ещё был оценить то или иное дело с нравственной стороны: доверенность своему помыслу в этом – ложное знание²³⁸³. Поэтому запрещалось послушнику без старца даже благотворить, подавать бедному милостыню²³⁸⁴. Такое добро имеет только видимость добра; этим путём, рассуждали подвижники, „мы сами себе расставляем сети и даже не знаем, как погибаем“²³⁸⁵, и были убеждены, что „более

–701–

гибельны и труднее для уврачевания те пороки, которые проявляются под личиной добродетелей и под образом духовных предметов, нежели те, которые совершаются явно для плотского удовольствия“²³⁸⁶. В делах безразличных поведение послушника опять-таки определялось волей старца. „Если (авва) пошлёт тебя куда-нибудь, спроси, где велит тебе остановиться (для отдыха или ночлега) и какие даст тебе приказания, тщательно исполни и не делай ничего ни больше ни меньше“²³⁸⁷.

Исполнение воли старца и только оно одно давало положительную цену делам послушника, составляя сущность его нравственной жизни. „Я послан был по делу в святой град (Иерусалим), – рассказывает один инок преп. Иоанну Пророку, и (оттуда) сходил помолиться на Иордан, не испросив на то

дозволения у аввы: хорошо ли я сделал или нет?“ Подвижник отвечает: „Не должно без повеления ходить куда бы то ни было; то, что мы делаем по своим помыслам, хотя и кажется нам хорошим, – негодно Богу; а в том, чтобы сохранить повеление пославшего тебя аввы твоего, заключается и молитва и угождение Богу“²³⁸⁸. Исполнять свою волю для послушника – первое зло, исполнять волю старца – всё добро. Но бывали казусы, когда воля старца по какому-нибудь делу совпадала с намерением или помыслом самого послушника. Для добросовестного инока возникал нелёгкий вопрос, не будет ли грехом своеволия исполнять тогда старческую волю, а вместе с тем и свой помысел. „Если я имею волю в каком-либо деле, спрашивает, инок преп. Иоанна, – но предварительно не спросил о нём авву, а он сам по себе повелел мне сделать его: не вменяется ли мне это в своеволие?“ – ответ: „Скажи ему (старцу): я имею волю в этом деле, что повелишь мне? и если он скажет тебе: сделай его, – то в этом будет уже его воля. А как скоро даст тебе другое дело, то прими его с радостью“²³⁸⁹.

–702–

Стремясь исполнять только волю своего наставника, послушник принужден был возможно чаще *вопрошать* его об этой воле, чтобы держаться за его ответы, как слепой за палку поводыря. „Не стыдись обращаться с вопросами к наставнику твоему“ поучает преп. Исаия; „что ни делаешь, делай то по совету отцов твоих и спокойно проведёшь всё время жизни твоей“²³⁹⁰. Ответы старца для послушника имели не одинаковую силу обязательности. „*Иное дело простой совет по Богу, а другое заповедь*. Совет есть наставление не понудительное, (а только) показывающее правый путь жизни; заповедь же заключает в себе обязательную силу“²³⁹¹. Получение старческой заповеди обставлено было особым, хотя и несложным, обрядом. Предварительно послушник делал поклон старцу и просил дать заповедь; получив её он кланялся снова, испрашивая у старца благословения и молитв, которые бы помогли ему выполнить заповедь. Впрочем обряд не составлял здесь существенной важности: заповедь имела полную силу и послушник обязан был принять её и в том

случае, если, нарушая порядок, забыл сделать поклоны, потому что квалификация старческого ответа в смысле ли заповеди или только простого совета безусловно зависела от самого старца и нисколько от вопрошающего послушника. „Если тот, кого ты вопрошаешь, не имел намерения дать заповеди, то сказанное им не вменяется тебе в заповедь, хотя бы ты и сам просил этого. Если же он рассудил дать тебе заповедь, хотя бы сам ты и не просил об этом, то сказанное им есть заповедь и надобно сохранить её“. Какой непререкаемый авторитет имела старческая заповедь для получившего её, видно из того, что она называется *ἡγών* и ставится рядом и в одной силе с „догматическими канонами“ и „определениями отцов“, т. е. по крайней мере с дисциплинарными постановлениями соборов. „И то надлежит принимать как заповедь, что

—703—

определяют правила догматические или изречения отцов, сказанный в виде определений²³⁹².

Совет старца в отличие от заповеди есть „наставление не понудительное“, не имевшее полной обязательности для послушника. Но при безусловности послушания старцу, при запрещении ученику всякого сомнения в пользу его наставлений это разграничение старческих наставлений на заповеди и советы едва ли имело практическое значение. Вероятно настоящий послушник и не считал себя в праве поступать вопреки советам старца, он исполнял их как заповеди. На этот счёт есть и прямые предписания. „Слушай, монах, слово отца твоего и не делай тщетным наставление его“, говорит преп. Евагрий²³⁹³. Нил Синайский пишет, обращаясь к иноку: „когда тебе старцы предлагают совет, (*νουθεαία*), хотя ты и сведущ, не отвергай его... Кто не допускает до слуха отеческую заповедь (*πατρῴαν ἐντολήν*), тот преслушает заповедь закона“²³⁹⁴. Преп. Варсануфий советует иноку, желающему получить от отца духовного не заповедь, а ответ по Богу (*αὐχ ὡς θέλων ἐντολήν λαβεῖν, ἀλλὰ κατὰ θεὸν ἀπόκρισιν ἀκοῦσαι*), получив такой ответ непременно его исполнить²³⁹⁵. Вот пример того, как свято исполнялись послушниками слова старцев, сказанные не в виде заповеди, даже просто сорвавшиеся с языка. Преп. Антония

посетили однажды братия; пришёл с ними и Павел Простой. Зашла беседа о возвышенных предметах, много говорили о пророках и Спасителе. Павел в простоте сердца спросил: „кто жил на земле прежде – Христос или пророки?“ Преп. Антоний ласково приказал ему молчать и идти домой. Исполняя все слова Антония, как заповеди Божии, Павел возвратился к себе в келью и совсем перестал говорить, как бы получив на то по-
–704–

велеие. Антоний заметил, что Павел молчит, и недоумевал, почему ему вздумалось хранить молчание, когда он не заповедал ему этого (*non esse mandata*). Повелев ему говорить, спросил: – Скажи мне, зачем ты хранишь молчание? „Ты, отче, сказал мне, отвечал Павел, чтобы я шёл домой и молчал“. Антоний был изумлён: попросту сказанное слово было так свято соблюдено²³⁹⁶. О египетских иноках Кассиан свидетельствует, что они без всякого исследования спешили исполнить как Божеское повеление всё, что ни приказывает старец²³⁹⁷.

Такое положение послушника Иоанн Лествичник совершенно основательно называет „добровольным рабством“, а Ефрем Сирин отмечает почётный характер этого рабства: „представь себе возлюбленный, тех, которые подвергаются истязаниям в изгнании, в рудокопнях и в горьком рабстве (*ἐν πικρῇ δουλείᾳ*), и подчинись настоятелю своему о Господе. Если даже и по-человечески судить о том рабстве (*δουλείᾳ*), какое терпишь ради Господа, то подвергшийся бесчестию за царя и самую обиду не вменяет ли себе в похвалу?“²³⁹⁸. Итак послушник – раб своего старца, существо безвольное, бесправное, безличное. По другому сравнению и более сильному послушник „блаженный живой мертвец“²³⁹⁹ Василий Великий и Нил Синайский сравнивают его положение под властью наставника с орудием в руках художника²⁴⁰⁰. И один инок, предавая себя воле только что избранного старца, говорил ему: „как железо кузнецу, так я предаю себя в подчинение тебе, святейший“²⁴⁰¹.

Будучи живым мертвецом, полным рабом старца и послушным орудием в его руках, ученик не имел никаких

оснований самовластно нарушать своё подчинение и повиновение ему, как бы ни было тяжело ему это, *как бы* его духовный руководитель *ни был плох*. Уче-

–705–

ник должен развить в себе добродетель терпения. „Если случится, что наставник проповедует добродетель словом, но нерадит о делах“, учащимся нельзя быть непослушными и прекословить²⁴⁰². Послушник не смеет обижаться на старца, когда тот оказывает другому предпочтение²⁴⁰³. Насмешки он обязан переносить и из уважения к отцу и по долгу²⁴⁰⁴. Нил Синайский советует иноку философски и великодушно принимать от отца духовного всё, что ни скажет тот неприятного или жестокого по малодушию: он всё-таки любит ученика своего, как мать, которая в дурном настроении бранит своего ребёнка, но будет скорбеть, как только он занеможет²⁴⁰⁵. Разительный пример терпения рассказан в Лествице. „Был один старец, весьма нерадивый и неводержный. Не знаю, как он приобрёл себе ученика юного, по имени Акакия... И он (Акакий) столько потерпел от такого старца, что это многим покажется может быть невероятным. Старец ежедневно мучил его не только оскорблениями и бесчестьем, но даже побоями. Терпение Акакия было не неразумно. Итак видя, что он ежедневно бедствует как купленный раб, при встрече с ним неоднократно я спрашивал его: „что, брат Акакий, каково сегодня?“ – и он немедленно показывал мне то посиневший глаз, то шею, то голову избитую“. Так прожил Акакий у своего старца девять лет до своей смерти²⁴⁰⁶. „Поэтому, кто пребывает в подчинении у отца, пишет Нил Син., тот да предаст себя на обиды и да побеждает их смирением, да управляется долготерпением“²⁴⁰⁷... Бывали случаи, что терпение послушника исправляло дурного старца. Так, один инок жил у старца-пьяницы, который ежедневно продавал циновки, сплетённые им и учеником, и пропивал вырученные деньги, жил без ропота, в скудости ел хлеб и не уходил к другому старцу. Три года спустя, удостоившись видения, послушник помер. Старец тогда по-

–706–

нял, что его послушник терпением, так скоро спас свою душу, раскаялся в своём нерадении и сделался искусным²⁴⁰⁸.

Так как душа послушника в руках старца²⁴⁰⁹, то не послушник несёт ответственность за своё нравственное состояние. *Он не вменяем*. И это понятно: раб не ответствен перед судом за свои деяния; мертвец не грешит. Добросовестно исполняя свои обязанности к старцу, он вменяем только в одном, – в степени исполнения этих своих обязанностей. „За всё будет ответствен тот, кто благочестно предал смерти душу послушника“²⁴¹⁰. Старцы торжественно обещают это своим ученикам и прибавляют: „не заботься отныне о предметах, тебе не назначенных, ибо Господь взял от тебя все попечения“²⁴¹¹. Это сознание нравственной невменяемости, чувство свободы от „бремени суда своего“ по-своему очень приятно. „Если у кого совесть в высшей степени чиста в деле подчинения отцу, то, каждый день ожидая себе смерти как сна, или лучше сказать: как жизни, не боится он её, достоверно зная, что во время разлучения души с телом не он, а настоятель его будет в ответе (*προεστώς λογοθετηθήσεται*)“²⁴¹². „Имеющий духовного отца всю заботу о себе предоставляет ему, а сам беззаботен о всём и не подлежит осуждению от Бога“²⁴¹³. Преп. Дорофей всегда поступал по совету старца своего Иоанна и уверял, что постоянно был „в великом покое и полном беспечалии“. Когда он спросил старца о причине такого настроения, то услышал: „не скорби, ибо каждый, предающий себя в послушание отцам, имеет этот покой и беспечалие“²⁴¹⁴. Даже сознавая греховность в распоряжении старца, послушник не должен нарушать

–707–

свой покой и беспечалие, смущаться из опасения своей ответственности. „Ты должен слушаться во всём (старца), хотя бы тебе и казалось, что дело будет не безгрешно (*τὸ πράγμα ἀμαρτίαν ἔχειν*), – так наставляет подвижник вопросившего его инок. Авва (т. е. настоятель), который назначает тебе его, понесёт и грех твой, ибо с него взыщется ответ за тебя“²⁴¹⁵.

Итак, полная вера, безусловное послушание и подчинение, бесконечное терпение и невменяемость – вот те основные

черты, из которых слагалось „иго благочестия“, принимаемое на себя послушником вместе с избранием старца. Отношения старца к послушнику совершенно соответствовали указанным чертам. Его безусловный авторитет и, значит, полная вера ему со стороны послушника имели реальную основу. Василий Вел. называет наставника инока человеком, „который представляет собой лицо Спасителя, стал посредником между Богом и людьми и священнодействует пред Богом спасение покорных ему“²⁴¹⁶. Это посредничество выражалось в ходатайстве за своего ученика, а ходатайство состояло в молитве. „Если желаем выйти из Египта, бежать от Фараона, пишет Иоанн Леств., – то и нам без сомнения нужен некий Моисей, ходатай пред Богом и по Боге, который бы, упражняясь и в деятельной и в созерцательной жизни, воздевал за нас руки к Богу, чтобы путеводимые им перешли греховное море и обратили в бегство страстного Амалика“²⁴¹⁷. Молитвы старца помогают послушнику исполнять заповеди его. „Знай же, брат, что дающий заповедь даёт её не просто (οὗκ ἀρῶς), но помогает молением и молитвами, чтобы ты мог сохранить её“²⁴¹⁸. „Если постараться исполнить это наставление, говорил раз иноку старец, то и я несравненно более сделаю по силе моей, дабы Бог дал

–708–

тебе крепость“²⁴¹⁹. Инок просит старческих молитв во время душевных страданий, во время искушений, когда одни слова старцев являются одобрением и исцелением для мятущейся совести, когда одно обращение к Господу Богу: „молитвами отца моего избавь меня“ действительно избавляет от искушения²⁴²⁰. Ниже мы увидим, что молитвы старцев доставляют падшим прощение грехов. Они споспешествуют душе при исходе её, „на воздухе“ (при прохождении мытарств), в неведомом пути, в который вступала отходящая душа; помогают грешнику во аде, ослабляя ему мучения²⁴²¹.

Благодаря отцу своему духовному, его молитвам, послушник получает особые дары Святого Духа. „Благомыслящий послушник хотя и мёртвых станет воскрешать, хотя дар слез, и освобождение от духовных браней получит, непременно рассуждает, что производит сие молитва духовного

отца²⁴²². Этого мало. Старец не только испрашивает у Господа Бога молитвой своей дары Духа ученику, он может (по примеру древнего пророка) оставить, передать ему те духовные дарования, которыми владеет сам. В коптском житии Максима и Дометия рассказывается: „Старец Агаб... почил в мире; шесть лет они (Максим и Дометий) жили с ним, и его дух сошёл на них, как некогда дух Илии удвоился на Елисее²⁴²³. Вслед затем
—709—

в житии описывается целый ряд чудес. Теперь становится понятным и краткое выражение преп. Феодора Студита (приведённое выше) о наследовании духовных дарований: „если же у нас есть на лицо какой-нибудь дар, кому оставим, не имея и ученика?“²⁴²⁴. Значит, старец есть „посредник между Богом и людьми“ и в мистическом смысле.

В таком посредническом положении старца заключается нравственная основа и для его начальствования. Здесь, в этом неограниченном владычестве над душами, не должно быть места начальническому произволу. „И сам ты, пишет Лествичник в Слове к Пастырю, во всех внутренних и внешних делах своих имей строителем и вождём Бога, полагаясь на Него, как на искуснейшего какого кормчего, и ради Его отсекая собственную свою волю, как бы не имея собственного разума, водись одним Его мановением“²⁴²⁵. Но здесь не может быть речи о каком-нибудь условном, не полном подчинении. „Будь покорен особенно своему авве, который после Бога первый имеет попечение о тебе и которому вверена душа твоя“²⁴²⁶. Духовно-отеческое отношение старца к послушнику должно было выражаться в сострадательности и негневливости²⁴²⁷. К новоначальным, по наставлению Ефрема Сирина, старец должен проявлять управление с рассуждением: не отягчать его бременем, не пренебрегать душой, заботиться о телесных силах его, быть долготерпеливым²⁴²⁸.

Но не следует забывать, что в отношениях старца и ученика кроме любви должен быть в такой же степени и страх, что задачей старческого душепопечения было главным образом развить в подчинённых послушание

—710—

и терпение. Вот почему тот же Ефрем Сирин даёт следующий совет старцу: „если вверен тебе новоначальный, то по сострадательности (*συμπλαθεία*) к нему не снисходи очень и даже сверх того, сколько требует Создатель. Если не родит он о благом иге Господа, то смотри, чтобы и тебе не увлечься с ним. Когда погибла лодка, нельзя оставлять в небрежении и корабль“²⁴²⁹. Иоанн Лествичник одобряет в старце снисходительность, но идеалом этого подвижника были строгость и взыскательность. „Иди, – говорил один подвижник молодому монаху, и, если возможно, не допусти, чтобы в роде человеческом был человек взыскательнее и строже твоего наставника о Господе и, укрепясь терпением, каждый день, как мёд и млеко, пей от него поругание и осмеяние“²⁴³⁰. Суровое обращение прямо рекомендуется, как средство воспитания главных послушнических добродетелей. „Крепких телесными силами и юных не жалея изнуряй и укрощай, чтобы прославили тебя во время исхода своего“²⁴³¹. К желающим спастись следует проявлять „вещную строгость“²⁴³². Не следует терпеть и преслушания: „во всём должно быть тебе терпеливым, кроме случая, когда преслушают сказанное“²⁴³³. „Пекущийся о душах, – рассуждает один старец, – делает вред и себе и труженику, если не доставляет ему ежечасных случаев приобретать венцы, какие... может получить труженик, терпя или оскорбления, или бесчестие, или унижение, или осмеяние“. Вот доказательство необходимости всего этого для послушника: „самые трудолюбивые и терпеливые, если несколько времени не прилагать о них радения и настоятелю уже, как преуспевших в добродетели, не обличать и не укорять их, – лишаются той кротости и того терпения, какие были в них“, в них произрастают терния кичливости,

–711–

блуда и небоязненности²⁴³⁴. Выше рассказывался случай, как послушник, недовольный почтительным и мягким обращением старца, спрашивает у него согласие на переход к другому и оставляет его. Следовательно, сами послушники искали более строгих и взыскательных старцев.

Но полный распорядитель души и воли послушника, а также суровый его наставник – старец являлся в то же время смиренным *ответчиком* за души и воли, которыми управлял. Нил Синайский пишет наставнику большого числа братий: „знай, что обязан ты не меньше страшиться за подначальных, чем и за самого себя, потому что как за себя, так и за них дашь ответ, однажды приняв на себя дело спасения их“²⁴³⁵. Вполне понятно, что единственным условием ответственности служило исполнение послушником заповедей старца. „Если соблюдёшь заповедь мою, лучше сказать – Божию, свидетельствую, что я дам за тебя ответ в тот день, в который Бог будет судить тайны человеческие“, так говорил преп. Варсануфий одному иноку²⁴³⁶. „Вот я даю тебе заповедь во спасение, говорит он другому: – если сохранишь её, то я принимаю на себя рукописание (*βαστάζω τὸ κατὰ σοῦ χειρόγραφον*), которое имеется на тебя, и благодатью Христовой не оставлю тебя ни в нынешнем веке, ни в будущем... Вот я взял на себя твою тяготу, бремя и долг, и вот ты стал человеком новым, неповинным, чистым: пребудь же отныне в чистоте“²⁴³⁷. В одном случае принятие на себя

–712–

греховного бремени тот же подвижник обуславливает хранением не только заповедей, но и слов. „По приверженности к тебе я беру на себя и понесу (*καὶ ἀναδέχομαι καὶ βαστάζω*) твоё бремя только с тем, чтобы и ты взял на себя – хранить мои слова и заповеди (*τοὺς λόγους καὶ τὰς ἐντολάς μου*), ибо они спасительны, и ты поживёшь непостыдно“²⁴³⁸.

Акт принятия на себя грехов в последнем случае обозначен словом *ἀναδέχομαι* – воспринимаю; у Лествичника, кажется, впервые встречаются производные: *ἀναδοχή* и *ἀνάδοχος* – восприемничество, восприемник. По рассуждению этого подвижника *восприемничество имеет свои степени*. „Есть восприемничество в собственном смысле, и оно значит – отдавать душу свою за душу ближнего во всяком случае (*περὶ πάντα*). Но можно воспринять на себя только прежние грехи ближнего; можно также принять на себя бремя собственных своих повелений по недостатку духовной силы и по скудости бесстрастия. Но в оном совершенном восприемничестве (*ἐν*

τελεία ἀναδοχή) по мере отсечения воли ближнего несём суд на себе²⁴³⁹. Иногда старец принимал на себя только „половину бремени“²⁴⁴⁰. Если, сознавая свою невменяемость, послушник был проникнут чувством покоя и беспечалия, то настроение старца, сознающего себя ответчиком пред Богом за грехи учеников, полно возвышенной любви и самоотвержения. „Поверь мне, брат, – говорил одному иноку преп. Варсануфий, – что дух мой усердствует сказать моему Владыке, Который радуется о прощении рабов своих: – Владыко! или вместе со мной введи и чад моих в царство Твоё, или изгладь и меня из книги Твоей“²⁴⁴¹. Великий старец возвышается здесь до
–713–

величайшего самоотвержения в любви к ученикам своим подобно Моисею (Исх.32:32) и ап. Павлу (Рим.9:3–4) относительно еврейского народа, – до готовности пожертвовать своим спасением для спасения своих чад духовных.

Отвечая за грехи послушника на суде правды Божией, старец должен был знать эти грехи: совесть ученика непременно должна быть вполне ему открыта. Средством к тому, чтобы узнать до мельчайших подробностей состояние души своего ученика, была *исповедь* его до последнего помысла, исповедь душевных движений и добрых, и особенно злых. Исповедь помыслов и дел, открывающая старцу совесть ученика, одна из важнейших обязанностей послушнического звания – в такой же степени, как обязательно и важно вопрошание старца, открывающее ученику старческую волю. Можно смело сказать, что исповедь помыслов была господствующим приёмом старческого пастырства и одной из важнейших сторон старческого института.

О старческой исповеди, а в связи с ней и вообще о монастырском покаянии, нам придётся вести подробную речь. Теперь, в заключение посмотрим на институт старчества с новой стороны: как он функционировал в жизни. Ведь строй внутренних, нравственных отношений, да отчасти и внешних, бытовых, тот строй, который описан выше, – только идеальный. В лучшее время монашества, а впоследствии в стенах лучших обителей, созданных и руководимых великими подвижниками,

институт старчества приближался к идеалу. Но как известно, нравы монашества быстро пали и те высокие нравственные отношения старца и ученика, которые лежали в основе института, стали мало доступны большинству, рядовому монашеству. Однако, старчество не исчезло. Его внешние бытовые формы настолько прочно окрепли, что продолжали своё существование очень долгое время. Только под этими формами порой скрывалось совсем иное нежелательное содержание. Древние старцы по идеалу свыше избранные и благодаренные, на деле имели *много недостатков*.

–714–

Власть развращает человека: развивает в нем гордость, самомнение, тщеславие, спесь, неуважение к подчинённой человеческой личности. Завлекательная сама по себе, власть становится предметом домогательства со стороны людей, недостойных её. Всё это можно видеть и в древнем старчестве, выработавшем неограниченную власть старческого авторитета. И засвидетельствовано это людьми, которые сами устроили монашество, радели о его процветании, значит вполне справедливо. Марк Подвижник предостерегает инока от старца самохвала, Василий Великий от страстных славолюбцев²⁴⁴². Славолюбивые монахи нередко „сами себе присвоили чин учить других“²⁴⁴³. Таким путём в число старцев попадали люди неопытные, которые поседели от времени, но не имели рассудительности, и „многие, смотря на старость лет и открывая свои помыслы, вместо исцеления по неопытности старцев впали в отчаяние“²⁴⁴⁴. Тщеславные старцы завидуют друг другу и не выносят чужой популярности²⁴⁴⁵. Среди них встречалась пьяницы, люди, эксплуатировавшие своих учеников, как это говорилось выше. Преп. Феодора поучала: „учитель должен быть чужд властолюбия и тщеславия, далёк от надмения, не должен быть игрищем мести, не должен ослепляться дарами, поработаться чреву и увлекаться гневом“²⁴⁴⁶. Очевидно эта серия пороков была обычна среди старцев.

Обличитель нравов монашества преп. Нил Синайский изобразительно рисует недостатки современного ему старчества: лицемерие и распущенность, оставившие от

старчества одну видимую форму. За самое трудное дело начальство-

—715—

вать над душами брались люди, не укрепившиеся в иноческой жизни. Многие гнались за именем учителя без рассуждения и не приложив никакого труда. „Едва приступив к иноческой жизни, узнав только первые правила подвижничества, немедленно вызывается быть учителем в том, чему и не учился: как молиться, когда и какой наблюдать устав в пище; влечёт за собой ряд учеников, когда сам имеет нужду в обучении“. „И кто не посмеётся, видя, что вчера носившего воду в корчме, сегодня, как учителя добродетели, с подобострастием окружают ученики, или утром удалившийся от общественных дел по неудаче в них, вечером со множеством учеников величаясь ходит по всей площади“²⁴⁴⁷. С толпой учеников непризванные старцы показывались на распутьях, покоились, опираясь на их руки и играли роль настоящих учителей. Это было лицедейство, в котором одинаковое участие принимали и учителя, и ученики. Очевидно представление разыгрывалось для мирян, чтобы ввести в заблуждение их и поживиться на счёт легковверных. Такие группы монахов составлялись очень просто. Домогавшиеся учительства, „обходя закоулки, насильно влекут встречающихся, обещая всякую услугу, как составляющие договоры с наёмниками о пище и одежде“. За их услуги эти старцы потакали своим ученикам, давали свободу их пожеланиям²⁴⁴⁸. Но это продолжалось только сначала, до тех пор, пока старец не начинал чувствовать своей силы среди набранных и зазванных учеников. Тогда, неопытные в духовной жизни и, имея понятие только о „телесном подвижничестве (σωματικὴ ἀσκησις)“, они предписывали братии рабские службы и, получив в руки власть налагать наказания, наказывают „строго и бесчеловечно“. Такие старцы соревновались между собой только о количестве учеников. В том поставляют они „всю славу, чтобы начальствовать над большим числом, и соревнуют в том, чтобы не меньше прочих во время шестий своих водить за собой невольников, показывая из себя более торгашей, нежели учителей“²⁴⁴⁹.

Но, разумеется, и среди учеников нередко встречались, такие, которые нарушали нормальные отношения к старцам и своим поведением разрушали строй института. Выше были отмечены случаи самовольного и не извинительного оставления старцев их учениками, указано целое направление среди худшего элемента монашества, не признававшее старчества. Блаж. Иероним свидетельствует, что есть иноки, которые презирают наставников²⁴⁵⁰. Встречаются (хотя редко) факты, показывающие, до какой степени своеволия доходили послушники древних монастырей. В одной из Палестинских лавр случился раз шум и смятение. Новоначальные возмутились, побили старцев палками, наложили руки на самого игумена, наругались над ним и оскорбили²⁴⁵¹.

Однако старчество продолжало существовать, несмотря на множество недостатков. Этого мало. Оно было институтом, популярным и среди мирян, следовательно в монастыре прочно сложилось в своих внешних формах. Здесь повторилось то же явление, которое в виде более общем наблюдается в истории всего монашества. Монашество рано падает нравственно, падает до уровня мирской жизни; целые столетия длится это пониженное состояние нравов; действительные подвижники среди монахов являются только исключениями, какие можно встречать и среди мирян. И тем не менее монашество существует, не сливается с миром, потому что оно выработало прочные внешние формы, устойчивый уклад монастырской жизни.

С. Смирнов

**Заозерский Н.А. Печальное недоразумение: [О ст.:
Известия Братства прав. Церкви в Китае. 1904. Вып.
II: Изменение ст. 253 Устава Духовных Консистолий]
// Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 717–735
(3-я пагин.)**

–717–

Разумети бо закон помысла есть благаго (Притч.9:10).

Разъяснительное определение Св. Синода о порядке применения по делам бракоразводным 253 ст. Уст. Дух. Кон. по новой Высочайше утверждённой в 28 д. мая 1904 г. редакции²⁴⁵², в своё время было приветствовано общественным мнением, как давно желанный „новый закон“ и как-доброе начало имеющих и впредь последовать законов, – в видах исправить и улучшить наше бракоразводное право, и по материи и по процессуальной части, в настоящее время возбуждающее важные недоумения. Но за тем на смену этих восторженных приветствий стали мало по малу слышаться заявления противоположного свойства, начавшие проникать и в печать. В среде нашего общества нашлись ревнители благочестия, прямо-таки – Евангелия, как в среде лиц мирских – высокопоставленных и заявивших в печати своё не тщетное труженичество на пользу церкви Православной, нашлись пастыри и даже архипастыри, которые усмотрели в рассматриваемом Разъяснительном определении Святейшего Синода такое новшество, которое „покрывает их стыдом“, „ужасает последствием“, как явное противоречие Евангелию. Наиболее типичным из таких заявлений, сделанных нам лично и конфиденциально, мы почитаем передовую статью „Известий Братства Православной Церкви в Китае“, напечатанную в вып. II под заглавием:

–718–

Изменение ст. 253 Устава Духовных Консистолий.

Статья настолько типична, что мы позволим привести её всю в дословном тексте²⁴⁵³.

Пред нами статья 253-я Уст. Дух. Консисторий в изменённой редакции (Церк. Вед. № 26-й). Суть изменения состоит в отмене осуждения на вечное безбрачие лиц, коих брак расторгнут по вине нарушения святости брака прелюбодеянием. Таковым лицам (по первом и втором браке) теперь дозволяется вступать в новый брак, по совершении некоторой эпитимии по приговору духовного суда; если же таковые лица опять будут (вторично) уличены в нарушении нового брака, то этот (новый) брак расторгается, а виновные лица осуждаются на вечное безбрачие.

Таким образом, осуждение на безбрачие хотя и остаётся, но оно касается лишь лиц, разводящихся по первом браке, так как лицо, разведённое по втором браке и вступившее в третий брак (на основании новой ст.), очевидно не может уже вступить в (четвёртый) законный брак, на основании общеизвестных узаконений.

Церковная эпитимия имеет смысл лишь при условии запрещения греха, при условии прекращения преступления. Грех прелюбодеяния остаётся грехом, пока не будет прекращено незаконное сожителство, а в новой статье нарушитель таинства брака снова благословляется в церкви, публично, на новый брак, при условии лишь эпитимии.

Святость брака в Православной Церкви понимается, как неприкосновенность его, нерасторжимость: „Что Бог сочетал, человек да не разлучает“ (Мф.19:6). Жена по смерти мужа свободна выйти за другого, также и муж (1Кор.7:39), но муж, виновный в прелюбодеянии, уже мёртв для брака в церковном смысле этого слова. Как же он опять является в качестве законного избранника для супружеской жизни? По новой статье каждый по-

—719—

рочный человек, почему-либо пожелавший расторгнуть брак, легко достигает этого посредством открытого прелюбодеяния, причём имеет в виду вступить в новый законный брак на основании новой статьи закона...

Невольно задумаешься над тем — в какое тяжёлое положение ставятся пастыри Церкви, которым теперь придётся

совершать таинство брака при небывалых условиях: придётся всенародно благословлять открытых прелюбодеев на продолжение незаконного сожития, и дальше оно уже является как бы законным.

Кому понадобилась такая „новая“ статья закона? Своевольным преступникам, необузданным развратникам? Но Церковь святая зачем привлекается к потворству в разрушении семейного союза православных? Какой ответ дадим мы вопрошающим нас о святости церковного брака?

Народ Русский, исстари усвоил браку название закона, – говорят: „закон совершить“ а теперь как он назовёт новые браки по ст. 253-й?

Мы, призванные здесь, в чужой стране, блюсти святость догматов православной веры, смущаемся при мысли о новом законе, не имеем оснований для оправдания его пред людьми, даже недавно отставшими от язычества; мы покрываемся стыдом, ужасаемся за последствия, к которым неминуемо ведёт применение нового закона. То болезненное чувство, которое приходится испытывать при чтении 253-ей статьи в её новой редакции, усиливается ещё неожиданностью появления её, так как до опубликования её она не была сообщена российским иерархам для отображения их авторитетного мнения по этому вопросу.

Статья, как легко может убедиться читатель, написана от души, проникнута искренним чувством и священным энтузиазмом героя, ратующего за торжество Евангелия и страдающего от унижения Его... Консисторским Уставом в его новой редакции. Для поражения последнего автор вооружился Святыми Словами Ев. Лк.16:18 и, по-видимому, разгромил наповал... обновлённую статью 253 Уст. Дух. Кон.

Так ли это однако же? Эту ли статью он разгромил, или нечто иное?

Вникая в течение мыслей почтенного автора, укрывшего своё имя для чего-то – ибо разумение закона есть – по приточнику – весьма доброе дело, стыдиться коего отнюдь не следует – мы пришли к убеждению, что его непобедимое оружие – святые слова Евангелия – ударило не по обновлённой

253 ст. Консисторского Устава, а по чему-то совершенно иному.

Позволим себе поделиться с читателями Богослов. Вестника этим убеждением.

Обратимся сначала к Консисторскому Уставу, как в первоначальной его редакции 1841 г., так и в самой позднейшей – сего 1904 г. и поставим вопросы: когда и как он возник и что он такое по существу своему?

Как известно, эта книга есть всецело произведение совместной работы чиновников Духовных Консисторий и прочих канцелярий Духовного Ведомства, облёкшееся в форму „Устава“ в Царствование Императора Николая Павловича, так много и энергично работавшего к водворению законности и строгого порядка в правительственных наших учреждениях всех ведомств. По своим источникам и содержанию эти книги есть не что иное, как тщательно редактированная практика канцелярий Духовного Ведомства, слагавшаяся постепенно в течении всего синодального периода и до 1841 года не имевшая ни единообразия, ни заключённая в какое-либо письменное уложение. Проект, уложивший эту практику в „Устав“ или книгу, был разослан во все епархии для испытания его на опыте с требованием от пр. Архиереев и Консисторий замечаний на разные статьи его. По получении этих замечаний Св. Синодом этот проект был пересмотрен, окончательно редактирован и в этом виде удостоился Высочайшего утверждения, быв опубликован как законодательное Уложение, параллельное „своду законов“, в 1841 году. С этого момента он вступил в жизнь и под влиянием хода жизни видоизменялся постепенно в статьях, а в 1883 году переиздан вновь, затем снова переживает тот же процесс до сего дня. В этих изменениях своих он опирается исключительно на ст. 49 Основных законов, которая гласит так:

„Первообразное предначертание законов составляется или по особенному Высочайшему усмотрению и непосредственному повелению, или же *приемлет начало своё от общего течения дел, когда при рассмотрении оных в правительствующем*

Сенате, в Святейшем Синоде и в министерствах признано будет необходимым или пояснить и дополнить дей-

-721-

ствующий закон, или составить новое постановление. В сём случае места сии подносят предположения их установленным порядком на Высочайшее благоусмотрение“.

Рассматриваемое изменение 253 ст. Кон. Устава совершенно этим же обычным законным порядком и конечно не обратило бы на себя никакого особенного внимания, как дело совершенно обычное, если бы не касалось предмета, составляющего *животрепещущий жизненный интерес.*

Вот в этом-то и дело! – воскликнут ревнители Евангелия. „То болезненное чувство, которое – заключает свою статью один из этих ревнителей – приходится испытывать при чтении 253 статьи в её *новой* редакции, усиливается ещё неожиданностью появления её, так как до опубликования её она не была сообщена российским иерархам для отобрания их авторитетного мнения по этому вопросу“.

Значит, по мнению „сущего в Китае“ законоведа, для изменения 253 ст. Уст. Дух. Кон. нужно было созвать едва не поместный собор Российских иерархов!

Неудобоприемлемо и жестоко сие слово. Неужели Консисторский Устав и в частности его 253-я статья старой редакции такая церковная святыня, что касаться её и очищать её от мусора могут только святые руки Российских иерархов? По нашему же мнению, ни самым первоначальным, чернорабочим творцам его – канцелярским чиновникам, ни ревизовавшим его преосвященным архиереям сороковых годов, ни окончательно редактировавшим его членам Св. Синода, ни самой Высочайшей Власти, благоволившей законодательно санкционировать эту работу, и на ум не приходило, что эта работа есть такая церковная святыня.

– Однако же – возразят нам читатели – Консисторский Устав есть законодательное уложение, на точном основании которого производятся с 1841 г. и до сего дня управление и духовный суд в поместном пределе Православной Российской

церкви, именуемом епархией²⁴⁵⁴ – стало быть он есть святыня церковная.

Не страшит нас и это справедливое замечание.

Мы весьма охотно соглашаемся с этим замечанием и даже усилим вес его.

–722–

Мы высоко ценим этот устав, как совместную работу безымянных тружеников, принёсших в 1841 г. в Св. Церковь этот дар своих трудов: они внесли в него всё своё разумение и усердие. Мы глубоко ценим и иерархов, ревизовавших и редактировавших этот устав, в числе коих ощущаем и редакторский карандаш такого знаменитого иерарха, как святитель Филарет митрополит Московский – этот, по нашему мнению, Русский Фотий, хотя только и митрополит, а не патриарх. Принимая всё сие во внимание не отрицаемся признать, что Консисторский устав есть церковная святыня: но такая ли, чтобы нельзя её было касаться испытующим умом напр. мирянину, чиновнику или учёному по делу службы, или по свободному произволению подъявшему на себя труд „разумети закон“, т. е. изучать, взвешивать его статьи и высказывать своё мнение о достоинстве его, как церковной святыни? Этого мы, по совести, признать не можем. Всякой вещи своё время под небесем. В 1841 году Устав Д. К. был добрый закон, прекрасная вещь, а потом в нём стали оказываться прорухи и стал он исправляться, приспособляться к жизни, поправлять погрешности, недосмотренные первоначальными творцами и редакторами. Ведь никому из них и на мысль не приходило, что они *непогрешимы*. Даже сам Святитель Филарет не обинуясь признал напротив, что как он, так и прочие иерархи – его современники – принуждены, – по некоторым церковным вопросам, – „крадучись обходить апостольское законоположение“.

Отсюда следует, что У став Дух. Консисторий хотя и есть высокоуважаемая святыня Русской Православной Церкви, однако же отнюдь не претендующая на непогрешимость и на вечную неизменность, что она – далее – не только не обязывает к неприкосновенности к себе Святейший Синод, а напротив

обязывает Оный „пояснять, дополнять и составлять новое постановление, поднося предположения свои установленным порядком на Высочайшее благоусмотрение“, и вовсе не обязывает предварительно собирать для сего поместный собор российских иерархов, как это думает почтенный законовед, „в Китае сущий“.

Да и этого ещё мало. Ибо хотя Устав Дух. Консисторий и есть одно из руководственных уложений, на которых

–723–

опирается современное управление и современный епархиальный суд, но далеко не единственное и даже не только самое важное, а напротив – одно из нескольких и притом самое последнее по законодательному достоинству. В этом легко убедиться, возрев лишь на 2-ю страницу его, где читаем:

„Ст. 6: Основания епархиального управления и суда суть:

а) Закон Божий, в Священном Писании предложенный;

б) Каноны или правила Святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец;

в) Духовный регламент и последовавшие за ним Высочайший указ и определения Святейшего Правительствующего Синода

и г) Действующие в государстве узаконения.

Порядок управления и суда, производимых через Консисторию, и устройство её, внешнее и внутреннее, определяются в следующих разделах сего устава“.

Как ясно видно отсюда, Устав Д. К. сам себя ставит т. е. в ранговом отношении на 5-е место и даже не ставит себя в ряд с четырьмя предшественниками своими, а только как бы *примыкает* к ним в виде примечания.

Ну и что же? Неужели Святейший Правительствующий Синод не полномочен произвести изменения одной лишь статьи в этом „примечании“ без сношения с собором всех иерархов Российской церкви? Думается нам, что ни один законовед, ни один писатель „разумеющий закон“ не отважится этого утверждать.

– Да ведь статья 253-я очень важная! воскликнет иной нетерпеливый и разгневавшийся на нас читатель. –

Не страшен, однако же и сей гнев Ваш читатель! Успокойтесь и слушайте терпеливо далее.

Именно эта-то глубокая жизненная важность 253-й статьи и служит оправданием Святейшему Синоду, что он, минуя т. сказать излишние формальности (в роде сношения со всеми российскими иерархами) ускорил видоизменение её, которого жаждали труждающиеся и обременённые грешники и грешницы и неповинные их младенцы, им же несть числа, взяв этим на себя риск, самоотверженный подвиг подвергнуться за своё святое и законное деяние

–724–

нареканию со стороны некоторых законоведов, – что действительно и последовало.

Но истина требует сказать, что далеко не спешно, далеко не неосмотрительно, далеко не самовластно, а напротив – до крайности осмотрительно, дов. медлительно и весьма обдуманно действовал в данном случае Святейший Синод.

Анонимный автор рассматриваемой статьи утверждает, что появление новой редакции 253-й статьи было „неожиданностью“. – Это утверждение – есть весьма печальное недоразумение.

Святейший Синод занят был обдумыванием этой редакции по крайней мере с 1880 года, т. е. ровно 25 лет. Да и один ли он был занят этой думой? Нет и нет. Этой думой заняты были выдающиеся русские иерархи, знатоки Закона Божия и прочих оснований духовного суда, выдающиеся и не выдающиеся присяжные канонисты Духовных Академий и Университетов, приподняты были Св. Синодом из архивов его мнения знаменитейших иерархов русской и других православных церквей прошлых веков „от лет древних“, выслушаны были внимательно бесчисленные газетные и журнальные статьи авторов самых разнообразных направлений. Насколько разнообразны и противоречивы были эти мнения можно судить, кажется, потому одному, что в числе присяжных канонистов печатно высказавших своё мнение по этому вопросу нашёлся один, который в течении этого периода времени высказал печатно два радикально противоположных мнения: одно

против венчания прелюбодеев, другое за это венчание. Этот канонист никто иной, как пишущий настоящие строки²⁴⁵⁵. Так важен и труден был подвиг Святейшего Синода в категорическом решении этого вопроса, какое даёт процитированное нами разъяснительное определение. Упрекать его за медлительность – *нельзя*, а благословлять за изменение редакции 253 ст. – *должно*.

Что касается мотивов, побудивших меня к отречению от мнения, высказанного в 1882 году и к защите проти-

–725–

воположного, то они подробно изложены в статьях моих, напечатанных в Богословском Вестнике за 1902 г. Из этих мотивов я позволю себе буквально воспроизвести здесь мнение члена Св. Синода Преосвященного Феофана, Архиепископа Псковского²⁴⁵⁶. По силе мысли, формулированной в нижеследующих словах его, эти последние удивительны: „не попуская свободы лицу *винному* (т. е. обвинённому в прелюбодеянии) к новому сочетанию, понудим оное разжизатися и непрестанно быти в бедствии греха блудного, аще исповедуем, что не имеет дара воздержания, и слово апостольское: лучше жениться, нежели разжизатися (1Кор.7:9) равно ко всем, дара воздержания не имущим, простирается, яко от греха оберегающее. Аще речет кто, что вместо достойной казни *винному* лицу, отнять подобает свободу к новому браку, ответствуем ему, что *человек казнить за грех человека явным греха бедствием не может*“. Признаюсь, что я совершенно бессилён что-нибудь возразить против этой мысли...

Всматриваясь, далее, в саму внешность ст. 253-й по старой её редакции, как в издании 1883 так и в издании 1841 гг. (здесь она стоит под № 256), мы наблюдаем следующее замечательное явление: ни в тексте статьи, ни под нею не указано ссылки ни на какой-либо указ, ни на какое-либо правило св. Отца или собора, ни на какое место Евангелия. Естественно возникает вопрос: отчего же сие произошло? Отчего это ни один из многочисленных редакторов этой статьи не взял на себя труда подставить под эту статью цитату какого-либо соборного правила, или наконец хотя бы цитату Ев. Лк.16:18, которой бьёт

анонимный автор рассматриваемой статьи новую редакцию 253 ст. Уст. Д. К. Неужели напр. Святителю Филарету стоило большего труда вспомнить хотя бы эту цитату Евангелия и ею навсегда закрепить неприкосновенность статьи 253-й от позднейших искажений? Мы не берём на себя смелости утверждать это. Да этого совсем и не требуется. Дело объясняется гораздо проще. *Никакой непререкаемой канонической или*

–726–

историко-юридической опоры эта статья за себя и не имеет. Категорический тон ей придали исключительно творцы Устава Дух. Кон. в 1841, не отважившись, однако, ничем обосновать её. Ибо если бы они имели под руками что-либо твёрдое для её обоснования, они неприминули бы указать на него. Не вышло бы такого поразительного разногласия и у присяжных канонистов, каким они отличались, если бы по данному вопросу были у них какие-либо непререкаемые основания.

Вывод из всего сказанного возможен один: Св. Синод 1904 г. имел полное право вновь обревизовать 253 статью и радикально изменить её редакцию.

Но как же быть с Евангелием? Ведь новая редакция противоречит Ев. Лк.16:18.

Противоречит ли?

Признаемся, не без страха и трепета мы ставим этот вопрос.

Страшит и смущает нас то, что мы отваживаемся так или иначе истолковать этот Евангельский закон, а для сего сначала уразуметь всю глубину его, точный смысл его; ибо необычайно строг Законодатель давший его: *иота едина, или едина черта не прейдет*. Такова Воля Его. А между тем нам не безызвестно, что над разумением этого закона трудилось столько глубоких и блестящих умов в среде Иудеев, Греков, Римлян, Французов. Англичан, Немцев, Русских и т. д., что если бы собрать все опыты разумения этого закона, то они, пожалуй, заняли бы все книжки Богословского Вестника. В этой массе мы должны бы за тем разбираться и наконец высказать своё решающее слово.

Положим, мы всё это проделали бы, напр. при великодушной помощи своих высокоуважаемых сослуживцев – специалистов в толковании Закона Евангельского. Но за тем нас ещё более смущают следующие слова Св. Евангелия Лк.24:45: *тогда отверзе им ум разумети писания*. Что же? стяжали ли мы этот дар Законодателя своим ученикам? Согласитесь, читатель, что страшно и ставить такой вопрос. А между тем мы должны поставить его и ответить на него утвердительно, чтобы предприятие наше увенчалось успехом. Какое предприятие? Да ведь мы собираемся обвинить Святейший Синод в

–727–

противоречии Евангелию, какое он обнаружил, изменив ст. 253 Уст. Дух. Консисторий. Для сего мы должны доказать, что мы лучше, чем он, понимаем Св. Евангелие, что мы не только владеем в полной мере научными аппаратами, но и стяжали дар разумения закона Божия, какой стяжали Св. Апостолы. А если мы окажемся не имеющими ни того ни другого из сих средств, то ведь мы подвергаемся опасности сами подпасть под суд не только Св. Синода, но и просто всех умных и серьёзных людей. За что? – За дерзость, за оскорбление власти? – Нет; к чему такие ужасы! Просто – за *небрежное отношение к словам Св. Евангелия* – порок, к сожалению, весьма часто встречающийся и в нашем домашнем обиходе, и в общественной, и в литературной деятельности. В самом деле, кто ныне не терзает Святых Слов Евангелия в обычных разговорах, в защитительных речах пред гг. присяжными заседателями, в эпиграфах к глупейшим статьям, в наскоро состряпанных беллетристических произведениях из быта духовенства и монашества и проч., и проч. Епитимии бы налагать на всех таковых болтунов и писателей...

Итак, лучше бросить предпринятую нами затею – обвинение Св. Синода в противоречии Евангелию.

Но как же нам быть со Св. Евангелием? Всё-таки как будто кажется, что между Лук.16:18. и ст. 253. Уст. Д. К. нет гармонии?

Нам думается, для сего следует сделать попытку оправдать Св. Синод за его изменение ст. 253. Хотя и эта затея – не очень благоразумна, но – смеем думать – кроме упрёка в наивности

для нас не повлечёт более никакой неприятности. А между тем осуществить эту затею нам, кажется, очень легко. Для выполнения её не нужно иметь ни глубокой и обширной эрудиции по части текста и экзегесиса рассматриваемых священных слов Евангелия, не нужно иметь и особенного дара разумности писания: достаточно лишь благоговейного отношения к святым словам. Так, вникая в мысли и отдельные слова Лк.16:18, мы совсем не видим здесь осуждения *на безбрачие* и даже самого слова *безбрачие*. Если же нет ни этой мысли, ни этого слова, то зачем же этими словами Евангелия оправ-

—728—

дывать осуждение на безбрачие: оправдывайте его чем угодно другим, но отнюдь не Евангелием. Посему Св. Синод, одобрявший в 1841 г. 253 ст. Уст. Д. К. осуждавшую, прелюбодея на безбрачие поступил совершенно справедливо, не сделав ссылки ни на это, ни какое-либо другое место Св. Евангелия: ибо в нём и нет нигде осуждения на безбрачие.

Но — может быть, *осуждение* прелюбодея на безбрачие вытекает, как *логический вывод* из рассматриваемого закона?

К удивлению из Лк.16:18, нельзя сделать такого вывода, будем ли мы читать это место в славянском или русском переводах:

Всяк пущаяй жену свою и	Всякий разводящийся с женой своей,
приводя ину, прелюбы	и женящийся на другой,
деет; и женяйся пущеною	прелюбодействует, и всякий
от мужа, прелюбы творит.	женящийся на разведённой с мужем
	прелюбодействует.

Для того, чтобы получился желаемый логический вывод должно *исказить* напр. русский текст таким образом: всякий *разведённый* (а не разводящийся) с женой и *вступивший* в брак с другой прелюбодействует и т. д. Без такого же искажения, осуждения виновного в прелюбодеянии на всегдашнее безбрачие здоровой логикой вывести нельзя. Проще говоря, это место Св. Евангелия к ст. 253 Уст. Д. К. никакого отношения не имеет, и анонимный автор рассматриваемой нами статьи намеревавшийся этими святыми словами ударить по ст. 253. Уст. Д. К. очевидно — *промахнулся*.

Некоторое отношение к этой статье имеет следующее место Св. Евангелия от Мф.5:32: всяк отпущаяй жену свою, разве словесе любодейного, творит ю прелюбодействовати: и иже пущеницу поймет, прелюбодействует.

Слово любодейное (или вина, преступление) такое, по Евангелии, тяжкое преступление жены, что даёт мужу право совсем расторгнуть брак с нею и вступить в брак с иной. И только. А какому наказанию, по Евангелию, подлежит – грешница, жена прелюбодейная? Во-1-х тому, что она перестаёт сыть женой своего мужа, *теряет свои права*

–729–

жены его, выражаясь юридически. А во 2-х, какому наказанию? Осуждению на безбрачие? Но ни из этого места, ни из других мест Св. Евангелия нигде нельзя и мысли уловить об этом наказании. Из других же мест Нового Завета видно, что прелюбодеяние вообще – очень тяжкий грех, он должен быть омыт *слезами покаяния*; если же он не омыт – то: *прелюбодеи царствия Божия не наследят*. А если он будет омыт слезами покаяния? В таком случае он может быть совершенно прощён, изглажден милосердием Божиим, коего не в силах победить никакой человеческий грех, и раскаявшиеся прелюбодеи *предваряют иных в царствии Божием*.

Таково учение Нового Завета о грехе прелюбодеяния. Оно за тем легло в основание довольно строгой церковной дисциплины. Вот некоторые из правил этой строгой дисциплины:

20-е Прав. Анкирского Собора (314 г.): Любодейца и любодеец семь лет да отлучится²⁴⁵⁷.

Толкование: Любодейца есть, яже от своего мужа со иным мужем лежит. Любодеец же иже от своей жены со иной женой.

77-е Правило Св. Василия Великого: иже свою жену оставль и другую поим, прелюбодей сый; семь лет запрещение да примет: лето едино да плачется, два лета послушая божественных писаний, три лета припадая, и седьмое лето стоя с верными без общения: и потом да причастятся святых даров.

87-е Правило Трулльского Собора утвердило это правило во всей их силе; но тот же собор в своём 102 правиле

уполномочивает архипастырей и пастырей, как духовных врачей, и сокращать эти сроки покаяния, взвешивая обстоятельства содеянного греха и искренность раскаяния. Вот это правило более мягкой и снисходительной церковной дисциплины:

Сотворение греховного вина, над всеми да смотрится, и обращение кающегося, да познавается, и тако мерится милость.

—730—

Толкование: Запрещение убо о коемждо гресе заповедаша отцы, суд же весь возложиша на приемшаго власть от Бога вязати и разрешати, яко да той смотрит на множество, и на малство грехов, и на обращение согрешившаго, и кающегося, и тако да размеряет милость, и врачбу да приносит подобну болезни: ибо все слово Божие ему же поручено есть: пастырское владычество в сем есть, еже обратити блудящее овча, да не впадется в пропасть отчаяния, и уязвеннаго от змия исцелити, или лютейшими и терпкими или слабейшими и мягкими былий.

Внимая именно этим правилам строгой и мягкой древней церковной дисциплины и Св. Синод в нынешнем году исправил статью 253 Уст. Д. К.

Дабы наглядно видеть сравнительное каноническое достоинство обеих редакций этой статьи, приводим их в подлинном тексте параллельно:

Старая редакция:

Новая редакция:

Если будет доказано оСв. Синод в целях единообразного и неспособности правильного применения по делам ответствующего лица кбракоразводным 253 ст. признал супружескому сожитию, —необходимым преподавать или о нарушении имепархиальным начальствам святости бракаследующие руководственные прелюбодеянием, тоуказания: 1) просьба лица, брак коего брак расторгается, ирасторгнут по вине его прелюбодеяния истцу бывшему в первом дозволении ему вступить в новое или втором браке,супружество, разрешается, по предоставляется правонадлежащем рассмотрении вступить в новый брак, аепархиальным начальством, по месту

лицо ответствовавшее жителю просителя: 2) такая осуждается напросьба может быть возбуждаема и всегдашнее безбрачие, и подлежать удовлетворению не прежде, если осуждается на то как по выполнению супругом, нарушение святости виновным в нарушении прежнего его брака, то подвергается браку прелюбодеянием, наложенной епитимии по церковным за такое преступление согласно 87 правилам. прав.

–731–

VI Вселенского Собора (тоже, что Трулльский), 20 прав. Анкирского и 77 прав. св. Василия Великого, семилетней епитимии, на основании 102 прав. VI Вселенского Собора может быть, по тщательном испытании духовником совести епитимийца и удостоверении или степени его раскаяния и исправления сокращаем тем епархиальным преосвященным, в ведении коего состоит духовник епитимийца, с тем, однако, чтобы общий срок подлежащей выполнению епитимии был не менее 2-х лет“.

Сравнивая обе эти редакции, кажется, ни на минуту нельзя усомниться в превосходстве новой перед старой: последняя ни на что не опирается, кроме разве глухой ссылки на какие-то церковные правила²⁴⁵⁸, первая, напротив редактирована на точном основании правил, в ней цитируемых.

* * *

„Невольно задумаешься – говорит анонимный автор рассматриваемой статьи – над тем, в какое тяжёлое положение ставятся пастыри Церкви, которым теперь придётся совершать таинство брака при небывалых условиях: придётся всенародно благословлять открытых прелюбодеёв на продолжение незаконного сожития, и дальше оно уже является

–732–

как бы законным. Кому понадобилась такая „новая“ статья закона? Своевольным преступникам, не обузданным развратникам? Но Церковь святая зачем привлекается к потворству в разрушении семейного союза православных. Какой ответ дадим мы вопрошающим нас о святости церковного брака? Народ русский исстари усвоил браку название закона, –

говорят: „закон совершить“, а теперь как он назовёт новые браки по ст. 253-й?”

В этой патетической тираде мелькают две мысли: 1) о тяжести, ожидающей пастырей при применении нового закона и 2) о потворстве открытым прелюбодеям и развратникам.

„Невольно задумаешься“ над сим – печалится почтенный автор. Нам же думается, что он мало подумал о том, что написал так патетически.

Что тяжесть *пастырства* увеличится при *добросовестном* применении *нового* закона – это несомненно: но печалиться ли об этом следует? Не порадоваться-ли? Не попечалиться ли напротив о том безмятежном спокойствии, на какое уполномочивала 253-я статья старой редакции русское православное пастырство, осуждая безапелляционно-открытых прелюбодеев на всегдашнее безбрачие, т. е. на открытый и скрытый разврат, а их неповинных младенцев на сиротство, если не прямо на смерть? Не внушала ли она им мысли приблизительно такой: „добрые русские пастыри! веселиться духовно и телесно при благословении „законных“ браков (хотя бы и скрытых прелюбодеев), водите знакомство с семьями, благоустроенными по точному смыслу статей Уст. Д. К. т. е. такими, где всё шито-крыто, где никакого порока нельзя доказать *очевидцами-свидетелями*, и отложите всякое попечение об открытых прелюбодеях и развратниках, которые согласились лучше „принять на себя вину и презренное звание открытых прелюбодеев“, чем сохранять *наружно* благоустроенную семью и супружескую верность, внутри же исполненную мерзостей тайного разврата, непримиримой ненависти и злобы, – которые решились лучше прослать открытыми прелюбодеями, чем продолжать под защитой Консисторского Устава превращение, „святого таинства брака“ в „гроб повапленный!“ Об этих открытых прелюбодеях позаботится „другое

–733–

ведомство“, напр., министерство внутренних дел, а ваше ведомство пусть будет чисто и безмятежно: „спите прочее и

почивайте, и не грязните ваших благословляющих рук участием к открытым грешникам и прелюбодеям“...

Неужели „Церковь святая, православная, русская, не говорю уже о церкви древней, призывала когда-либо своих пастырей к такому безмятежному сну до появления на свет „старых законов“ в роли У. Д. К.? Неужели она приучала народ наш так „совершать закон“ – т. е. святое таинство брака?!

Позволим себе в настоящий раз „историкам доказывать“ и раскрывать этот вопрос, а себе ограничиться лишь указанием на следующие статьи инструкции поповскому старосте последнего из русских патриархов – святейшего Адриана:

„Которая вдова или девка – гласит 29-я статья – приживёт с кем беззаконно и родит ребёнка, и тое родильницу молитвой очистить без замотчания, и младенцу имя нареци, и тое роженицу, в коем дому она живёт, собрать в том поручная запись, чтобы покамест она обмолеется и её взять на десятильнич двор и допросить, с кем она того ребёнка прижила. И того, на кого скажет, сыскав допросить и по розыску учинить ему наказание, бить шелепами нещадно и сослать под начал в монастырь на месяц, и в монастыре велеть ему быти между церковного пения в монастырских трудах, а к церковному пению, к вечерни, к утрени и литургии велеть приходить и после литургии на всякий день по 100 поклонов класть земных. А роженице чинить указ против того-ж, как ей минет 40 дней, а почеревных денег не имать, а для ведома те распросные речи их на десятильнич дворе записывать в книгу“. А если которые вдовы или девки будут отказываться – внушает следующая статья – от наименования своих беззаконных сожителей, то их наказывать вдвое, чтобы они „тех блудников никакими отговорками в беззаконственном деле от наказания ни для чего не укрывали“. По учинении же таковой экзекуции, – **беззаконников „обвенчать, дабы никто беззаконно, без венчания со вдовой или девкой не жил“** (ст. 31).

На много лет этот „закон“ *старее* Уст. Д. К. и статья –734–

253-я *старой* редакции представляет очень *новый* закон: спрашивается теперь: „новая статья“ – по выражению

безымянного автора – т. е. 253-я *новой* редакции составляет новшество, или же наоборот представляет возврат нашего пастырства к исконному и извечному способу разума и „совершения закона“ т. е. святого таинства брака?

Кажется очевидно, что называть 253-ю статью Уст. Д. К. новой редакции – новшеством, – неслыханным на Руси Святой – недоразумение закона – весьма печальное.

Строг был Святейший патриарх Адриан к скрытым блудникам и блудницам, а к открытым весьма милостив, и что касается младенцев, от блуда рождённых, безмерно чадолюбив: не отдать ли его под суд за это нещадно строгим и ревностным блюстителям Евангельского закона XX-го века?!

Смел, необычайно смел был Святейший патриарх Адриан, предписывавший „беззамотчания“ блудницу – мать „молитвой освятить“, а затем сознавшихся „беззаконников, выражаясь языком современных писателей, всенародно благословлять на продолжение беззаконного сожития“.

Не отдать ли его за это „потворство в разрушении семейного союза“ под нещадный суд ревнителей святости брака XX-го века?

Как прискорбно ставить эти странные вопросы! А как же их не поставишь?

Да, изменённая 253-я статья У. Д. К. пробуждает от безмятежного сна наших покоившихся пастырей и призывает их к доброй деятельности по обращению на путь истины и Евангельского закона грешников и прелюбодеев, возлагает на них „тяжёлое“ бремя, которое несли пастыри руководимые патриархом Адрианом.

Что же? благодарить ли современным пастырям Святейший Синод за наложение этого бремени, или же пожаловаться на него общественному мнению, русскому православному народу за то, что их разбудили от безмятежного сна?

Пожаловаться, конечно, можно; ведь они доселе „блюдали святость догматов православной веры“, отложив всякое попечение об открытых осквернителях его, предоставленных в ведение министерства внутренних дел, которое

–735–

на разные лады изощряется в изобретении мер к ослаблению сифилиса, к регулированию проституции, незаконных сожитий – гражданскими мерами, а зло всё растёт и растёт; вырождается, тает крепкий русский народ по городам и селениям. Что ответят на это наши пастыри, ревнующие о святости брака?

„Мы блюдем её“ – ответят они. И хочется сказать подобным ревнителям чистоты: блюдете-то вы блюдете; но отчего же вы не так деятельны, не так смелы в раздаянии своего благословения и молитв кающимся открытым прелюбодеям, как были деятельны и смелы пастыри времён патриарха Адриана и времён более древних?

Уж не оскудела ли в вас вера в благодатную силу церковных таинств – покаяния и брака? Мы ужасаемся рассматривать этот вопрос и охотнее склоняемся признать здесь простое недоразумение по части церковного законоведения, хотя и печальное.

Н. Заозерский

Глаголев С.С. Блез Паскаль (19 июня 1623 г. – 19 августа 1662 г.) // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 736–758 (3-я пагин.)

–736–

Относительно Паскаля гораздо легче решить вопрос, чем он хотел быть, чем решить вопрос о том, чем он был в действительности.

Паскаль хотел быть верным и послушным сыном католической церкви. После его смерти в его одежде нашли зашитыми два лоскутка бумаги и пергамента, на которых было между прочим написано: „полная покорность Иисусу Христу и моему духовнику“. Эти слова датированы 23-м ноября 1654 г. ночными часами. Вся его последующая жизнь показывает, что он не был намерен отступать от этих слов. В своих „мыслях“, которые служат исповеданием его веры, он развил, что сам рассудок требует от нас, чтобы в вопросах высших мы следовали не его требованиям, а вере. „Последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих. Слаб тот разум, который не доходит до этого сознания. Нужно, где следует сомневаться, где следует утверждать и где следует подчиняться. Кто не поступает так, тот не знает силы разума. Есть люди, грешащие против этих трёх правил: они или считают всё не требующим доказательств, потому что не умеют доказывать, или во всём сомневаются, в чём бы следовало подчиняться, или, наконец, подчиняются во всём, не зная, где следует обратиться к рассудку. – Если всё подчиним рассудку, то наша религия не будет иметь ничего таинственного и сверхъестественного. Если же пре-

–737–

небечь началами разума, то она покажется нелепой и смешной.

Разум, говорит блаженный Августин, никогда бы не подчинился, если бы не признавал, что есть случаи, где он должен подчиняться. Стало быть, он справедлив, подчиняясь

там, где находит это нужным²⁴⁵⁹. Веровать нужно в Церковь. „Сказано: веруйте в Церковь; но не сказано: верьте чудесам. – по той причине, что последнее естественно, а первое – нет. Одному нужно было научить, другому не нужно“. „Приятно быть на корабле, выдерживающем бурю, когда уверен, что он никогда не погибнет. Преследования, обращённые против Церкви, походят на стихии, обуревающие такой не гибнущий корабль. Историю Церкви следует собственно назвать *Историей истины*“. „Наша воля никогда бы не удовлетворялась, если бы имела власть над всем, чего захочет; но удовлетворение получается в ту же минуту, стоит лишь отказаться от собственной воли. Имея её, нельзя быть вполне довольным; без неё же можно быть только довольным²⁴⁶⁰. Паскаль считал исповедь истинным благом. „Католическая религия не обязывает открывать свои грехи всем без различия; она допускает утаение их от всех других людей, за исключением одного, которому мы должны открывать глубину нашего сердца и показывать себя в настоящем виде. Это единственный человек, которого она повелевает нам не вводить в заблуждение и возлагает на него долг ненарушимой тайны, так что это знание в нём как бы не существует. Можно ли представить себе что-нибудь более милосердное и доброе? Не смотря на то, испорченность человека так велика, что он ещё находит суровым этот закон, и это было одной из главных причин возбуждения против Церкви значительной части Европы²⁴⁶¹. Он признавал пресуществление хлеба и вина в Евхаристии. „Мы веруем, что так как существо хлеба изменяется и пресуществляется в существо тела Господа нашего Иисуса

–738–

Христа, то Он действительно присутствует в нём. Вот одна истина. Другая истина та, что это таинство есть также один из символов креста и славы, и воспоминание того и другого.

Так католическая вера соединяет эти две, по-видимому, противоположные истины.

Ересь нашего времени, не понимая, что это таинство включает вместе и присутствие Иисуса Христа, и символ этого

присутствия, – что это жертва и в то же время воспоминание жертвы, думает, что нельзя принять одну из этих истин, не исключив другую.

По этой причине они придерживаются того только мнения, что это таинство имеет лишь значение символа, и в этом нет ереси. Они думают, что мы исключаем эту истину, оттого и делают нам столько упрёков, ссылаясь на отцов Церкви! ясно на то указывающих. Наконец, они отрицают реальное присутствие Иисуса Христа в таинстве, и в этом их ересь.

Потому-то самое простое средство помешать возникновению ереси – поучать всем истинам, и самое верное средство опровергать их – объяснять все истины.

Благодать будет всегда в мире, как и природа; она. так сказать, естественна. Поэтому всегда будут и пелагиане и православные, и всегда будет борьба; потому что первое рождение производит одних, а благодать второго рождения производит других²⁴⁶².

Итак, Паскаль хотел быть верным католиком. В осуществлении требований католической веры он проявил более разумной ревности, усердия и великой силы духа, чем многие из тех, которых справедливо называют лучшими католиками. Но если человек был тем, чем он хотел быть, то он должен быть счастлив, в душе Паскаля должны были быть мир и радость. Такому человеку, по-видимому, должно быть чуждо трагическое. Но всякий, кто читал мысли Паскаля, даже не читая его биографии, должен признать, что в них слышится что-то мучительное, что-то трагическое. Читатель не найдёт в этих

–739–

мыслях блаженно успокоенной веры, они написаны не рукой человека, переживавшего религиозное благополучие.

Очень естественно и очень широко распространено предположение, что Паскаль только хотел верить, но не имел веры действительно, что он переживал мучительные сомнения, что он должен был сказать о себе словами поэта, что хотя он и томится по вере,

Но разум – веры враг – его лукаво учит
И нехотя внимает он врагу.

В произведениях Паскаля нет указаний на существование у него таких сомнений, но в них слышится горячее желание убедить в правде христианского учения. Взвешивая апологетические доводы Паскаля, неверующие писатели находят их неубедительными и приходят к выводу, что если Паскаль не мог убедить ими других, то, может быть, в конце концов он не сумел убедить и самого себя. Паскаль в своей непродолжительной жизни пережил продолжительные и тяжкие болезни. Религия облегчает в страданиях. Паскаль усердно прибегал к этому лекарству, но некоторые склонны думать, что оно не всегда было для него действительным, Паскаль невысокого мнения о человеческом разуме, но если разум вообще может приводить к заблуждениям, то он может приводить к ним и в делах веры. Последовательно проведённый скептицизм Паскаля должен быть и скептицизмом религиозным и вот – Паскаля сближают с Монтенем. Но сомневаясь, Паскаль не хотел сомневаться. Его воля всецело хотела подчиниться власти (Церкви), которую его разум находил подозрительной. В сочинениях Паскаля нет речи об этом конфликте ума и воли, но может быть горячность и обилие его доводов в пользу веры заставляют подозревать некоторых, что он имел в виду убедить не только других, но и самого себя.

Подсказывается и другое предположение. В рассуждениях Паскаля слышится тоска и скорбь о том, что природа человека так глубоко испорчена. Не мучился ли Паскаль сознанием собственного несовершенства? Не искушали ли его соблазны? Он был человеком светским, одно время имел успех в свете, несомненно также, что он в одно время думал о женитьбе. Может быть в нём про-

–740–

исходила борьба между стремлением к Богу и святости, с одной стороны, и к миру и греху, с другой, – так как то, что считается невинными развлечениями и удовольствиями, по ригористической морали Паскаля, было грехом. Повергаясь пред Христом, Паскаль может быть чувствовал свою нечистоту. Чувствуется и рассказывают, что Паскалем владел страх. Чего мог бояться этот человек? Боятся обыкновенно потери каких-

либо благ, Паскаль отказался от них добровольно. Он мог бояться только ада, только разобщения со Христом. Его могла смущать только греховность собственного настроения.

Можно делать и иные предположения. Было бы неблагоприятной попыткой со стороны автора настоящих строк – человека иного исповедания, иной нации, иной эпохи и иного общественного класса – пытаться проникнуть в тайники этой могучей и вместе как бы больной души. Но может быть позволительно будет сделать следующие замечания. Человек такого высокого духа, как Паскаль, непременно должен употребить все усилия к тому, чтобы приблизить себя к своему идеалу. Вместе с тем Паскаль в своей вере исповедовал Бога, как бесконечное милосердие и бесконечную любовь. Поэтому сознавая своё различие от своего идеала, он не мог впадать в крайнее смущение или даже отчаяние, он должен был верить, что Бог простит ему его грехи и даже его сомнения. Он должен был скорбеть о своём несовершенстве, но эта скорбь не могла переходить в трагическое мучение. Не расстояние, разделяющее Паскаля от его идеала, было источником мучений его жизни, а, может быть, те своеобразные препятствия, которые он встретил на пути к этому идеалу. Паскаль хотел быть послушным сыном Церкви, хотел верить этому надёжному кораблю, который не может сокрушить никакая сила и не сокрушит сила ада. Но желание послушания, руководившее Паскалем, столкнулось на этом корабле с требованиями, которые представлялись ему неразумными и вредными нравственно. Паскалю пришлось считаться с тенденцией провозгласить папу непогрешимым главой Церкви. Догмат непогрешимости провозглашён был более, чем два столетия спустя после смерти Паскаля, но стремление пап решить вопрос о своей непогрешимости положитель-

–741–

ным образом явно обозначилось ещё раньше, чем родился Паскаль, и Паскаль высказался о нём следующим образом. „Если смотреть на Церковь как на единицу, то любой папа, глава её, есть как бы все. Если считать её за множественность, то папа не больше, как часть её. Множественность, не

восходящая в единство, есть беспорядок; единство, не зависящее от множественности, есть тирания“. „Бог не творит чудес в обыкновенном ходе своей Церкви. Было бы странным чудом, если бы непогрешимость была в одном, но во множественности она была бы так же естественна, как тайное присутствие Божие в природе, как и во всех прочих творениях Его“²⁴⁶³. Затем Паскаль был вовлечён в спор с иезуитами по поводу книги Янсения Augustinus. В этом споре были две стороны: догматическая (иезуиты извлекли из книги Янсения положения, что нет свободы воли и что Христос умер не за всех, а значит, за безусловно predetermined ко спасению) и практическая (Янсений осуждал в своей книге казуистическую мораль иезуитов, вследствие чего иезуиты и напали на его книгу). В теоретическом споре обсуждались два вопроса: были ли на самом деле в книге Янсения приписываемые ему положения (во всяком случае они не были сформулированы, а по утверждению иезуитов вытекали из неё) и должно ли считать эти положения еретическими? Не в этих вопросах лежал центр тяжести спора. Несомненно, Паскаль бы не подписался под приведёнными положениями. Существо спора заключалось в вопросах практической морали. Иезуиты разработали (несправедливо приписывать им инициативу и начало выработки) теорию практических приспособлений евангельской морали к действительности. Приспособления сводились к отрицанию евангельского закона. Евангелие запрещает то-то, но при таких-то и при таких-то обстоятельствах запрещение это можно нарушить. Остроумие иезуита Эскабара все недозволенные Евангелием поступки превратило в дозволенные. Всё может быть дозволено, всё может, быть прощено. Теоретически евангельский закон оставался предметом благоговейного почитания, как божественный, практически он

–742–

отменялся, как неосуществимый. Заповеди читались и пелись в церквях затем, чтобы их не исполнять. Практика жизни последующих столетий пошла гораздо дальше. Теперь открыто признаётся, что всякое преступление можно защищать. Кассир

похитил деньги из кассы. Но у него больна жена, мать, у него много детей. Дурное действие оправдывается во имя доброй цели, но если даже у дурного действия (кражи) были и дурные цели (кутежи, игра), всегда можно доказывать, что это действие невменяемо. Люди XX столетия напрасно возмущаются моралью иезуитов, их теория морали пошла гораздо далее иезуитской. Но в XVII столетии для благочестивых людей порочая, в круг которых вошёл Паскаль, и которые стремились к усовершенствованию, эта теория, делающая усовершенствование ненужным и допускающая возможность всеобщего оправдания, казалась безнравственной и ужасной. Теория направлялась против нравственного прогресса, против нравственного усовершенствования, – всё нравственное существо Паскаля должно было возмутиться ею. Между тем теория находила себе санкцию в Риме, который начинал требовать признания его санкции непогрешимой, и, понятно, усвоялась действительностью, оправдывая её. Блестящие „письма к провинциалу“ Паскаля были направлены против иезуитского учения; если бы это учение было делом частных лиц, оно, без сомнения, только возмущало бы его, но учение становилось церковным и поэтому должно было глубоко смущать человека, хотевшего быть верным сыном Церкви. Церковь должна быть святой и непорочной. Но на ней замечались пятна. Люди посредственные, если замечают пятна на своей святине, закрывают глаза, чтобы не видеть их. Этим страусиным приёмом они спасают своё благополучие. Великие люди не могут поступать так, они не закрывают глаза перед истиной, как бы она ни была тяжела и мучительна, отсюда у них много страданий – непонятных большинству.

Во всяком случае, чтобы понять Паскаля и его воззрения, нужно прежде всего читать внимательнее его „мысли“. Никакая учёная биография не объясняет его читателю так, как он объясняет самого себя. Не нужно также много доверять изложению его воззрений разным авторам. Афоризмы трудно заключать в систему, и кто делал это по

–743–

отношению к Паскалю, – обыкновенно или опускал что-либо ценное в его мыслях или приносил нечто своё, с чем Паскаль

мог быть совершенно несогласен. Таких людей, как Паскаль, приятно, считать своими союзниками. Отсюда близко возникновение предположения, что по тем вопросам, по которым Паскаль высказался не вполне ясно, он смотрел приблизительно так, как смотрим мы. У православного богослова есть особые побуждения поддаться этому искушению, но за всем тем поддаваться ему опасно. Паскаль признавал авторитет видимой Церкви и отрицал существование у Церкви видимого непогрешимого главы; с тем и другим согласно православие, но нужно помнить, что православие и воззрения Паскаля заключаются не только в этом.

Нижеследующее представляет собой попытку изложить или, вернее, указать с некоторыми замечаниями те положения Паскаля, которые по представлению автора настоящей статьи являются основными в „мыслях“ и имеют наибольшее значение для современной религиозной философии и апологетики.

Кажется, никто доселе не производил сопоставления Паскаля с Тертуллианом, а между тем *credo, quia absurdum* последнего является исходным началом апологетических соображений первого. Это возможно, потому что невозможно; это прекрасно, потому что безобразно; это верно, потому что нелепо. Так рассуждал Тертуллиан о воплощении, смерти и воскресении Христа и так рассуждал Паскаль о христианской вере. Это – премудрость, потому что это безумие (для еллина, 1Кор.1:23). „Единственная религия, противная природе в нынешнем её состоянии, отвергающая все наши удовольствия и кажущаяся на первый взгляд несогласной с здравым смыслом, одна только и пребывала на земле постоянно“. „Удивительно, между тем, что самая непостижимая для нашего разума тайна – преемственность или наследственность первородного греха, и есть именно то, без чего мы никоим образом не можем познать самих себя. И действительно, ничто не противоречит так нашему разуму, как ответственность за грех первого человека тех, которые, будучи столь удалены от первовиновника греха, никак, по-видимому, не

–744–

могут нести вины за него. Эта наследственность вины кажется нам не только невозможной, но и крайне несправедливой: с нашим жалким правосудием никак не согласуется вечное осуждение неспособного сына за грех, в котором он принимал, по-видимому, так мало участия, – как в событии, совершившемся за несколько тысяч лет ранее его появления на свет, Конечно, такое учение поразительно для нас; но без этой тайны, самой таинственной из тайн, мы не будем понятными самим себе. Вся наша жизнь, все наши действия вращаются в глубине этой тайны; так что без неё человек ещё непостижимее самой тайны.

Первородный грех есть безумие в глазах людей; но я этого не отрицаю. Вы не можете, стало быть, упрекнуть меня в неразумии за это учение, так как я выдаю его за безумное. Но это безумие мудрее всей мудрости человеческой, потому что безумное Божие мудрее человеков (1Кор.1:25). Ибо, без этого учения, как определить, что такое человек? Всё состояние его зависит от этой незаметной точки. И как бы он заметил её своим разумом, когда эта вещь выше его разума и когда разум его, весьма далёкий от возможности открыть её доступными ему путями, отдаляется от неё тотчас же, как её укажут ему?²⁴⁶⁴ Люди, отказывающиеся понять первородный грех, повредивший природу человека, вместе с тем отказываются поверить в возможность Боговоплощения в виду ничтожества человека. Но в виду этого признаваемого ими ничтожества, которое конечно есть ничтожество разума, они не вправе решать вопрос о столь великом событии и измерять и ставить пределы Божественному милосердию. Но на самом деле так ли ещё ничтожен человек? Паскаль указывает, что кроме ничтожества в человеке открывается и величие. У человека есть достоинство. „Не в пространстве, занимаемом мной, должен я полагать своё достоинство, а в направлении моей мысли. Я не сделаюсь богаче через обладание пространствами земли. В отношении пространства, вселенная обнимает и поглощает меня, как точку: мыслью же своей я обнимаю её.

–745–

Человек самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить её. Для её умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавит его, человек станет выше и благороднее своей убийцы, потому что он сознаёт свою смерть; вселенная же не ведает своего превосходства над человеком.

Таким образом всё наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не наполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности.

Очевидно, человек создан для мышления; в этом всё его достоинство, вся его заслуга, и весь долг его мыслить, как следует, а порядок мысли – начинать с себя, с своего Создателя и своего назначения.

А о чём думает свет? Он никогда об этом не думает: он помышляет о танцах, музыке, пении, стихах, играх и т. д., думает, как бы подраться, сделаться царём, не задумываясь при этом, что значит быть царём и что значит быть человеком²⁴⁶⁵.

Размышление о том, что значит быть человеком и что представляет собой человек в действительности, открывает Паскалю нравственное убожество человека в настоящем и великое назначение его в будущем. Человек так испорчен, что боится заглянуть в самого себя и поэтому боится одиночества, отношения людей основываются на взаимном обмане (лести, умолчании о недостатках тех, с кем мы имеем дело), рычагами деятельности являются тщеславие, корысть и иные невысокие страсти. Несомненно, что нравственно человек есть существо крайне павшее, но и умственно он есть существо крайне ограниченное. Человеческая мысль не может постичь бесконечного. Бог есть бесконечность. Анализируя это понятие, мысль запутывается в противоречиях. Бесконечность есть число, определяющее или характеризующее величину. Всякое число есть чёт или нечет, и всякое число через прибавления к нему единицы изменяется из чётного в нечётное или наоборот.

–746–

Бесконечность не изменяется через прибавление к нему какого бы то ни было конечного числа, как и от вычитания. Таким образом, бесконечность для нас непостижима, но в таком случае для нас непостижим и Бог. Как же решить вопрос – существует Он или не существует? Положим, нам предложили бы принять участие в пари, одна сторона которого говорит, что Бога нет, другая, – что Он существует. Самое разумное, конечно, отказаться от пари, так как мы не знаем верного ответа, но, говорит Паскаль, делать ставку необходимо, „Не в нашей воле играть или не играть. На чём же вы остановитесь? Так как выбор сделать необходимо, то посмотрим, что представляет для вас меньше интереса: вы можете проиграть две вещи, – истину и благо, и две вещи вам приходится ставить на карту, ваши разум и волю, ваше познание и ваше блаженство; природа же ваша должна избегать двух вещей: ошибки и бедствия. Раз выбирать необходимо, то ваш разум не потерпит ущерба ни при том, ни при другом выборе. Это бесспорно; ну, а ваше блаженство?

Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что Бог есть. Возьмём два случая: если выиграете, вы выиграете всё; если проиграете, то не потерпите ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Он есть.

Отлично следует так поступать; но может быть, я делаю слишком большую ставку?

Посмотрим. Так как случайности выигрыша и потери одинаковы, то если бы вам представлялась возможность выиграть только две жизни за одну, то и тогда рискнуть этой одной не было бы неразумно. А если бы можно было выиграть три жизни, риск был бы ещё уместнее (так как вы в необходимости играть), и вы поступили бы неблагоприятно, не рискнув своей жизнью ради выигрыша трёх жизней в такой игре, где случайности выигрыша и проигрыша одинаковы. Но есть вечная жизнь и вечное счастье. Поэтому было бы глупостью не поставить на карту конечного ради бесконечного, если б даже из бесконечного числа случайностей одна бы только была на вашей стороне, не говоря уже об игре при одинаковых шансах за и против. Выигрыш и риск здесь уравновешены.

–747–

Везде, где дано бесконечное и нет бесконечно великого риска проигрыша против вероятности выигрыша, там нечего взвешивать, а нужно отдавать всё. Таким образом, будучи принуждены играть, мы, желая сохранить свою жизнь вместо того, чтобы рискнуть ею ради выигрыша бесконечного – столь же возможного, как и проигрыш ничтожества, – доказываем, что действуем вопреки рассудку.

Ни к чему не послужило бы возражение, будто рискуешь верным ради гадательного выигрыша и что бесконечное расстояние, отделяющее *несомненность* ставки от *сомнительности* выигрыша, равняется конечному благу, которое ставится несомненно ради сомнительного бесконечного. Это не так. Всякий игрок рискует с уверенностью ради выигрыша, в котором не уверен, и тем не менее он несомненно рискует конечным для сомнительного выигрыша конечного же, нисколько не погрешая этим против рассудка. Ложно думать, что между этой уверенностью в ставке и неуверенностью в выигрыше расстояние бесконечно. В действительности же бесконечность есть только между несомненностью выигрыша и несомненностью потери. Но сомнительность выигрыша пропорциональна несомненности ставки, как это вытекает из отношения случайностей выигрыша и потери. Отсюда выходит, что если случайностей с одной стороны столько же, сколько и с другой, то идёт партия равная против равной, и тогда уверенность в ставке равняется неуверенности в выигрыше. Таким образом, наше предложение бесконечно сильно, когда рисковать приходится в бесконечном в игре, где случайности выигрыша и проигрыша одинаковы и выигрышем может быть бесконечное. Это доказывается само собой; и если люди способны понимать какие-нибудь истины, это одна из них²⁴⁶⁶. Математически пари Паскаля можно выразить таким образом. Если за бытие Божие имеется один шанс и в случае выигрыша получается блаженство, то за Бога мы имеем $1 \times \infty$; если против бытия Божия мы имеем очень много шансов A и в случае, если Его нет, воспользуемся очень многими земными благами B , то против Бога мы будем иметь

–748–

$A \times B$. Очевидно, что $1 \times \infty = A \times B$. Едва ли трудно заметить слабые стороны этого пари. Правильно ли поставлена дилемма Паскалем? Человек, отрицающий бытие Божие, действительно ли теряет вечность? Может быть, в мире новом, познав Бога, он окажется способным в конце концов прийти с Ним в блаженное общение? У Достоевского есть изображение такого учёного, который не верил и умер и возмутился даже, увидев, что его неверие было заблуждением, был осуждён на то, чтобы прошёл квадриллион шагов, не хотел идти, но потом пошёл, прошёл и, вступив на небо, искренно воскликнул „осанна“, даже перехватил в своём религиозном ликовании так, что по рассказу чёрта, от которого ведётся речь, которые поблагороднее ему руки сначала не подавали. Если отрешиться от юмористической стороны рассказа, то получится мысль сама по себе не заключающая в себе несообразностей, что настоящей жизнью ещё может не вполне определиться жизнь вечная, а тогда у неравенства Паскаля бесконечности могут быть в обеих частях и даже могут быть устранены, за то конечные комбинации будут в пользу отрицания бытия Божия. За всем тем его доказательство от пари не может быть отвергнуто, оно должно быть видоизменено, в него нужно ввести осложнения. Может быть на вопрос как нужно жить: так ли, как будто Бога нет, или так, как бы Он существует? легче дать ответ и обосновать его – хотя трудно обосновать его в немногих словах, – чем принять какую-либо сторону в запутанном пари Паскаля.

По мысли Паскаля в пари о бытии Божиим человек должен принять сторону утверждающего это бытие, т. е. должен поверить в бытие Божие. Но поверить в бытие Божие человек не может, он может только пожелать поверить. Как же желание веры заменить обладанием верой? Паскаль на это даёт такой ответ: живите и действуйте так, как будто вы уже верите. Приводят обыкновенно совет Паскаля: пить святую воду, заказывать обедни для того, чтобы возбудить в себе веру, сопоставляют это со словами Монтеня: „нужно быть безумным, чтобы умудриться“ (Опыты, кн. VI, гл. XII). Но напрасно представляют, что на самом деле, по мысли Паскаля, с

–749–

этого должны начинать неверующие, хотя у него и употребляется здесь слово „начинать“ (commencer). Нужно видеть, что он здесь обращает свою речь не к тем, которые не верят, а к тем, которые хотят поверить. Он приглашает пить святую воду того, кто хочет поверить в её святость. Он приглашает в сущности проверить на опыте свою желаемую веру, приглашает тех, у которых возможны благоприятные условия для опыта или которые могут постепенно воспитать в себе эти условия – благоговейно серьёзное отношение к делу.

Но прежде, чем на самом деле обратиться к святой воде, Паскаль приводит многие доводы, почему должно явиться желание к ней обратиться. Для людей развитых требуется религия умозрительная, для людей простых – внешняя (обрядовая). Универсальная религия должна отвечать потребностям всех. Такова религия христианская. „Другие религии, как например, языческие, более доступны для простого народа, ибо ограничиваются одной внешней стороной, но непригодна для людей мыслящих. Последним более соответствовала бы чисто умственная религия; зато она не годилась бы для народа. Одна христианская религия отвечает этим обоим требованиям: в ней есть и внешняя сторона. Она возвышает народ до понимания её внутреннего содержания и принижает горделивых до внешней своей стороны; без этого она была бы несовершенна, ибо необходимо, чтобы народ понимал дух буквы, а мыслящие и рассуждающие подчиняли бы свой ум букве. Внешность должна сопровождать внутреннее настроение, чтобы испросить чего-либо от Бога, т.-е. нужно становиться на колена, молиться устами и т. д., чтобы гордый человек, не хотевший подчиниться Богу, подпал бы теперь в подчинение твари. Ждать помощи от этой внешности было бы суеверием, как нежелание присоединить её к внутреннему содержанию обличало бы гордость“²⁴⁶⁷. Ни одна религия также (кроме христианской) не объяснила человеку человека. „Ни одна религия (кроме христианской) не признала в человеке самой совершенной и, в то же время, жалкой твари. Одни, хорошо сознавая его совершен-

–750–

ства, считали низостью и неблагодарностью те невысокие понятия, которые люди естественно имеют о себе; другие же, вполне понимая всю справедливость невысокого понятия о себе человека, встречали презрительной насмешкой это одинаково свойственное ему сознание величия. Только наша религия научила, что человек рождается во грехе; никакая философская секта этого не сказала; стало быть, и ни одна не сказала правды²⁴⁶⁸. Истинность христианства не закрыта, о ней свидетельствуют чудеса и пророчества, но она и не слишком ярка. Паскаль так рассуждает об этом; „Бог хотел искупить людей и дать возможность спасения ищущим Его. Но люди оказываются столь недостойными, что Бог, по справедливости, отказывает некоторым, вследствие их загрубелости, в том, что дарует, по незаслуженному ими милосердию, другим. Если бы Он пожелал побороть упорство самых загрубелых, Он мог бы сделать это, обнаружив Себя им так торжественно, что они не могли бы усомниться в истинности Его существа, – как явится Он в последний день при таком громе, молнии и разрушении природы, что мёртвые воскреснут и самые слепые увидят Его.

Но не в таком виде пожелал Он совершить своё кроткое пришествие; так как множество людей оказались недостойными Его милосердия, то Он не хотел даровать им того блага, от которого они сами отказываются. Поэтому весьма справедливо, что Он явился не в полноте Своего божественного величия, что, несомненно, заставило бы уверовать в Него всех людей, однако, и не настолько таинственно, чтобы Его не могли узнать искренно Его ищущие. Он хотел дать таким людям полную возможность узнать Его и потому, желая быть явным для ищущих Его всем сердцем и скрытым от тех, которые всем сердцем бегут Его, Он умеряет возможность Его познания; ясно открывая Себя стремящимся к Нему и скрываясь от людей равнодушных²⁴⁶⁹. Путь, каким человек может найти Христа, по Паскалю таков. Положение людей на земле ужасно, Бога не видно, нужно искать, не оста-

–751–

вил ли Он где следов Своего существования. С этой целью рассматриваются различные религии, ни одна из них не

заслуживает веры, но вот один народ и одна религия представляют исключение: это – евреи и их религия. Этот народ самый древний, его книги самые древние, народ этот поражает своей искренностью: – он тщательно хранит книги, в которых бичуются его жестокосердие и неверность. Евреи обладали великой верой в пророчества и упорно отрицают их исполнение, и само это упорство их предсказано в пророчествах: – именно их отвержение и распятие Иисуса Христа, отвержение краеугольного камня, который сделался для них камнем преткновения и соблазна. В пророчествах был смысл плотской (Мессия – раздаятель даров и освободитель) и духовный (духовное возрождение человечества), последний прикрыт первым. „Одна из главных причин, почему пророки облекали обещаемые ими духовные блага в символы благ земных, была та, что они имели дело с народом чувственным, которого нужно было сделать носителем завета духовного“²⁴⁷⁰. Но во многих местах он очевиден и везде при внимательном чтении он ясен. Но есть люди, желающие быть слепыми, и еврейская религия, как затем и христианская, просвещая одних, ослепляет таковых и при том так, что сами ослепляемые являются свидетелями истинности религии. „Ничего мы не поймём в делах Божиих, если не поставим себе за правило, что Он желал ослепить одних и просветить других“²⁴⁷¹. Паскаль рекомендует не судить о еврейской религии по её исполнителям, а по её книгам. Точно так же должно поступать и по отношению к христианству. Для понимания Библии он указывает такой руководительный ключ: нужно презирать самого себя. „Завеса, закрывающая книги Писания для иудеев, закрывает их и для плохих христиан, а равно для всех, недостаточно презирающих самих себя. Но как легко становится понимать св. книги и познать Иисуса Христа, когда действительно презираешь себя“²⁴⁷².

Весь Ветхий Завет есть прообраз. „Единственная конечная цель –752–

ная цель книг Ветхого Завета есть любовь к Богу. Всё, что в них не клонится к этой единственной задаче, есть её проображение, ибо, в виду единственной цели, всё, что не выражает её непосредственно, есть прообраз.

Бог таким путём разнообразит эту единственную заповедь любви, чтобы удовлетворить наше ищущее разнообразия любопытство, и этим разнообразием ведёт нас всегда к тому, что нам единственно нужно. Ибо потребно только одно, а мы любим разнообразие, и Бог удовлетворяет обе эти наши потребности путём разнообразий, ведущих к единственной нашей *потребности*²⁴⁷³. Ветхий Завет был заветом закона, его сменил закон благодати. Но „благодать есть лишь проображение славы, ибо не составляет конечной цели. Закон был прообразом благодати, а благодать служит прообразом славы, но в то же время представляет собой и средство к её достижению“²⁴⁷⁴. Некоторые места Писания могут соблазнять читающего своей кажущейся наивностью или даже неверностью своих положений. Но Паскаль в деле понимания таких мест рекомендует не смущаться по следующим соображениям. Если мы имеем две речи и в одной из них всё представляется наивным и неверным, а в другой – на ряду с наивным и неверным – мы встречаем глубокие, ценные и прекрасные рассуждения, очевидно, мы не должны тогда спешить с осуждением того, что нам представлялось наивным. Естественно предположить, что это имеет и особенный смысл и особенную цель. Когда Слово Божие неверно в буквальном смысле, его нужно понимать духовно. Во многих местах говорится, что Мессия избавит Свой народ от врагов, это пророчество, понимаемое в буквальном смысле, не сбылось, но в некоторых местах говорится, что Мессия избавит от беззаконий, неправд. Эти слова нужно считать разъясняющими слово „враги“. В других случаях буква служила прообразом. Была ли обетованная земля действительным местом успокоения? Нет. Следовательно это был прообраз. „Избранным всё служит к Добру, даже сами неясности Писания; ибо они чтут их

–753–

за его ясные стороны; наоборот, у других всё обращается во зло, даже сами очевидности, так как они проклинаят их за неясности, коих не понимают“²⁴⁷⁵.

Сильнейшее свидетельство истинности христианства представляет Собой Иисус Христос. „Какой человек имел когда-либо больше блеска? Весь еврейский народ задолго предсказывает Его пришествие. Язычники поклоняются Ему, когда это пришествие совершилось. Те и другие считают Его своим средоточием. Но кто из людей в то же время так мало пользовался всем этим блеском? Из тридцати трёх лет жизни Он тридцать провёл в неизвестности. В течение трёх остальных Он слышит за обманщика; священники и старейшины Его отвергают; друзья и близкие презирают Его. Наконец, Он умирает, преданный одним из своих учеников, непризнанный другим и покинутый всеми. Какую долю имеет Он в этом блеске? Никогда человек не имел такого величия; никогда человек не был более унижен. Весь этот блеск послужил только нам, чтобы мы могли вразумиться им; Ему же Самому в нём доли не было.

Иисус Христос высказывает величайшие истины так просто, что кажется, как будто Он предварительно не размышлял о них, но вместе с тем, выражает их настолько ясно, что не остаётся сомнения относительно того, что Он о них думает. Эта ясность в соединении с такой простотой – изумительна.

Кто указал евангелистам качества, отличающие вполне героическую душу, что они с таким совершенством изобразили её в Иисусе Христе? Зачем они представляют Его слабым в предсмертные минуты? Разве они не могли изобразить Его более стойким в смерти? Конечно, могли, ибо тот же св. Лука, описывая смерть св. Стефана, изображает его более крепким в эти минуты, чем был Иисус Христос. Они представляют Его подверженным страху смерти до наступления необходимости умереть, а затем изображают Его вполне стойким. Но если они описывают Его смущённым, то лишь пока Он сам сму-

—754—

щает Себя; когда же Его смущают люди, Он становится совершенно твёрдым.

Церкви стоило такого же труда доказать, что Иисус Христос был человеком, в опровержение отрицавших это, как и

доказать, что Он был Богом; видимые же данные противоречили одинаково сильно тому и другому²⁴⁷⁶.

Свидетельства о Христе бесчисленны. Прежде всего свидетельства пророков, которые предсказали о времени, месте и обстоятельствах Его пришествия, о Его жизни, Его миссии, Его судьбе и судьбе Его дела. О Христе свидетельствуют апостолы, евангелисты, свидетельствуют чудеса Христовы и чудеса последователей Христа. Свидетельствует еврейский народ, бедствующий доселе. „Бог обещал им, что, хотя Он рассеет их по краям света, однако, если они будут верны закону, Он соберёт их опять. Они очень верны ему, но остаются в угнетении (стало быть, Мессия явился, а закон, содержащий эти обещания, перестал существовать вследствие установления закона нового“²⁴⁷⁷.

Ветхий Завет, говорящий о Христе, имеющем прийти, и Новый Завет, говорящий о Христе пришедшем, представляют собой одну и ту же религию, и религия эта сводится к тому, что нужно любить Бога и только Бога. По Ветхому Завету важно не происхождение от Авраама, а любовь к Богу (Втор.8:19–20; Исх.41:3,6,7,43:16), важно не обрезание плоти, а обрезание сердца (Втор.10:16–17; Иер.4:4), важны не обряды, не внешность, а настроение (Иоиль.2:13; Ис.43), и за то, что в Иерусалиме не было любви, не было религиозного настроения, Иерусалим отвергнут, а Рим принят. Имя иудеев будет оставлено для проклятия и заменено другим (Ис.44:15). Паскаль беззаветно присоединяется к тем, которые на место Иерусалима ставят Рим. Только Христос может привести человека в этот Рим или – Паскаль не повторяет имени Рима – в горный Иерусалим. „Бог христиан есть Бог, дающий душе чувствовать, что Он её единственное благо, что весь покой в Нём и единственная радость её в

–755–

любви к Нему; это Бог, внушающий душе в то же время ненависть к препятствиям, которые её задерживают в стремлении любить Его всеми силами. Самолюбие и чувственность, составляющие эти препятствия, невыносимы

для души, и Бог даёт ей чувствовать, что себялюбие глубоко коренится в ней, и что Он один может исцелить её²⁴⁷⁸.

Но кому Бог даёт чувствовать, что Он – единственное благо? У Паскаля есть ряд мест, заставляющих предположить, что он верил в безусловное предопределение. „Ничего мы не поймём в делах Божиих, если не поставим себе за правило, что Он желал ослепить одних и просветить других“²⁴⁷⁹. „Иисус Христос спасает избранных и осуждает отверженных, виновных в одних и тех же преступлениях“ (Jésus Chrst sauve les élus et damne les réprouvés sur les mêmes crimes)²⁴⁸⁰. Но если Христос спасает не всех, а лишь предопределённых, то, по-видимому, выходит, что Христос умер не за всех. Это положение и высказывалось, Паскаль по поводу его сказал следующее: „когда говорят, что Иисус Христос умер не за всех, то злоупотребляют известным пороком людей, готовых тотчас придраться к этому исключению. Это значит помогать отчаянию, вместо того чтобы отвлекать от него и оживлять надежду“²⁴⁸¹. Речь эта не вполне ясна, но во всяком случае она ободряет надежду на спасение и порицает отчаяние.

Нужно надеяться на своё спасение и заботиться о нём, нужно надеяться на спасение ближних и стремиться направлять их к этому спасению. Нужно выработать методы обращения человека к вере. Человек лучше убеждается теми доказательствами, до которых доходит сам, чем теми, которые убедили других. Поэтому апологет должен поставить себя на место убеждаемого, понять его внутренний мир и направить его так, чтобы он самостоятельно продумал и принял возвещаемую ему истину. Нужно обращаться ко всем душевным способностям человека, захватить его всецело – его разум, сердце, во всём возбудить стремление

–756–

к обращению, чтобы никакая склонность не отвлекала его к гибели. Не нужно отрекаться от людей, обнаруживающих отвращение к религии. „Иные люди, – говорит Паскаль, – имеют презрение к религии; они ненавидят её и боятся, что она истинна. Чтобы исцелить это зло, нужно начать с указания, что религия совсем не противоречит разуму; затем, что она

достойна уважения, и – внушать это уважение; что она заслуживает любви, и – внушать желание найти её истинной, а потом – показать, что она действительно истинна, достойна уважения, потому что вполне познала человека, и достойна любви, как обещающая истинное благо²⁴⁸².

Но довольно излагать Паскаля. Кому этот писатель на основании изложений представляется интересным, тот легко может ознакомиться с ним сам. Читать Паскаля легко и приятно; его книга невелика по объёму и написана блестящим и сильным языком. Но даже и те, которые безусловно несогласны с ним, всегда отдадут честь благородству его настроения, силе его мысли, гибкости его слова. Отдельные его положения могут служить точками отправления для целых трактатов и от всех его положений веет жизненностью. Его защита религии как бы предвосхищает возражения, которые делал против неё XIX и делает XX век. Паскаль с своими мыслями является нам не как человек прошлого, а как современник, который борется за одни идеалы против идеалов других. Но за какие идеалы он борется? За христианские. Но христианство распадается на много исповеданий; к какому примыкает Паскаль? Он был католиком XVII столетия, его Иерусалимом был Рим, но он отрицал непогрешимость Рима, и естественен вопрос – остался ли бы он верным сыном Рима после 1870 г., когда римский первосвященник свою непогрешимость провозгласил догматом? На этот вопрос может ответить лишь сам Паскаль. Но не трудно видеть, что если нечто отделяло его от католического мира, то и между ним и другими исповеданиями стоят серьёзные преграды. Несомненно от православия его отделяло *filioque* и может быть *immaculata conceptio*, это – в области догматической, в области практической Паскаль – этот пале-

–757–

рояльский монах был совершенно сыном католического строя. Паскаль не мог примкнуть к англиканской церкви, к протестантским общинам, он признавал за церковью авторитет непогрешимости, право контроля над совестью, ему был нужен постоянный духовник. Может быть Паскаль пошёл бы за старокатоликами? Трудно ответить на это положительным

образом. Старокатолики ведь не только отвергают непогрешимость папы, которую не признавал и Паскаль, но отвергают и нечто другое, что Паскаль признавал всей душой. Так, предприняв вообще догматический пересмотр и возвращение к учению неразделённой церкви IX века (а не XVII, к которой принадлежал Паскаль), старокатолики нашли неудачным термин „пресуществление“ в таинстве Евхаристии. Позволительно остановиться на этом тем более, что и некоторые православные писатели, сочувствуя старокатоликам, легко, по-видимому, готовы пожертвовать этим термином. Позволительно думать, что Паскаль не присоединился бы к ним. Термин есть обозначение мысли. Противники термина не принимают его, по-видимому потому, что не допускают, что хлеб и вино в таинстве Евхаристии становятся действительными телом и кровью Господа И. Христа, они говорят о духовном присутствии Христа в Евхаристии. Вот что, кажется, нужно сказать им. Если бы хлеб и вино *действительно* становились *только* телом и кровью, то термин „пресуществление“ был бы неточен. Хлебу, чтобы стать телом, не нужно пресуществляться, так как существо хлеба и тела одно и то же. Этому наставляют нас химия и физиология. Но претворение хлеба в тело Христово есть пресуществление, ибо есть внесение в него нового существа, нового начала, которое преобразует существо прежнее. Единородный Сын Божий, воплотившись, соединился с земной природой, но от этого не последовало прямо преобразования заражённой грехом земной природы. Природа преобразуется постепенно через усвоение ею божественного начала. В таинстве Евхаристии происходит соединение Христа с материальной природой вина и хлеба. Хлеб и вино становятся телом и кровью Христа. Не химические и физиологические процессы происходят здесь, а соединение Божества с материей, преобразующую материю. Эту божественно пре-

—758—

образованную материю воспринимает в себя неосужденно причащающийся. Особенный характер процесса, пресуществление материи в идеальное состояние через соединение с Божеством, и отмечается термином

„пресуществление“. Если же хлеб и вино не пресуществляются, то тогда они оказываются совершенно условным символом, соединяющим со Христом человека, символ может быть заменён всяким другим и у таинства не оказывается никакого специального характера. Трудно принять это воззрение тем, которые причащаются в очищение души и тела, в оставление грехов и жизнь вечную, которые к своей греховной плотской природе прививают в этом таинстве природу безгрешную. Паскаль, для которого догмат, формула, всё в религии было жизнью, конечно, не мог бы легко поступиться содержанием религии, чтобы примкнуть к той или иной общине.

Отсюда образ Паскаля остаётся трагическим. Он хотел быть послушным сыном церкви, но нет ни одной церкви, исповедание которой было бы исповеданием Паскаля. Но, конечно, не нам – православным – судить Паскаля. Его „мысли“ драгоценный дар православной апологетике, в них есть даже аргументы против католицизма (168, XXVII–XXVIII). В истории европейской мысли мы всегда с благодарностью и почтением будем указывать на двух философов, которые были католиками и взгляды которых приближались к православию. Это – Блез Паскаль и Франц Баадер.

С. Глаголев

Тихомиров П.В. К истолкованию Исх.20:14: (Против В. В. Розанова) // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С. 759–780 (3-я пагин.)

–759–

Довольно известный в последнее время по своим статьям в „Новом Времени“ и „Новом Пути“ писатель, г. В.В. Розанов, в летних книжках последнего из названных изданий напечатал весьма интересную и содержащую много горькой правды и весьма удачных наблюдений над нашим консервативным (охранительным и апологетическим) писательством статью под заглавием: „Среди обманутых и обманувшихся“. Хорошие и сердечные слова, трогательные и возвышенные теории, служащие к оправданию жестокой действительности, грубых насилий и несправедливых преследований или, в лучшем случае, гипнотизирующие читателей и самих писателей до состояния полной невосприимчивости и слепоты к живому людскому горю и настоящим нуждам действительности, – всё это мастерски и красноречиво изображено г. Розановым. С этой точки зрения мы готовы искренно приветствовать появление этой статьи, как правдивое слово, пытающееся разрушить зловерное обаяние фарисейски-квиетистического сладкоглаголанья и напомнить о правах живых и чувствующих людей, безжалостно приносимых в жертву теории (да, притом, ещё и непоследовательной). Таким заявлением мы желали бы заранее предотвратить всякое подозрение со стороны г. Розанова, будто мы в делаемых ниже против него замечаниях берём под свою защиту всех тех „обманутых и обманувшихся“, которых он так картинно изобразил в своей статье. Некоторые ошибки в деталях, преувеличения в оценках и т. п.

–760–

могут больно задевать самих цитируемых г. Розановым авторов и даже вызвать их на полемику; на беспристрастного же читателя они не могут однако произвести большого впечатления и заставить его из-за этого забыть главную правду статьи. Но мы считаем необходимым по чисто научным мотивам

протестовать против одного чрезвычайно важного для теорий г. Розанова определения.

Г. Розанов уже сравнительно давно с особенной любовью занимается сущностью брака, разными формами половых отношений, аномалиями семейной жизни и т. п. Эти сюжеты он охотнее всего разрабатывает и в своих фельетонах, и в серьёзных статьях; из этой же области любит он приводить примеры и аналогии даже и при обсуждении других тем и совершенно иных вопросов. На почве таких занятий и выработалась у него довольно своеобразная теория брака. Сущность её состоит в том, что брак есть просто-напросто половое сожительство мужчины и женщины, имеющее ближайшей целью взаимное удовольствие сожителей, а дальнейшей – произведение потомства, размножение рода. Как религиозное учреждение (таинство) и юридический институт, создающий известные права и налагающий известные (нравственные и юридические) обязательства, – независимо от продолжающегося желания взаимного полового сожительства, – брак г. Розановым, собственно говоря, отрицается. Мы не будем здесь останавливаться на том, как с этой точки зрения разрешаются разные казуистические вопросы и недоумения, порождаемые сложностью и запутанностью конкретных жизненных отношений. Заметим только, что сама теория г. Розанова, – даже при отрицательном отношении к ней по существу²⁴⁸³, – в своей основной мысли имеет всё-таки ценное зерно истины, а с формальной стороны – немалое преимущество философской простоты, позволяющей все частности дедуцировать из одного принципа. Но она, бесспорно, во многих пунктах стоит в противоречии с учением христианской религии вообще и

–761–

православного канонического права, в частности. Последнего рода противоречия (с правосл. кан. правом) признаёт и сам г. Розанов и не особенно ими смущается. Но он настойчиво старается доказать полное согласие своих воззрений на брак с учением Библии, причём материал для своих доказательств черпает по преимуществу из Ветхого

Завета. Вот это-то стремление и образует наиболее слабую и уязвимую сторону его рассуждений. Антагонистами его ему не раз бывало показываемо всё различие его учения о браке от библейского. Он иногда оспаривал эти указания, иногда отмалчивался от них; но претензии согласовать свои идеи с Библией почему-то доселе не оставляет. Вытекает ли это из собственного его убеждения в божественной и непогрешительной авторитетности Библии, или есть только *argumentation ad hominem*, – для нас в настоящем случае безразлично. Мы отмечаем только факт, который повторился и в названной выше статье г. Розанова: „Среди обманутых и обманувшихся“. И здесь автор пытается заставить Библию говорить в свою пользу, между прочим, по одному спорному между ним и профессором Моск. Д. Академии Н.А. Заозерским²⁴⁸⁴ вопросу, именно о том, что такое с библейской точки зрения „прелюбодеяние“ и „блуд“, запрещаемые 7 заповедью Закона Моисеева („Новый Путь“, 1904 г., кн. 8, стр. 134–139). Решение этого вопроса для теории г. Розанова, допускающей самую широкую свободу развода – просто по нежеланию одного из супругов продолжать брачное сожитие, – представляется весьма важным, в виду запрещения Иисуса Христа разводиться с жёнами по какой-либо причине, кроме вины прелюбодеяния. К своему удовольствию, он нашёл основания утверждать, что „в библейские времена“ называлось „блудом“, „прелюбодеянием“ нечто *„совершенно обратное тому, что этим именем называется у нас“*, и, прибавим, нечто весьма благоприятствующее его теории брака и раз-

–762–

вода (стр. 134). Вот в этом-то пункте мы и считаем нужным самым решительным образом выступить против г. Розанова. Приписываемое им Библии понятие о блуде и прелюбодеянии не может быть оправдано библейскими данными и есть продукт его незнания с Библией и его фантазии, вдохновлённой чтением Талмуда в русском переводе и тенденциозно-преувеличенной оценкой находимых там данных.

Вот как г. Розанов раскрывает основания своего взгляда²⁴⁸⁵:

Уже не очень внимательного читателя, говорить он, не могло не поразить везде мелькающее у пророков слово: *h6 „h6 блудницы – не имеют потомства“*, *h6 „h6 прелюбодеяние нанизывается (от Бога) бесплодием“*. Ап. Павел, до обращения в христианство ревностный еврей, *противопоставляет блуд чадородию, замужеству, женитьбе*: конечно – не в смысле форм заключения брака, а как образу брачного жития: *h6 „h6 во избежание блуда каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа“*. Супружествовать = не блудить, блудить = не супружествовать, таков общий *итог*, к которому мы подводимся. Таким образом, в разрыве супружества или в каких-нибудь ему *противодействиях* заключается источник мирового разврата: т. е. в веяниях идеи оскотления, его поэзии, лирики, и позднее, уже фактически, законодательства. В трактатах Мишны мы находим действительно конкретное указание, что именно в библейские времена нарекалось *h6 „h6 блудом“*:

„h6 Простой священник не должен жениться на айлонит, разве что у него есть жена и дети. Равви Иуда говорит: хотя бы у него были жена и дети, он не должен жениться на айлонит, ибо она и есть та h6 „h6 блудница“, о которой сказано в Торе (Трактат Иевамот. гл. IV, Мишна).“

Отыскивая, что такое *h6 „h6 айлонит“*, находим (там же. гл. VIII. *Тосефта*) разъяснение: это – уродец, врождённо оскотлённая, или начало гермафродита, вообще страдающая аномалией в анатомии половых органов, каковая аномалия делает невозможной половую функцию. Так как чувственность при этом может сохраняться и даже вообще не исчезает, ибо она в *corpus'e*, а не органах, то она от невозможности соприжения и оплодотворения прибегает к другим способам полового раздражения, и это, собственно, и есть блуд, прелюбодеяние, запре-

–763–

щаемо *h6* в VII заповеди *h6*²⁴⁸⁶. Поэтому и Спаситель, не расходясь с Ветхим Заветом, повелел с *h6 „h6 блудницей“* разводиться: ибо она вводит в прелюбодеяние и мужа своего, принуждая с ней к таковым же раздражениям, и, далее,

запретил жениться на h6 „h6 разведённой по вине прелюбодеяния“, ибо и всякий, вступая с ней в отношения, женясь на ней, мог бы только продолжать такие же раздражения.... Никому не приходится теперь в голову, что обычно теперь расторгаемые браки по h6 „h6 вине прелюбодеяния мужа“ представляют только, даже когда нет лжесвидетелей, а есть истина, переход моногамии в дуо-гамию и поли-гамию, h6 „h6 прелюбодеянием“ нигде в Ветхом и Новом Завете не названную, и нигде не запрещаемую. Вот подтверждение:

„h6 Скопец не даёт халицы (жене умершего брата, если не хочет на ней жениться) и не вступает в левиратный брак: также айлонит (мужской уродец, начало гермафродита) не совершает халицу и не вступает в левиратный брак. Если скопец дал халицу своей невестке, то он её не сделал негодной для священников, а если он сожительствовал с ней, то сделал её негодной, потому что *это сожительство блуд*. Также и айлонит, которой братья (мужнины) дали халицу, – не сделали её негодной, если же они сожительствовали с ней, то они сделали её негодной, потому что сожительство с нею блуд“ (та же глава Мишны).

Этот *ствол* прелюбодеяния (невозможность сопряжения) имеет около себя свои листья: и все муже-женские отношения, *ведущие к бесплодию или уменьшению плодородия*, уже также называются h6 „h6 блудом“, причём он равно может быть совершаем по заключении законного брака, как и вне его. Напр., сношения с женой в дни её h6 „h6 очищения“ суть h6 „h6 прелюбодеяния“; а ребёнок, если он был зачат в это время, получает имя h6 „h6 мамзер“, h6 „h6 незаконнорожденный“,

„h6 не ритуально зачатый“. Еврейка должна была строжайше воздерживаться от сношения с мужем в это время, не уступая даже его требованию. Однако при храме и были постоянные h6 „h6 жертвы за грех“, ежедневные, как у нас h6 „h6 молебны“ и другие малые служения. Муж и жена, соединившись не вовремя, совершали h6 „h6 прелюбодеяние“ – и обязаны были очиститься от него h6 „h6 жертвой за грех“. После чего – всё кончалось. h6 „h6 Жертва за грех“ есть наше

покаяние, только прямо к Богу относимое. Отсюда уже само собой понятно правило, что рождаемые как девушками, так и вдовами дети h6 „h6 незаконнорожденными“ не считались: ибо они рождены были хотя и не от мужей, однако в h6 „h6 чистоте“. Эти дети даже и в нашем смысле не могли получить никакого осуждения: ибо де-

—764—

вушка, если она соединилась с холостым, становилась его женой; если с женатым, то только разлагала его брак в дуогамию или полигамию, не оскорбляя его жену или жён, и вообще отнюдь не h6 „h6 прелюбодействуя“. Только бы она соблюдала своё девичье или вдовье h6 „h6 очищение“: нарушив последнее, она рождала h6 „h6 мамзер“. Это равно мясу h6 „h6 трефа“: h6 „h6 негодное“,

„h6 не ритуальное“. Все h6 „h6 мамзеры“ считались h6 „h6 нечистыми“ по крови, и брак с ними был запрещён, с исключением: h6 „h6 а если уже взял, годится“ (кошер). Также, — и это самая последняя тень h6 „h6 прелюбодеяния“, — имя его получали все браки не весьма охотные, пассивные, не любящие, или заключающие в себе повод к будущим несогласиям, напр., два правила, мне попавшиеся (на память не могу сделать точной ссылки):

„h6 Кто невесте (отцу невесты) даёт менее 200 зуз, тот прелюбодействует“.

„h6 Кто берет жену не по себе (напр., ради богатства её родителей, в надежде выгоды), прелюбодействует“.

Обращаю эту часть своей статьи в особенности в сторону г. А. Заозерского, профессора канонического права в Моск. Дух. Академии, который дважды меня спрашивал: h6 „h6 а что же такое VII заповедь?“ h6 „h6 закон чадородия был *ограничен VII заповедью и X-ой*“. Между тем профессор должен бы знать, что Бог — бесконечен, ограничений не знает, противоречий в Себе не знает же. И дав заповедь h6 „h6 плодитесь, множитесь, *наполните* землю“ (максимальное плодородие), конечно, в двух названных заповедях, Им же с Синая данных, Он мог только продолжать благословение плодородия, а не уменьшать его. Самое: h6 „h6 не пожелай жены ближнего твоего“, относится

(значит?), הָבָה „הָבָה не пожелай без развода“. т. е. הָבָה „הָבָה не сопрягайся с женщиной в бытность её женой другого: причём семя, смешиваясь, парализовалось бы, и *дети не рождались бы*“. Но раз она ему нравилась и он ей нравится, он без всякого труда брал её по разводу: жена могла потребовать и получить его от прежнего мужа по одному из нескольких поводов, на наш взгляд самых ничтожных.

(Новый Путь, цит. кн., стр. 134–138).

Итак, прелюбодеянием в Ветхом Завете будто бы называлось противоестественное или не соответствующее ритуальным требованиям удовлетворение полового инстинкта. А как же, спросим, называлось нарушение супружеской верности (то, что у нас называется прелюбодеянием)? Г. Розанов, по-видимому, склонен думать, что такого нарушения не было в В. З. или даже не могло быть, потому что каждый мог получить понравившуюся ему женщину по раз-

–765–

воду. Но, очевидно, он имеет весьма преувеличенное представление о лёгкости у древних евреев развода вообще („по одному из многих поводов, на наш взгляд самых ничтожных“) и, в частности, для желающих получить его женщин; а затем, несомненно, он слишком мало читал Библию и довольствуется взамен этого чтения смутными воспоминаниями и априорными представлениями.

Вот библейские данные для определения понятия „прелюбодеяние“. Так называемая 7 заповедь Закона Моисеева: „не прелюбодействуй“ содержится в 14 стихе 20 главы книги Исход и по-еврейски гласит: אַל תִּזְנֶה . Здесь אַל есть отрицание и значит „не“, а תִּזְנֶה есть 2 л. м. р. imperfectum по виду каль от глагола זָנָה ; в настоящем случае форма эта есть *modus jussivus* (требовательная ф., равносильная повелительному накл.). Итак, заповедь требует не совершать поступка, обозначаемого еврейским глаголом זָנָה . Но что же значит этот глагол? в чём состоит обозначаемое им действие? Для решения этого вопроса могут служить, во-первых, древние переводы Библии, – греческие (70-ти, Акилы, Симмаха, Феодотиона), латинский (бл. Иеронима), т. н. халдейский (таргумы)²⁴⁸⁷, сирский и нек. др.

(напр., в цитатах древне-церковных писателей); все они в большей или меньшей степени сохранили традицию древне-еврейского понимания слова חָלַל , определившего, конечно, собой выбор соответственного слова для перевода на греческий, латинский, сирский и др. языки; – значение же слов $\mu\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, *adulterare*, *adulter* и. т. п., служащих для перевода חָלַל , бесспорно может быть установлено простой справкой с контекстом употребления их у разных греческих, латинских и т. п. писателей, а также и справкой с законодательной греко-римской терминологией. Вторым и самым надёжным средством служит сопоставление разных случаев употребле-

–766–

ния слова חָלַל в самом тексте еврейской Библии. К этому последнему средству мы теперь и обратимся. Анализ же древних переводов слова חָלַל мы не отказываемся дать впоследствии, если наша библейская справка почему-либо не удовлетворит г. Розанова,

Слово חָלַל встречается в Библии 27 раз – и именно в следующих местах и следующих грамматических формах:

а) В формах вида каль:

1) Исх.20:14: „Не прелюбодействуй (לֹא תִזְנֶה)“.

2–5) Лев.20:10: „И тот, кто будет прелюбодействовать с женой замужней; кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего ($\text{וְאִישׁ יִשְׁאָר וְאִשְׁתּוֹ יִזְנֶה אִתּוֹ אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לְבֵיתוֹ אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לְבֵיתוֹ אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לְבֵיתוֹ}$): должны быть преданы смерти прелюбодей и прелюбодейка ($\text{וְהָיָה עֲשָׂתָם לְעֹלָם}$)“.

б) Втор.5:17. „Не прелюбодействуй“ (то же, что в Исх.20:4).

7) Ос.4:2: „Проклятия и обман, убийство, грабёж и прелюбодеяние (חָלָל) крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием“.

8) Иер.23:14: „И в пророках Иерусалимских Я вижу ужасное: совершая прелюбодеяния (חָלָל), ходят во лжи и поддерживают руки нечестивых, чтобы никто из них не обращался от своего нечестия“.

9) Иез.16:38: „И накажу тебя наказанием жён прелюбодейных (זִנָּיִם) и проливающих кровь, и предам тебя кровопролитию, лютой и ревности“.

10) Иез.23:45: „Мужи правдивые осудят их судом прелюбодеиц (לִפְחָנִי וּפְשִׁנִי) и судом тех, которые проливают кровь, так как они сущие прелюбодейки (לִפְחָנִי), и кровь на руках у них“.

11) Иов.24:15: „И око прелюбодея (רָאִי לַעֲיִל) ждёт сумерков, говоря; пусть не увидит меня ничей глаз, и покрывало на лицо полагает“.

12) Притч.6:32: „Кто прелюбодействует с женой (רָאִי נָשִׁי), тот лишён ума, делает её губительницей своей души, подвергается побоям и бесчестию, и срам его неизгладим“

13) Иер.5:7: „Сыновья твои оставили Меня и клянутся теми, которые не боги; Я взял клятву с них, а они прелюбодействуют (פָּחַדְוּ) и толпой ходят в дом блудницы“.

–767–

14) Иер.3:9: „И произошло то, что явным блудодейством она осквернила землю и прелюбодействовала (רָאִי נָשִׁי) с камнем и деревом“.

б) В формах вида пиель:

15) Иер.23:10: „Земля наполнена прелюбодеяниями (פִּיחָדִים)“...

16) Ос.3:1: „И сказал мне Господь ещё, поди и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую (נִפְחָנִי), подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам и любят виноградные лепёшки их“.

17) Ос.4:13: „... Любодействуют дочери ваши, и невестки ваши прелюбодействуют (נִפְחָנִי)“.

18) Ос.4:14: „Могу ли Я не взыскивать с дочерей ваших, когда они блудодействуют, и с невесток ваших, когда они прелюбодействуют (נִפְחָנִי), когда они отделяются вместе с блудницами и со жрицами разврата приносят жертвы“.

19) Мал.3:5: „...и буду скорым свидетелем против чародеев, прелюбодеев (פִּיחָדִים) и т. д.“

20) Пс.49:18: „Видя вора, соглашался с ним и с прелюбодеями (פִּיחָדִים) участвовал“.

21) Притч.30:20: „Таков путь жены прелюбодейной (נִפְחָנִי): поела, обтёрла рот свой и говорит: я ничего худого не

сделала“.

22) Иер.29:23: „Они совершали гнусное у Израиля: прелюбодействовали с жёнами ближних своих (רַעִיָּהם אֶת־נָשֵׁי) “.

23) Иез.16:32: „... как прелюбодейная жена (הַאִשָּׁה הַמְּנַאֲפָה), принимающая вместо своего мужа чужих“.

24) Ис.57:3: „... сыны чародейки, отродие прелюбодея и блудницы (זָרַע מְנַאֲף וּתְזָנָה)“.

25) Иер.3:8: „... за всё, что напелюбодействовала (רַשָּׁעַת בִּתְּלִי-לֹאִי) распутная дочь Израиля“.

26) Иер.9:1: „Все они прелюбодеи (כָּל־הֵם מְנַאֲפִים)“.

27) Иез.23:37: „Ибо они прелюбодействовали (נִאֲפָוּ), и на руках их кровь“.

Не все, конечно, из приведённых случаев имеют экзегетическое значение, т. е. помогают нам выяснить, в чём состояло действие (или поступок), называвшееся по-еврейски רַשָּׁע; во многих из них глагол этот употреблён, как технический и общеизвестный термин, не нуждающийся в каких-либо разъяснениях (напр., в случаях

–768–

№ № 1, 6, 7, 8, 9, 15, 19:20), в иных же в переносном значении, – как образ для обозначения отпадения Израиля от истинного богопочтения к идолослужению (№№ 13, 14, 24–26). В остальных же случаях контекст более или менее ясно даёт видеть, в чём состояло интересующее нас действие. Да и в случаях образного употребления гл. רַשָּׁע некоторые детали образа без труда позволяют понимать сущность первообраза. Из этих наблюдений над контекстом со всей несомненностью открывается, что в Ветхом Завете „прелюбодеянием (רַשָּׁעַת и רַשָּׁעוּת, – оба имени от корня רַשָּׁע; первое встречается в Библии 2 раза – в Иер.13:27 и Иез.23:43, а второе 1 раз – в Ос.2:4)“ называлась *нормальная* (в физиологическом смысле) *половая связь замужней женщины с мужчиной*. Гермафродитизм и другие анатомические аномалии в половой сфере, противоестественные половые раздражения и удовлетворения полового инстинкта ни в каком отношении не составляют

характерных принадлежностей прелюбодеяния. Вот подтверждение сказанному.

Слова Лев.20:10 (см. выше, №№ 2–5) совершенно ясно и сами по себе показывают, что речь идёт не о каком-либо противоестественном половом удовлетворении, а о простом нормальном совокуплении – только ни с собственной женой, ни с девицей, ни со вдовой, а с замужней женщиной. Весь этот отдел закона (Лев.20:10–12) трактует не о противоестественном с физиологической точки зрения, а лишь о морально и законодательно запрещаемом (но физиологически совершенно нормальном) удовлетворении мужчиной и женщиной своего полового влечения. Вот дальнейшие слова этого закона: „и тот, кто ляжет с женой отца своего... – оба они должны быть преданы смерти“ (Лев.20:11). Неужели и здесь разумеется какой-либо необычный способ совокупления или полового раздражения? Далее: „и тот, кто ляжет с женой сына своего, – оба они должны быть преданы смерти“ (Лев.20:12). Неужели и здесь тоже? В обоих этих случаях простое и всем понятное „ляжет (בָּשָׁף!)“ показывает, что внимание законодателя сосредоточено не на форме полового акта, а на лицах, между которыми он происходит. Построение речи вполне одинаковое с ст. 10. Почему же там мы должны разуместь противо-

–769–

естественный акт? Да если бы было так, то незачем бы и прибавлять, с кем совершается הָקַם. Ещё яснее это из дальнейших слов (Лев.20:13): „и тот, кто ляжет с мужчиной, как с женщиной“... Очевидно, что сравнение делается с нормальным половым актом между лицами разного пола, каковой нормальный акт мы, следовательно, и должны разуместь в трёх выше приведённых запрещениях. К подобному же выводу приводит и след. ст. Лев.20:14: „и тот, кто возьмёт себе жену и мать её – это разврат“... Ст. 17–21 содержат запрещение половых сношений с сестрой, с менструирующей женщиной, с разными тётками и с невесткой. Всё это даёт такой контекст, что о понимании прелюбодеяния в Розановском смысле не может быть и речи.

Образы Иезекииля не оставляют сомнения, что прелюбодеяние понималось в Ветхом Завете в самом обыкновенном, в нашем смысле, а не в смысле какого-то рафинированного противоестественного разврата: „И сказал Я об одряхлевшей в прелюбодействе: теперь она предаётся крайнему распутству, и горе ей. И приступили к ней, как приступают к блудной женщине; точно так приходили к Аголе и Аголиве, распутным жёнам (NB.). Но мужи правдивые осудят их судом прелюбодеиц“. Поведение Аголы и Аголивы (Самарии и Иерусалима) называется прелюбодеянием, а не простым блудом или распутством только потому, что они – не свободные женщины, а как бы жёны Иеговы (ср. ст. 4: „и были они Моими, и рождали сыновей и дочерей“).

В Иез.16:32 даётся даже формальное, логически безукоризненное *определение* прелюбодеяния: „*как прелюбодейная женщина, которая вместо своего мужа принимает чужих*“. Кажется, проще, яснее и бесспорнее этого определения и требовать нельзя: вся суть не в форме и не в способе полового удовлетворения (это предполагается совершенно обычным и нормальным), а лишь в том, *с кем оно совершается*; – если с собственным мужем, то тут ничего нет предосудительного, а если с чужими, то это будет прелюбодеяние.

Само сравнение прелюбодействующей дочери Иерусалима (по смыслу – образа жены Иеговы) по её поведению с обыч-

–770–

новенными блудницами показывает, что существенным признаком греха прелюбодеяния является именно нарушение супружеской верности, а не форма совершения греха; „Устроила ты себе блудилище и возвышения для распутства на всякой улице. На всех перекрёстных дорогах ты устроила себе притоны разврата и позорила красоту свою, подходя ко всякому прохожему, и умножала блудодеяния свои. Ты не потребствовала с сынами Египта... и блудила ты с сынами Ассира... и умножила блудодеяния свои на земле Ханаанской до самой Халдеи, но и этим не удовольствовалась... Когда ты устраивала блудилища свои на всех перекрёстных путях и

делала притоны разврата на всех улицах, то ты поступала даже не так, как блудница, ценящая подарки, но как прелюбодейная жена, которая вместо своего мужа принимает чужих. Всем блудницам дают подарки, а ты сама даёшь подарки всем любовникам твоим и подкупаешь их, чтобы они со всех сторон приходили блудить с тобою. При блудодеяниях твоих происходит противное тому, что бывает с женщинами: не за тобою гонятся для блудодеяния, ты сама даёшь подарки, а тебе подарков не дают; и таким образом, ты поступаешь совершенно наоборот против других“ (Иез.16:24–34). Любопытно, что здесь даже указывается и отличие обличаемой прелюбодейной жены от других блудных женщин, но только не в том, в чём полагает г. Розанов, т. е. не в способе полового удовлетворения, а лишь в том, что она даёт подарки мужчинам вместо того, чтобы брать их.

В обоих Иезекииловых образах следует отметить ещё одну подробность, безусловно говорящую против г. Розанова: *прелюбодейные жены в обоих случаях имели детей, – следовательно отнюдь не страдали, вопреки Розановской теории „невозможностью сопряжения и оплодотворения“: „сыновей своих и дочерей, которых ты родила Мне“ (Иез.16:20)... „рождали сыновей и дочерей“ (Иез.23:4)...*

Слова пророка Осии (приведённые под № 16) превосходно комментируются дальнейшими: „и приобрёл я её себе за пятнадцать сребреников и за полтора хомера ячменя; и сказал ей: долгое время оставайся у меня; не блуди и не выходи замуж; так же поступлю и я для тебя“

–771–

(Ос.3:2–3). Женщина, прелюбодействовавшая от мужа, берётся в сожительство пророком Осией на долгое время с обязательством не блудить за это время ни с кем посторонним и не выходить замуж. По-видимому, „приобретение“ её пророком сопровождалось получением развода от мужа и вступлением в подобранный (как бы брак на срок) союз с ним Осией. В течение этого срока она обязана была оставаться ему верна. Это библейское место может давать материал для теории бракозаключения, развода и т. п.; но ведь не эти вопросы нас

интересуют в настоящую минуту. Для суждения же о том, что такое прелюбодеяние, мы находим здесь непрерываемое свидетельство, что это – не противоестественный какой-либо порок и не удовлетворение похоти, обусловленное каким-либо половым уродством, а лишь половое сношение замужней женщины с посторонним мужчиной. Прелюбодейка оказывается способной к вступлению в новое подобобрачное сожительство и к новому выходу замуж, чего не могло бы быть, если бы она была, согласно с мнением г. Розанова, гермафродитом или чем-либо подобным. Да и само сравнение прелюбодейства с отступлением сынов Израилевых от Иеговы показывает, что прелюбодеяние есть лишь простое нарушение супружеской верности и ничего более: будь иначе, было бы незачем вводить в понятие прелюбодеяния элемент неверности. Прирождённое уродство и неспособность к половому совокуплению есть перманентное состояние женщины, не могущее по произволу изменяться, прекращаться и снова начинаться. Между тем супружество Иеговы с Израилем могло же состояться и долго существовать, прежде чем оно было нарушено служением другим богам, да и после оно опять возобновится: „потом обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего“ и т. д. (Ос.3:5). Такие выводы из символического действия Осии подтверждаются снесением с данными 1 и 2 глав его книги: „Сказал Господь Осии: поди, возьми себе жену из блудниц и роди детей блуда... И пошёл он, и взял Гомеру, дочь Давлаима; и она зачала и родила ему сына... И зачала ещё и родила дочь... Судитесь с матерью своею, судитесь о том, что она не жена Мне, и Я не муж ей, и чтобы она удалила блуд от

–772–

лица своего и прелюбодеяние (ה'פ'ח'נ') от груди своей... И детей её не помилую, потому что они дети блуда“ (Ос.1:2–3,6,2:4:6). *Никакой невозможности сопряжения, оплодотворения и даже деторождения у прелюбодейц и блудниц, вопреки фантазиям г. Розанова, не оказывается.*

То же подтверждает и приведённая нами под № 24 цитата из Исаии: „сыны чародейки, отродие прелюбодея и блудницы“.

Место Ос.4:13–14 весьма важно для понимания различия прелюбодеяния от блуда. Разница лишь в том, что блудит незамужняя женщина или девица, а прелюбодействует замужняя. Совершаемое же ими по своей физиологической стороне вполне тождественно.

Само название прелюбодея и прелюбодейки רַץ и רַצָּה, т. е. „чужой“ и „чужая“, указывает, как на существенный и главный признак этого понятия, на законную (брачную) принадлежность другому мужу или другой жене, – не тому или не той, с кем сходятся. Сам способ при этом совершенно безразличен; он, конечно, вполне одинаков как у законных супругов, так и у прелюбодееев. Вот относящиеся сюда места:

Притч.2:16: „...чтобы спасти тебя от жены чужой (הַרְצָה רַצָּה), от не принадлежащей тебе, речи которой льстивы, которая оставила друга юности своей (т. е. законного мужа) и забыла Бога своего“. Ср. Притч.7:5.

Притч.5:3: „Уста чужой жены (הַרְצָה) изливают сладкий сок, и речи, её мягче масла“.

Притч.5:18–20: „Пусть будет благословен источник твой, и имей радости от жены юности твоей, любезной лани и серны, полной красоты; лоно её пусть доставляет тебе отраду во всякое время; в её любви, постоянно ищи себе радостей. И для чего, сын мой, хочешь искать себе радостей от чужой (הַרְצָה) и хочешь иметь в своих объятиях не принадлежащую тебе?“

Притч.22:14: „Глубокая пропасть – уста прелюбодеиц (הַרְצָה רַצָּה): на кого прогневается Господь, тот упадёт туда“.

Иер.2:25: „Кто может удержать дикую ослицу, привыкшую к пустыне, когда она задыхается от похотливого стремления своего? Все ищущие её неутомимо найдут её в месяце её. Не обнажай ног твоих и не томи жаждой гортань –773–

свою. А ты отвечаешь: нет, не хочу: потому что я люблю чужих (זָרִים) и пойду за ними“.

Иер.3:13: „Только сознайся в своём беззаконии, что ты согрешила против Господа, Бога твоего, и распутствовала с чужими (זָרִים) под всяким зеленеющим деревом“.

Ср. *Иез.16:32*.

Против мнения г. Розанова о бесплодии прелюбодеиц и блудниц, кроме приведённых ранее данных, свидетельствует и словоупотребление (רז) в таких выражениях Библии, как רזרז רזרז (Ос.5:7) и под.

Представление г. Розанова, будто прелюбодеяния в нашем смысле, как нарушения супружеской верности, в В. 3. не бывало, или оно бывало очень редко, вследствие полной возможности открыто сойтись (выйти замуж) с любимым человеком после развода с нелюбимым мужем, обнаруживает его незнакомство с одним любопытным древнееврейским законом о „горькой воде“ или воде „ревности“, применявшейся тогда, когда муж только подозревал свою жену в половой связи с посторонним, но не имел полной уверенности в этом (*Числ.5:11–29*). Существование такого закона показывает, что в действительности древнееврейская семейная жизнь слагалась не так идиллически просто и откровенно, как хотелось бы г. Розанову, а тоже с некоторыми препонами к соединению любящих сердец, с примесью подозрительности и ревности, супружескими обманами и т. п.²⁴⁸⁸

–774–

После приведённых справок и сопоставлении едва ли может быть какое-либо сомнение насчёт того, что именно запрещается 7 заповедью Моисеева закона. Торжество г. Розанова над проф. Заозерским безусловно преждевременно. Прелюбодеянием в библейские времена называлось тоже самое, что называется этим именем у нас. Сведение прелюбодеяния к природной оскотлённости и невозможности совокупления и оплодотворения есть совершенно фантастическая затея г. Розанова, не имеющая для себя ни малейшего подтверждения в Библии.

Г. Розанов не видит большой и сколько-нибудь существенной разницы между „блудом“ и „прелюбодеянием“. Он обыкновенно употребляет эти термины наряду друг с другом и часто даже, – как синонимы. В православном Катехизисе такое различие делается, но с религиозно-нравственной точки зрения оно, по-видимому, считается тоже не существенным, потому что

оба проступка подводятся под одну и ту же категорию грехов против 7 заповеди.

–775–

Здесь мы встречаемся с обычной в Катехизисе манерой распространительного толкования. Оценивать это последнее, а также и входить в принципиальное обсуждение самого вопроса о различии блуда от прелюбодеяния, значило бы далеко выйти за рамки чисто ветхозаветного экзегезиса, что в нашу задачу не входило и не входит. С точки же зрения ветхозаветных библейских данных мы считаем нужным сказать, что в 7 заповеди Моисеева закона запрещения блуда не содержится; понятие это в В. З. отличалось от прелюбодеяния, обозначалось другими терминами и наказывалось, как преступление другого рода; сущность же самого греха отнюдь не состояла в том, в чём полагает г. Розанов.

В отличие от прелюбодеяния, блуд, судя по данным в разных местах Пятикнижия предписаниям, не наказывался так строго и вообще рассматривался, как проступок несравненно менее тяжкий. Это было преступление против личности, за которое виновная сторона обязана была известным образом удовлетворить потерпевшую, и дело этим могло быть совершенно окончено. Прелюбодеяние же можно назвать уголовным преступлением, за которое потерпевшая сторона ничем вознаграждена быть не могла, и наказание должно было состояться независимо от желаний и требований заинтересованных лиц. Вот некоторые из относящихся сюда мест:

Лев.19:29: „Не оскверняй дочери своей, допуская её до блуда, чтобы не блудодействовала земля, и не наполнилась земля развратом“.

Исх.22:15–16: „Если кто обольстит девицу необручённую, и претит с нею; то пусть, дав вено, возьмёт её себе в жену. А если отец не согласится выдать её за него, то пусть заплатит деньги, соответственно вену девиц“.

Лев.21:7 и след.: „Жены блудницы не должны брать священники, и жены, отверженной мужем своим, не должны брать они, потому что священник свят Богу своему... Если

дочь священника осквернит себя блудодеянием, то она обесчестила отца своего: огнём должно сжечь её... Великий же священник... в жену должен брать себе деву. Вдову, или отверженную, или опороченную, или блудницу – таких не должен он брать; но деву из народа своего должен он брать в жену“.

–776–

Втор.22:28–29: „если кто-нибудь встретится с девицей не обрученной, и схватит её, и ляжет с нею, и застанут их: то лежавший с ней должен дать отцу отроковицы пятьдесят сиклей серебра, а она пусть будет его женой; так как он опорочил её, то во всю жизнь свою он не может развестись с ней“.

Из этих мест видно, что блудник был лишь преступником против личности девицы, опорочивал последнюю и за то должен был нести соответственное возмездие, которое являлось отнюдь не наказанием, налагаемым в уголовном порядке, а лишь гражданским вознаграждением за причинённый (нравственный) ущерб. Девица соблудившая, по-видимому, не считалась за свой проступок пред кем-либо виновной (кроме некоторых специальных случаев, о которых речь – ниже), – с одной стороны, надо думать, потому, что инициатива действия обыкновенно принадлежит не ей, и даже сопротивляться она не всегда бывает в силах, а с другой стороны, потому, что за ней признавалось право по произволу распорядиться своим телом; но тот, кто воспользовался ею, тем самым уже связывал себя с ней некоторым гражданским обязательством; – он наносил ей ущерб, уменьшая через то её шансы выхода замуж; – за этот ущерб он должен был вознаградить её собственной женитьбой на ней без права развода впоследствии; – если же это вознаграждение для потерпевшей стороны²⁴⁸⁹ не представляло интереса, или она предпочитала не пользоваться своим правом, то виновный обязывался к денежному вознаграждению. За сношения с профессиональной блудницей мужчина, по-видимому, не подвергался ответственности, и сама блудница не была преступницей²⁴⁹⁰.

Исключение в этом отношении представляли только де-

вицы, обязанные к целомудрию своим происхождением, каковы дочери священников и первосвященника (см. выше цитат из Лев.21:7 и сл.), или хотя и не вышедшие ещё замуж, но уже обручённые, что принципиально считалось равнозначным с замужеством. О последнем свидетельствует следующее место: *„Если будет молодая девица обручена мужу, и кто-нибудь встретится с нею в городе, и ляжет с нею: то обоих их приведите к воротам того города, и побейте их камнями до смерти: отроковицу за то, что она не кричала в городе, а мужчину за то, что он опорочил жену ближнего своего; и так истреби зло из среды себя. Если же кто в поле встретится с отроковицей обручённой, и, схватив её, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею; а отроковице ничего не делай: на отроковице нет преступления смертного, потому что это то же, как если бы кто восстал на ближнего своего и убил его. Ведь он встретился с нею в поле, и хотя отроковица обручённая кричала, но некому было спасти её“* (Втор.22:23–27). Из этих же слов ясно и принципиальное различие между блудом и прелюдобеянием. Последнее есть „зло“, которое надо „истребить“ из среды Израиля, первый же есть не наказуемый юридически нравственный проступок, а в отношении к ближним – проступок, создающий, при известных условиях, для виновной стороны некоторые легко выполнимые обязательства к стороне потерпевшей.

Термин для обозначения „блуда“ есть глагол בָּלַד „блудит“, отс. название „блудницы“ –) זִנָּה הַזֵּה „жена блудящая“). Ср. Иер.3:1; Иез.16:26,28,16:17,23:30; Ос.1:2,4:12; Лев.21:7,14; Втор.23:19; Нав.2:1.

А что сущность блуда (בְּלִדָּה) состояла отнюдь не в том, в чём хотелось бы г. Розанову, это яснейшим образом показывает место Быт.38:24: *„Прошло около трёх месяцев, и сказали Иуде, говоря: Фамарь, невестка твоя, впала в блуд (הָזִנָּה), и вот, она беременна от блуда (הָרָה לְזִנָּה)*. Здесь не только не видим „невозможности сопряжения и оплодотворения“, а – как раз наоборот. О том же свидетельствует и выражение Осии: לַזֵּה

וְיָלְדָהּ בְּלִדְתָּהּ (возьми) жену блудницу и роди детей блуда“ (Ос.1:2). Это был самый обыкновенный половой акт, только не с своей женой и не с

–778–

замужней женщиной, а с так называемой блудницей, способной, впрочем, беременеть и рождать несколько не менее женщины законно супружествующей.

Мы видели, что для защищаемой г. Розановым теории брака весьма существенное значение имеет представление о чрезвычайной лёгкости и беспрепятственности развода в Ветхом Завете: „раз женщина мужчине нравилась, и он ей нравился, он без всякого труда (sic!) брал её по разводу; – жена могла потребовать и получить его от прежнего мужа по одному из нескольких поводов, на наш взгляд самых ничтожных“... Тогда же мы заметили, что это – крайне преувеличенное представление дела, не основанное на знакомстве с Библией. В самом деле, чтобы „жена могла потребовать“ развода не только „по одному из самых ничтожных, на наш взгляд, поводов“, но и вообще какому-либо, хотя бы и очень серьёзному, поводу, на это в Библии мы указаний не находим. Право развода юридически признавалось только за мужем, а на долю жены оставалась только обязанность уходить от мужа, когда он ей давал разводное письмо (פְּסָרָהּ לְתָת). Конечно, и жена могла добиться от мужа этого разводного письма, стараясь „не найти благоволения в глазах его“ (ср. Втор.24:1), т. е. стараясь так или иначе не понравиться ему или надоесть, чтобы он, наконец, прогнал её; но права требовать развода у неё не было; и как бы мало она ни любила своего мужа, как бы ни желала от него уйти к другому, любимому человеку, она не могла этого сделать, если только имела несчастье продолжать нравиться своему ненавистному супругу. Таким образом, лёгкость для женщины получить развод г. Розанов сочинил сам, а не вычитал в Библии. Для мужчины такая лёгкость существовала – на основании бесцеремонного и буквалистического толкования Втор.24:1. Но, во-первых, этим уже наполовину разрушается идиллически-благодушная консенсуальная теория брака г. Розанова, – по крайней мере, для всей прекрасной половины человеческого

рода: счастье последней всецело зависело от случая (при выходе замуж) и от капризного произвола мужчины (при неудачном браке и при желании развестись с нелюбимым мужем, чтобы соединиться с любимым человеком);

–779–

разлюбив мужа и полюбив другого, женщина, не получающая развода, осуждалась или на подавление своих чувств, или же на (тайную) измену мужу, т. е. по нашей терминологии на прелюбодеяние, а по г. В. В. Розанову на необходимость быть ареной „смешения семени“ мужа и любовника; – напрасно, следовательно он предполагает, что в таком нарушении супружеской верности в В. 3. не было надобности, и брак там был „безусловно чист“. А во-вторых, и для мужчины лёгкость развода не была такой безграничной, как нужно г. Розанову: закон Втор.24:1 и содержащееся в нём указание на основание для развода – רַבָּר לִיָּו (нечто противное) – нуждались в истолковании и толковались весьма различно: одни (школа Гиллела) под רַבָּר לִיָּו разумеют всё, что только может быть неприятно мужу – до подгорелого или пересоленного кушанья, приготовленного женой, включительно; другие же (школа Шаммая) под 'ט 'ו разумели только прелюбодеяние и неприличное поведение. Выходит, что и из мужской половины еврейства весьма значительная часть (принадлежавшие к общинам, где господствовало толкование Шаммая) не пользовалась благами неограниченной свободы разводиться. Так – de jure. А de facto даже и те, кто такой свободой пользовались, навлекали на себя строгое прещение пророков и проклятие Иеговы, что, хотя и не имело силы юридической принудительности, но нравственное впечатление должно было производить большое и многих охотников разводиться и жениться по несколько раз удерживало от их сластолюбивых замашек. Вот, например, в 5 веке до Р. Х. среди иудеев стало довольно распространённым явлением – прогонять своих жён, когда они постареют и подурнеют, и жениться вновь на молодых. Это вызвало следующее грозное обличение пророка Малахии: „Вы делаете то, что Я ненавижу, – что покрывают слезами жертвенник Иеговы, плачем и

стенанием, так что Он дольше не смотрит на жертву и не принимает угождения из рук ваших. Вы говорите: почему? – Потому, что Иегова был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и твоя законная жена... Берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей. Ибо Я ненавижу развод.

–780–

говорит Иегова, Бог Израилев, и – того, кто покрывает обидой одежду свою, говорит Иегова Саваоф; поэтому берегите дух ваш и не поступайте вероломно“ (Мал.2:13–16)²⁴⁹¹.

Итак, библейских оснований в пользу предлагаемого г. Розановым нового толкования 7 заповеди Моисеева закона нет ровно никаких, и вопрос проф. Заозерского: „а что же такое 7 заповедь?“ остаётся по прежнему для него (г. Розанова) досадной помехой в проведении его брачных теорий.

Что же касается вне-библейских, талмудических оснований, то не трудно видеть, как мало и они служат на пользу г. Розанову. Р. Иуда находит неуместным священнику жениться на женщине с половыми аномалиями (айлонит); так как Талмуд имеет претензию быть не новым законодательством, а лишь истолкованием Торы, то этот взгляд необходимо было подтвердить какой-либо ссылкой на закон; в постановлении Торы о браках священников для них запрещаются только блудницы и разведённые (Лев.21:7 и сл.); что же оставалось р. Иуде, как не подвести понятие айлонит под категорию блудниц? Что мы имеем здесь дело с распространительным толкованием закона в интересах подведения под него желаемого запрещения, это очевидно само собой. Но даже если бы р. Иуда был прав, говоря, что айлонит есть блудница, то всё-таки г. Розанов был бы не в праве проделывать с этим суждением *conversio simplex*, утверждая, что всякая блудница есть айлонит: общеутвердительные суждения превращаются *per accidens* (некоторые блудницы суть айлонит). А если бы он и тут пожелал *per fas et nefas* быть правым, то пусть он примет во внимание, что в 7 заповеди-то запрещается не блуд – *נִיְנִי*, а

прелюбодеяние – $\Pi' \Pi \chi \lambda$. Против этого уж он едва ли станет спорить.

И. Тихомиров

1 ноября 1904 г.

**Мансуров П.Б. Очерки с Православною Востока:
[Очерк II] // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С.
781–791 (3-я пагин.). (Продолжение.)**

–781–

II.

В предыдущем очерке мы имели дело с личностью, принадлежащею к высшему руководящему слою восточно-православного церковного общества. По условиям воспитания и среды Смирнский Иерарх является при этом человеком, на котором, в большей или меньшей степени, отразилось чуждое во многом восточно-православной жизни влияние западно-европейского просвещения, хотя бы последнее и приведено было сознательной работой пройденной школы и личного подвига в согласие с духовной основой православного его мирозерцания. В настоящем очерке попытаемся проникнуть глубже в жизнь сказанного общества, туда, где действуют непосредственные силы жизненного православного предания.

В небольшом городке, древнее имя которого прославлено было заседавшим в нём некогда великим собором, мне привелось знать местного православного священника. Я слышал о нём и раньше от некоторых местных жителей, но лично узнал его по отношению его к проживавшей временно в этом небольшом городе близкой мне семье. Русская семья эта понесла там горестную утрату и нашла в этом, чуждом ей по происхождению, но ставшем ей с тех пор другом, слугителе Божиим достойного и дорогого для неё посредника во всём, чем наша церковь так любвеобильно напутствует отходящего в иной мир и укрепляет духовно оставшихся. Если благодатная сила священства достаточна, чтобы воспринять при её посред-

–782–

стве все великие дары нам преподаваемые церковью, то по слову Христа не безразлично для людей и достоинство лиц, облечённых этой силой.

Русская семья пришла таким образом в соприкосновение с духовной жизнью окружавшего её единоверного общества, ибо

ей пришлось прибегнуть при своей утрате к тому же духовному посредству, как и местные христиане, и вынести наравне с ними благодарное воспоминание об этом обращении.

Православный священник, с такой любовью отнёсшийся к русской семье, был ко времени её обращения к нему уже несколько лет, в сане архимандрита²⁴⁹², настоятелем церквей местной греческой общины. Ему ещё не было тогда 40 лет, но он успел, уже за это время стать для своей приходской церкви жизненным духовным средоточием, к которому тянулись прежде всего все обездоленные, но которого держались с любовью и все, коим пришлось испытать в разных случаях жизни его сердечную отзывчивость. Одушевлённый посредник для своих прихожан в молитвах их к Всевышнему, он служит для них живой связью и во взаимных отношениях, объединяя и примиряя их в общем чувстве и призывая имущих на помощь нуждающимся.

Проходя с ним по улицам городка, отрадно видеть светлое и радостное выражение лиц прихожан при встрече с любимым пастырем.

При ближайшем знакомстве с местной жизнью видно, как прихожане стараются угадать, чем они могут ему услужить. Дорогую для русской семьи могилу не раз напр. убирали цветами совсем незнакомые этой семье люди только потому, что последние думали сделать этим приятное своему священнику.

—783—

Доказательством привязанности, питаемой прихожанами к последнему, может служить следующий случай:

Келия, которую он занимал на церковном дворе, отличалась к огорчению прихожан чрезвычайной теснотой; между тем на перестройку церковных зданий турецкие власти дают весьма неохотно требуемое законом позволение.

При постигшем местность несколько лет тому назад землетрясении церковные здания были повреждены. Власти не желали разрешить их увеличение при ставшей необходимой перестройке. Тогда прихожане, собравшись ночью, исполнили все работы по переделке помещения, подняв крышу на аршин

выше прежнего. На сделанное замечание со стороны властей они отвечали в принятом на Востоке шутливом разговорном тоне, что в темноте не рассчитали точно размеров постройки. Турки, как обыкновенно, склонились пред совершившимся фактом.

Любовь народная не может, конечно, служить сама по себе безошибочным мерилom нравственной ценности личности эту любовь вызывающей, равно как и нравственного значения самого этого чувства. В жизни священнослужителя, которому посвящён этот очерк, мы найдём, однако, некоторые данные для достаточного ответа на эти вопросы.

Уроженец одного из островов Архипелага²⁴⁹³, он был сыном благочестивой матери; отца, насколько мне известно, он не помнит. Решающим событием не только его юности, но и всей последующей жизни было то, что он в самых ранних летах был взят к себе отшельником; отшельник этот был оставивший свою кафедру архиерей. С этим своим старцем он провёл несколько лет в отшельнической келии на вершине горы на небольшом острове, недалеко от большого острова, бывшего его родиной.

14 лет он опасно заболел. Считая его при смерти, старец постриг его в монахи и, по греческому уставу,

—784—

не знающему манатейного пострига, прямо в схимники. Старец нарёк ему при этом имя в честь своего духовного отца по иночеству, благоговение к памяти которого он передал и юному своему ученику. Последний оправился от болезни, после чего наступила для него, по его словам, самая светлая пора его жизни. Вспоминая о высоком настроении своём за это время, он не раз высказывал в своих рассказах сожаление, что жизнь его тогда не окончилась.

Когда ему исполнилось 17 лет, старец его скончался, и он ради матери принуждён был погрузиться в мирскую жизнь. Ему пришлось принять место диакона при одном из архиереев на островах Архипелага.

О личности архиерея и о своей службе при нём он рассказывать избегал; можно было понять, что он весьма не одобрял архиерея и много при нём претерпел. После того жизнь

привела его в тот небольшой город, где мне привелось его видеть. Тут он поселился с своей матерью, под попечительной охраной которой он провёл несколько лет до её кончины. С благодарностью отзывался он об этом попечении о нём любвеобильной и строгой старухи матери.

Таковы были влияния и внешние обстоятельства, среди которых протекла жизнь этого скромного служителя Божия. Внутренняя духовная жизнь его соответственно питалась из двух источников: православной жизненной аскетики и церковного богослужения.

Высокое представление о человеческом достоинстве, которым проникнута православная аскетика, то повеление „быть Богом“, о котором говорит великий Василий, оставило неизгладимый след в душе бывшего юного отшельника. С тоской не раз отзывался он о жизни в суете мира и выражал стремление стать опять лицом к лицу к единой достойной человека цели, к его Богу и Творцу.

Это же представление о святости человека отзывалось, однако, с другой стороны на отношениях его к людям, причиняя ему, конечно, тем сильнейшее огорчение при виде их падений, но и привлекая их к нему тем глубоким уважением и сердечным вниманием, которые проявлялись в его обращении с ними.

—785—

Если в душе его сильна была струя аскетизма, увлекавшая его к уединению от мира, то другой источник, непрестанно поивший его дух – церковное богослужение, – несомненно связывал его крепкими узами с окружающими его людьми. Не только за всех и за вся призван он возносить свои молитвы, как то делает и отшельник, повергая себя пред Всевышним в неустанной молитве за мир. Эта молитвенная связь с человечеством заменяет для отшельника все жизненные земные отношения с людьми. Православное общественное богослужение призывает с своей стороны в минуту высшего своего подъёма к этой всеобъемлющей молитве, но оно устанавливает и более близкие отношения в среде своих участников. Оно ещё чаще внушает пастырю и его церкви молитву „о братии святого храма сего“, о труждающихся,

поющих и предстоящих людях“. В общей молитве постоянно объединяют его с прихожанами все сколько-нибудь важные события в жизни последних. Он сознаёт сам, что ему не легко было бы разорвать эту связь, и душевная потребность в ней видна из его признания, что он чувствует себя неудовлетворенным, если после его собственного приобщения Святых Тайн никто не откликнется на призыв: со страхом Божиим и верою (по-гречески ещё: и любовью), приступите.

Таким образом связь его с своей приходской Церковью является великой нравственной сплорой, основание которой коренится вполне на почве православного жизненного предания.

Мы имеем в этом случае дело с непривычным, в наше время и в данной области, явлением непосредственной жизни, вне всякого ощутительного воздействия книги и школы: школой для этого пастыря христианских душ служило общение с родной матерью и аскетом-отшельником, верными хранителями и жизненными продолжателями предания; книгами, которыми питался он духовно, были книги богослужебные, книги живые, не имеющие целью давать отвлечённое от жизни знание, но обогащающие чувство и направляющие волю.

Продолжая свой жизненный подвиг в среде своей приходской церкви, он не отступает от этого непосредствен-

—786—

ного пути тысячелетнего предания. Исполнение своих богослужебных обязанностей и пастырское призвание по отношению к отдельным христианским душам исчерпывают его деятельность и время. Он не выступает в качестве проповедника и наставника своей общины в вопросах общих; по строю и духу греческих церквей руководство церковным обществом лежит на епископе. Даже и по отношению к детям он не призван к учительству в его книжном отвлечённом виде, так как преподавание Закона Божия в Константинопольской Церкви возложено в школах на мирян.

Церковно-приходская жизнь приводит его, однако, в соприкосновение с христианскими душами в таинствах и обрядах, обнимающих их существование. Это тысячелетнее

духовное средство является действительным для того, чтобы озарить их жизнь высшим светом и создать постоянные поводы для осуществления христианских заповедей милосердия в самых разнообразных жизненных применениях. Среди многих случаев укажу напр. на следующие мне известные.

Православному пастырю, которому посвящён очерк, пришлось крестить ребёнка, родившегося у матери, не из местных жительниц, в чрезвычайно бедственной обстановке. Через несколько лет к нему является дама, которая приносит ему сумму денег на бедных, вспомнив с признательностью при изменившихся счастливо обстоятельствах о нравственной и материальной поддержке, оказанной ей в тяжёлую минуту жизни.

Из глубины Малой Азии направлялся на Афон через местечко, где настоятельствовал архимандрит, молодой человек с намерением постричься в монахи. Проездом он исповедался у настоятеля. Сам аскет, последний усмотрел, однако, для него другой „путь спасения“. Он посоветовал ему жениться и рукоположиться во священники; он указал ему при этом на девушку, которую ему перед тем удалось спасти из очень опасного для неё в нравственном отношении положения. После того он получал из удалённого угла Малой Азии благодарственные письма от священнической четы и признательные отзывы членов прихода, где она поселилась.

—787—

Большой заботой для него являлась охрана и нравственное спасение одиноких женщин. Некоторые из них следовали по его указаниям молитвенным монастырским правилам, и мечтой его стало соединить их в одну монастырскую общину. Для осуществления этой мысли он имел подходящий участок земли с строениями, завещанный в его распоряжение одним его прихожанином. Мне случилось присутствовать при характерном разговоре с ним по этому поводу епархиального его начальника; последний с своей стороны убеждал его отдать этот участок в пользу школ, говоря, что монастырь уже отжившее учреждение.

Особая близость отличала отношения его к детям своих прихожан, которых он был, кажется, исключительным

духовником. Нельзя было прийти на церковный двор, чтобы не застать возле его помещения кучки детей. Во время богослужения они с радостными лицами его окружают и прислуживают ему. Из них же пополняется состав чтецов и певцов; утешительно видеть, с каким одушевлением они исполняют свои обязанности за длинными службами.

Много ещё других нравственных связей соединяют любимого пастыря с его прихожанами, членами семитысячной православной общины. Связи эти исключительно церковно-религиозные, так как пребывание в среде общины, центре епархии, предстоятеля последней снимает с местного настоятеля всякие почти не чисто-церковные и богослужебные обязанности.

Сказанная нравственная связь, озаряя внутреннюю жизнь местной православной общины, служит и делу охранения её от внешних посягательств. Городок, где она находится, является местом, куда направлены особые усилия латинской пропаганды. В нём имеется значительная коллегия католических монахов, в которой обучалось немало детей православных родителей. Притягательной силой является для последних, как и вообще на Востоке, французское воспитание.

С особой бдительностью следил за детьми этих своих прихожан настоятель – архимандрит. Он не стеснялся проникать в здание коллегии, чтобы наблюдать за право-

–788–

славными учениками и напоминать о необходимости исполнения ими своих религиозных обязанностей.

Зная его нравственное влияние на население, католические монахи старались сначала установить с ним, по возможности, дружественные отношения, стремясь ослабить его противодействие; они стали посещать его келью и заводить с ним разговоры. Дело кончилось, однако, тем, что начальство училища сочло себя вынужденным исключить более 50 учеников за их настойчивое требование отпуска для посещения православного богослужения, а 4 монаха-униата из числа посещавших архимандрита присоединились к православной Церкви.

Заслуживает внимание отрицательное мнение архимандрита о весьма невысоком нравственном уровне воспитания, получаемого в католическом училище.

Иного рода отношения установились у него с поселившимися в его местности англичанами.

Англичане, последователи англиканской епископальной церкви, не занимаются, как известно, на Востоке пропагандой. Существующая богатая протестантская пропаганда содержится пресвитерианами и поддерживается, преимущественно, из Америки. Англикане проявляют глубочайшее уважение к православной Церкви, стараясь всеми силами добиться со стороны восточной церкви признания своей церкви полноправной преемницей церкви Апостольской.

Это сознание гордым народом собственной недостаточности нельзя не признать высоко-христианским церковным чувством. Оно не может не вызывать к себе со стороны православных сочувствия. В этом отношении к православной Церкви англичане являются на Востоке исключением среди европейцев; мне случалось слышать, что они с почтительностью испрашивают себе благословения от православных духовных лиц. В местности, где настоятельствует священнослужитель, которому посвящён этот очерк, английские семьи и сам англиканский пастор приглашают его освящать их дома; при болезни членов семьи просят его молитв. Сын одной из лучших и богатых семей, став священником в Англии, обратился к нему с письменной просьбой дать ему наставление относительно его новых высоких обязанностей и прислал

—789—

ему фотографическое изображение своего храма с помещённой в нём по сторонам престола иконой Благовещения Пресвятой Богородицы. Вероятно, благодаря рассказам этого молодого англиканского священника, новоназначенный Кентерберийский Архиепископ обратился к скромному греческому архимандриту, весьма мало известному даже среди своих единоплеменников, с письмом, в котором он выражает ему свою благодарность по поводу отношения его к поселившимся в его местности англичанам.

При всей сердечности отношений, существующих между этой английской колонией и местным православным священником, последний не делает, однако, никаких послаблений в церковных правилах в их пользу. Мне известен случай, когда он отказал одному англичанину в просьбе сопровождать тело скончавшейся молодой супруги последнего, равно как прочитать впоследствии церковную молитву над её могилой; присутствие англиканского пастора в этой местности не давало к тому никакого законного повода. Англичанин упросил тогда чтимого им архимандрита дать хотя бы позволение снять с него фотографию при дорогой ему могиле; по-видимому, и это доставило ему некоторое утешение.

Если так хороши отношения этого православного священнослужителя к членам инославной христианской церкви, то особую радость доставляет ему встреча с лицами, принадлежащими к другим единоверным православным церквям. Это братское чувство он не перестаёт внушать окружающим его. Трогательным доказательством этого может служить то, что под руководством преданного его ученика, состоящего при нём диаконом, изучившего до некоторой степени русский язык на Афоне, чтецы и певцы обучились многим молитвам за литургией на славянском языке, чтобы доставить тем утешение приятельской русской семье.

Так светит в скромной православной общине этот тихий и чистый носитель света нашей веры, с которым лишь исключительное стечение обстоятельств позволило мне ознакомиться. Но каков бы светел ни был сам по себе светильник, не в нём самом источник света.

—790—

Свет этот возожжён был за две почти тысячи лет и передан нам в писанном и неписанном непрерывном, церковном, жизненном предании. В данном случае предание это было воспринято через то посредство, которое в состоянии было передать его в наиболее чистом и глубоком его понимании.

Из рассказов архимандрита о своей ранней юности видно, что его окружала среда, которая жизненным мерилom и руководством имела живое слово и пример подвизавшихся в

тех краях аскетов-отшельников: он имел случай видеть ещё в младенчестве таких отшельников и сам. Из рассказов его у меня остался в памяти образ одного старца; старец этот отличался под ворчливой внешностью особым милосердием, так что напр. припасы, которые приносили ему христиане днём, он развозил на своём муле ночью по домам известных ему бедных.

Как было упомянуто выше, и сам священнослужитель, которому посвящён настоящий очерк, провёл десять лет своей юности в высокой школе аскетизма, осуществляя таким образом идеал своей родной среды. Через посредство старца своего он вошёл в непосредственную живую связь с носителями того предания, которым духовно жила эта среда. Сам старец нарёк ему имя в память своего собственного старца-учителя. Это духовное родословие осталось для него дорогим на всю жизнь. Ему известно было существование и других отпрысков этой духовной семьи, хотя лично ему незнакомых. Так, он называл мне одного из иерархов Константинопольской церкви, носившего то же имя общего их духовного родоначальника и получившего его через посредство другого ученика последнего: об этом, ныне умершем, иерархе мне пришлось слышать добрые отзывы и с другой стороны.

Всё вышеизложенное позволяет нам, я думаю, судить о великой нравственной силе, заключающейся в жизненном православном предании. Нельзя не радоваться, что эта сила сохраняется ещё в глубине жизни церкви на Востоке. Но Церковь Христова едина, и не менее важно и дорого и нам сознание присутствия этой силы, которой по милости Божией не лишено и наше отечество, для той много-

—791—

трудной и творческой работы, которая, несомненно, предстоит нашему отечеству по укреплению её нравственно потрясённого, но здорового в основе строя. Для этой работы необходимо, однако, полное по возможности развитие положительных нравственных, хотя бы и не вполне раскрытых ещё, сил нашей жизни. К таким силам следует причислить и основу жизни Христовой Церкви: её вселенское единение.

П. Мансуров
Москва. 17 октября 1904 г.

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
Высокопреосвященного Саввы, архиепископа
Тверского [и Кашинского († 13 октября 1896 г.): Т. 6
(1879–1883 гг.) Год: 1880] // Богословский вестник
1904. Т. 3. № 12. С. 321–352 (4-я пагин.).
(Продолжение.)

–321–

1880 г.

„Преосвященнейший Владыко!

После подведения счетов, я был очень доволен, что нужные Музею книги, в Ваших осмотренных мною монастырях, оказались все почти принадлежащими к после-Иосифовской эпохе; а потому в офиц. бумаге Музей имел полное право сказать, что эти книги не имеют особой материальной ценности. Вот что особенно пугает меня, это – опасение, как бы Ваша консистория не поставила препятствием к передаче нам книг то обстоятельство, что в некоторых монастырях эти книги записаны в главную опись. Но по монастырям постоянно же переносят книги из главной описи в дополнительную. Отчего же, мне казалось бы, и эти книги не перенести точно так же, с отметкой: заменена такой-то книгой (т. е. полученной от нас новой Богослужебной! и перенесена в дополнительную опись. Пугает меня и то, как бы консистория не решила отнестись за разрешением в Синод. Конечно, в Синоде может пройти это дело, как прежде у нас были случаи. Но лучше бы обойтись без Синода, как было у нас с Ярославским архиер. домом. Но я уверен, что Ваше Преосвященство поведёте дело так, что оно наверно кончится во благо нам.

Вы предполагали основать в Тверской епархии Музей церковно-археологический, для которого конечно потребуются старопечатн. книги древние и редкие, каких в Тверских монастырях нет. Нельзя ли так повернуть вопрос, чтобы взамен этих книг Вы потребовали от нас книг редких, которые годились

бы для выставки в Музее. Мы могли бы из наших дублетов послужить Вам очень редкими и дорогими книгами.

Мы собираемся праздновать 50-летний юбилей Румянцевского Музея; поэтому я занят теперь вопросом о юбилейном издании. Всё это время, равно как и прошлую зиму и весну, я возился с нашими московскими рукописями, каталог которых думал выдать к юбилею. Но оказывается, что по недостатку книг этого дела я не начну к юбилею. Поэтому теперь порешил напечатать каталог Севастьяновских рукописей, который у меня готов давно уже“.

4-го ноября – 18-я годовщина моей архиерейской хиротонии. Служил я в Крестовой церкви.

–322–

1880 г.

После литургии экононом архиерейского дома с братией поднесли мне икону Божией Матери при следующем адресе:

„Владыко Преосвященный!

В день ниспослания на Тебя Святительских Даров Христовых, мы нижайшие послушники осмеливаемся поднести Архиерейству Твоему икону Богородицы, в ознаменование нашей любви и преданности к Тебе, Святой Владыко; причём смиреннейше просим Святительских Твоих молитв о нашем достоинстве.

Вашего Высокопреосвященства нижайшие послушники“...

4-го же числа получено было мною из СПб. письмо от Т. И. Филиппова; вот что писал мне от 25-го ч. Третий Иванович:

„Позволяю себе поручить милосердию Вашему подателя моего письма, диакона Ржевской церкви Рождества Богородицы, Алексея Яковлевича Успенского, который, по мало-приходности настоящего своего места, желал бы переменить его на лучшее, побуждаемый к тому не корыстью а действительною нуждой. У него на руках девять человек, коих он должен питать и греть. Простите меня великодушно, Ваше Высокопреосвященство, что я Вас беспокою; но мои земляки до того привыкли ко мне обращаться, что мне невозможно бывает отклонять их разумные просьбы. Диакон Успенский человек очень хороший во всех отношениях.

Думаю начать на днях дело о погребении заживо Анны Васильевны Мазуриной в стенах Ржевского училища; совесть не даёт мне покою! Копию с записки, которую я составляю для министра юстиции, сообщу и Вашему Высокопреосвященству“.

5-го ч. получил я письмо из Владимира от Преосвящ. Иакова, который от 3-го ч. писал мне:

„Книги говорят, что 4 ноября исполнится Вам 18 лет в сане Епископском. День хиротонии Владыки местным духовенством встарь праздновался как светлый день епархии. Ныне это вывелось. Позволяю себе прийти к Вам с словом приветствия: „Архиерейство Твоё да помянет Господь Бог во царствии Своём!“ Будь это не за горами, можно бы лично сказать Вам мои благожелания

—323—

1880 г.

и обнять Вас по-братски. Милость Божия да будет со всеми нами.

Вы, конечно, получили курьёзную записку о пользах духовенству. Наш Владыка уже написал отзыв. Сказанное в начале записки преувеличено. Предлагаемые меры не новы; они практикуются, но вводить их как правило не удобно, не следует. Что касается простецов, их посвящать в иереи опасно. Не справиться им с паствой в случае какой беды. Неграмотное духовенство признало Разина за подлинного царя. Допусти выбор их в бедные приходы, станут просить и хороших.... Записка изделия, кажется, московского. Написана очень легко. Подписали бы в прежнее время: *cuius melius*. Напрасно давали ей движение. Это впрочем отзыв: обходим.

К. П., сколько мне известно, не в пользу обогащения духовенства. Посади его, говорит, на жалованье, к бедному за какой-нибудь грош не пойдёт богатый священник. Петербургское духовенство таксу завело. Поминанья без гривенника не принимает. Так говорил он мне в 1869 г.

Села Васильевского, Шуйского у., заштатный псаломщик, из окончивших семинарский курс, Ив. Петр. Лавров²⁴⁹⁴ 27 лет служил при церкви холостяком, придумывая в то же время облегчить дело звонаря, и наконец устроил машину (для всего

звона) и приспособил её для большего колокола на тамошней кладбищенской церкви; звонил, одобрили, но старший свящ. Вишняков не дозволил поставить машину для всего звона. Что же, говорит, будут делать сверхштатные псаломщики (их там 4)? Лавров явился ко мне, а я пошёл ко Владыке, объяснил всё дело. Нельзя, говорит, нужно разрешение Св. Синода и пр. Я послал Лаврова в Москву с письмом к преосвящ. Амвросию – и Лавров воротился ко мне 1-го ноября с лицом сияющим. Получил заказ модели для Спасского собора. Машина подобно часам будет заводиться и звонить неделю или месяц. Один должен управлять ею, не лазая на колокольню. Поздравьте нас с изобретением.

–324–

1880 г.

Открылось, что наши семинаристы получили приглашение из других семинарий выразить своё согласие на прошение к Министру об отмене экзамена зрелости; но не успели дать согласия, как инспектор узнал о затеях и прекратил стачку. Наблюдайте (секрет), нет ли чего у Вас.

23 ноября собираемся праздновать 1-ю годовщину Александро-Невского Братства. Отчёт доставлю Вам, когда отпечатается.

Чтения начались, но похвалиться не можем. Охотников читать нет. Впрочем, расписание на октябрь и ноябрь сделал я по заявлениям лекторов. Для любопытства прилагаю экземпляр. Чтение идёт по книгам.

Пока довольно. Здравствовать Вам и радоваться о Господе желаю“.

В ответ на это писал я от 25-го числа:

„На братское приветствие с 18-ю годовщиной моей архиерейской хиротонии ответствую взаимным усердным поздравлением Вашего Преосвященства с годовщиной (если не ошибаюсь 42-й)²⁴⁹⁵ Вашего пострижения в монашество. Да продлит Подвигоположник Господь И. Христос Ваши иноческие подвиги в святительском сане до последних пределов человеческой жизни, ко благу владимирско-муромской паствы, с которой Вы не желаете расстаться. Паства эта не может не быть

признательна Вашему Преосвященству за Ваше деятельное попечение о её нуждах – телесных и душевных.

Учреждённому Вами благотворительному обществу желаю прочного утверждения, а поощряемым Вами публичным чтениям благословенного успеха.

А моя семинарская интеллигенция ведёт только публичные споры и распри. Теперь занята она выбором себе нового ректора; прежний получил на днях чистую отставку.

Не слышу я, чтобы здешние школьники получили подобное вашим приглашение к участию в коллективной просьбе к Министру.

На записку, которую Вы называете „курьёзной“, дал и я ответ не в её пользу, хотя при этом и не могу не одобрить автора её за то, что подал повод к вызову на-

—325—

1880 г.

шей братии на выражение своих мыслей и воззрений на изложенные в записке предметы. Но ещё больше было-бы пользы для церковных дел, если бы взаимный обмен наших архиерейских мыслей происходил в общих личных собраниях, хотя бы не вполне официальных“.

8-го ч. имел я честь получить собственноручное письмо²⁴⁹⁶ из Стрельны от Его Императорского Высочества, Великого Князя Константина Константиновича. Вот что изволил писать мне от 5-го числа Великий Князь:

„Преосвященнейший Владыка!

В память пребывания нашего в Твери в первых числах июля нынешнего года сестра моя Королева Эллинов и я посылаем лампаду к мощам Св. Благоверного Князя Михаила Тверского. Мы просим Ваше Преосвященство, чтобы наша лампада была раз навсегда повешена над ракой Князя-Мученика. Желая, чтобы пожертвованная нами лампада была неугасимой, Великая Княгиня моя матушка и брат Дмитрий вносят вклад триста рублей, которые вскоре будут препровождены Вашему Преосвященству.

Несколько дней, проведённых в Твери, оставили нам самое приятное впечатление. Нам тем более отрадно знать, что, под

видом неугасимого огня, наши молитвы присоединятся к молениям многих православных с верой припадающих к мощам Св. Князя Михаила.

Прошу благословения Вашего. Совершенно преданный Вашему Преосвященству Константин“.

Помещаю здесь краткое описание препровождённой ко мне лампы.

Лампада серебряная (без позолоты) крестообразной формы, на такой же цепочке; весу в ней 2 ф. 57 зол., оценена в 350 рублей.

На четырёх сторонах следующая вязная надпись:

„Усердное приношение Королевы Элинов Ольги Константиновны и Великого Князя Константина Константиновича к мощам Св. Благоверного Князя Михаила Тверского“.

Получив этот дорогой дар, я поспешил ответить Его Высочеству, и вот что писал от 12 числа:

—326—

1880 г.

„Ваше Императорское
Высочество!

Осьмого числа сего ноября имел я утешение получить милостивое письмо Вашего Высочества и вслед затем лампаду, предназначенную к раке мощей Св. Благоверного Князя Михаила Тверского, а также и денежный вклад (триста рублей) на неугасимый елей для сей лампы.

Изъяснённая в письме воля Вашего Высочества и Её Величества Королевы Ольги Константиновны в рассуждении лампы, а равно и изволение Её Высочества, Августейшей Родительницы Вашей, В. Княгини Александры Иосифовны и Его Высочества, Великого Князя Дмитрия Константиновича, относительно употребления пожалованной Их Высочествами суммы, будут исполнены в точности.

В 22-й день сего же месяца ежегодно совершается в Твери священная память мученической кончины в Орде Благоверного Князя Михаила. В этот день с особенным усердием притекают в храм, где нетленно почивают мощи Страстотерпца — князя,

наши православные граждане, и с этим-то священно-торжественным днём желательно навсегда соединить в сердцах тверитян утешительное воспоминание о благочестивом приношении Царственных особ к мощам Благоверного Князя – небесного покровителя града Твери. Посему я почитаю благословным, в этот именно день, внести в соборный храм дорогой дар Вашего Высочества и Её Величества – лампаду, как благоприятную жертву чествуемому нами Угоднику Божию, и тогда же возжечь пред его нетленными мощами неугасимый елей, в знамение непрестанной молитвы верующих в его благодатное заступление душе.

Благоверный Государь!

Клир Тверского соборного храма и все православные обитатели града, вместе со мной, душевно и несказанно обрадованы благочестивым приношением Вашим, и нет сомнения, что каждый из нас, повергаясь с благоговением пред святынею мощей благоверного князя-мученика и взирая на горящую пред ними лампаду, с любовью и усердием будет возносить к Дивному во святых своих Богу и Его святому Угоднику мольбы о здравии и долгоденствии Августейших Виновников сего дара, и усердная

–327–

1880 г.

молитва Тверитян не угаснет и не прекратится, доколе в этой драгоценной лампаде будет гореть вещественный елей.

С чувствами глубочайшего высокопочитания и совершеннейшей преданности имею счастье пребыть

Вашего Императорского Высочества, всеусерднейший слуга и Богомолец, Савва Архиепископ Тверский“.

8-го также числа получено было мной письмо из Москвы от сына моей доброй знакомой Н. П. Киреевской, Николая Ив. Киреевского. От 5-го ч. он писал мне:

„Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архипастырь и Отец!

Вы удостоили Святительским Вашим благословением начало моей самостоятельной жизни. Вы вручили мне св. икону Николая Чудотворца, писанную Вашим родителем. Поэтому не

было дня, чтобы я не молился о Вас и всегда поминал Вас как моего духовного Благодетеля. С тех пор прошло довольно времени – и я уже десять лет, по окончании курса в университете, служил и Судебным Следователем и Мировым Судьёй и Предводителем дворянства. В этом году, 17 января, Господь устроил мою судьбу, – я имел счастье жениться на дочери Белевского Предводителя дворянства – Марии Семёновне Андреевской и теперь, оставив службу в уезде, переехал на жительство в Москву, надеясь и здесь получить назначение по судебному округу.

В конце ноября супруга моя должна сделаться матерью. Позвольте мне, Высокопреосвященнейший Владыко, усердно ходатайствовать пред Вами: не откажите быть восприемником этого моего первого младенца. Ваше святое благословение и Ваши святительские молитвы оградят всю жизнь его от всего вредного и дурного. Не огорчите, Владыко, отказом – это моё глубокое душевное желание.

Не вмените мне, Владыко, в вину моё смелое ходатайство, – только Ваше всегда милостивое, отеческое внимание дало мне право высказать откровенно эту мою почтительную просьбу.

Испрашивая Святительского Вашего благословения себе и жене моей, с чувством глубочайшего душевного уважения имею высококую честь быть

–328–

1880 г.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивейшего Архипастыря и отца, сердечно-преданным слугой“...

Неожиданная просьба, выраженная в письме, поставила меня в немалое затруднение. Сначала я недоумевал, что мне на неё отвечать; наконец, я дал от 13-го числа такой ответ:

„Любезное письмо Ваше было для меня сколько приятным, столько же неожиданным сюрпризом. Но ещё неожиданнее для меня выраженное в этом письме Ваше желание относительно восприемничества. Желание Ваше доброе и благонамеренное; но, простите, если я скажу Вам, что оно не согласуется с церковными правилами. По 84-му правилу номоканона, монах не может быть восприемником детища (тем более, если это

детище женского пола). Извольте же рассудить сами, могу ли я, вопреки церковному правилу, исполнить Ваше желание, как бы оно глубоко и искренне не было.

Итак, мне остаётся только сердечно поздравить Вас с вступлением в законный брак и призвать на Вас и на молодую супругу Вашу Божие благословение.

При свидании с матушкой Вашей и прочими присными, прошу передать им моё усердное почтение.

С душевным и искренним к Вам благорасположением пребываю“...

Но неотступный проситель не удовлетворился моим ответом. Он снова обратился ко мне с просьбой, и вот что писал от 14-го числа:

„Благосклонное письмо Ваше, которое я сейчас удостоился получить, даёт мне смелость снова утруждать Вас моим ходатайством, – и вот в силу каких соображений (если, конечно, детище будет не женского пола): покойный Святитель Филарет, Моск. Митрополит, при рождении моём прислал мне в тот же день Святой крест, и я всегда имел счастье считать себя его крестником; затем второй мой крестный отец (также записанный в метрике) был иеромонах Оптиной пустыни о. Макарий²⁴⁹⁷. Правда, я родился 29 ноября 1849 г., – но, смею, Владыко, полагать,

–329–

1880 г.

что 84 пр. номоканона было и тогда не безызвестно. Кроме того, в моём присутствии, покойный Алексей²⁴⁹⁸, бывший Архиепископ Рязанский, удостоил быть восприемником в двух семействах в г. Рязани. Наконец, восприемницей будущего ребёнка у жены моей будет родная бабка её – Игуменья Новодевичьего монастыря мать Евпраксия²⁴⁹⁹, которую Вы, вероятно, изволите отчасти помнить, так как она была игуменьей и в бытность Вашу в Москве. Поэтому не погневайтесь, Владыко, я снова прошу Вас удостоить меня получить Ваше милостивое соизволение на моё усердное ходатайство.

Маменька и жена моя свидетельствуют Вам, Владыко, глубокое душевное почтение, просят Вас помянуть их в Святительских молитвах Ваших и сердечно благодарят за Ваше любезное приветствие.

Не оставьте и меня, Всемиловитейший Владыко, столь докучающего Вам неотступной просьбой, Вашим святительским благословением“.

Не желая продолжать полемику с сыном, я обратился с просьбой о защите к его почтенной и добро-рассудной матери; 20-го ч. я писал Н. П. Киреевской:

„Научите меня, что мне делать с неотступной просьбой Вашего любезного детища, Николая Ивановича, относительно восприемничества. Принять на себя звание восприемника дело, конечно, не трудное, хотя в моём положении и не совсем каноническое; но какая может-быть духовно-нравственная польза от заочного восприемничества для восприемлемого? У меня немало восприемных детей, при крещении коих меня нарекали восприемником без моего даже ведома; но многих из них я во всю жизнь ни разу не видел. Поэтому мне не хотелось бы облекать себя праздным титулом восприемника и в настоящем случае. Мои отношения к Николаю Ивановичу, и без того духовного родства, останутся навсегда самыми искренними и неизменными. Что Вы на это изволите сказать мне?

В ожидании Вашего ответа, остаюсь с душевным к Вам почтением“...

В ответ на это Наталия Петровна писала мне:

—330—

1880 г.

„Относительно вопроса о восприемничестве по неотступной просьбе отвечать трудно, но и не сказать Вам моего убеждения – прямо и искренно – для меня ещё труднее.

Почему, прежде всего, сообщу Вам, Владыко святой, совет, данный мне покойным Митрополитом Филаретом, на вопрос мой: не грех ли отказываться от восприемничества? Владыка отвечал: „Ответ за восприемлемого гораздо строже, чем за родное дитя Ваше, и потому, если Вы не можете следить за воспитанием Вами восприемлемого, то не должно и принимать

на себя этой важной ответственности пред Богом. Погрешите, если будете восприемницей, а отказавшись не погрешите. Я никогда не дерзнул быть восприемником, именно по важной ответственности пред Богом, не имея возможности иметь влияния на восприемлемого, почему и Вам предлагаю мой совет – не погрешите“. А я приняла этот совет как завещание, ограждающее меня от произвольного греха. И всегда отказываюсь быть восприемницей не только у чужих, но и у родных.

Детей моих – из семи – пятерых крестил протоиерей Вельмянинов; он был моим духовным отцом с 7-ми-летнего моего возраста и, по вере моей в его святые молитвы, приносимые им ежедневно у престола Божия, где конечно он поминал и крестных детей своих, не могла я предпочесть его как Восприемника детей моих, против всех родных и вельмож.

Знаю, что монашествующим канон воспрещает быть восприемниками младенцев, разве когда непредвидимый или крайний случай вынуждает изменение закона, что почти и не случается. Почему полагаю, по всей справедливости, не лучше ли предложить добрым Вашим словом обратиться с этой просьбой к отцу жены его, результатом будет очень приятное от Коли – уважение тестю, а Вы, Владыко Святый, извольте сказать Коле, что не оставите Вашими святыми молитвами его чадо, имеющее родиться, это будет для него весьма утешительно, а Восприемником быть не можете.

Кажется, это и для Вас спокойнее, тем более что действительно нет возможности следить за воспитанием и религиозным направлением крестника.

–331–

1880 г.

Простите, Владыко святый, что так просто и прямо объясняю Вам то, что, по преданности моей Вам, считаю истинным и нелишним“.

После сего г. Киреевский оставил меня в покое.

9-го ч. был у меня приехавший из Москвы Губернский Секретарь Феод. Максим. Матвеев, который приглашён мной к

принятию на себя обязанностей поверенного по делу о Тверском Архиерейском подворье в Москве,

В беседе со мной г. Матвеев, между прочим, сообщил мне следующие сведения.

Он сын секретаря Киевской дух. Консистории, получил образование в Киевском университете; бывши студентом, он около полугода жил у преосвящ. Иннокентия (Борисова) в Михайловском монастыре и помогал ему в корреспонденции с иностранными учёными на иностранных языках.

О Евгении (Болховитинове), митрополите Киевском, при котором отец Матвеева был секретарём Консистории, он передавал, что Евгений занимался составлением алфавитного указателя церковных законов; что он, при всей учёности своей, не чужд был мздоимства. Так, он принял в дар от генеральши Удом карету с шестернёй лошадей, и за это обещал ей решить, в удобность её, дело о признании её дочери незаконнорожденной. Но решению в таком смысле дела воспротивился секретарь Матвеев. Митрополит так был раздражён сопротивлением секретаря по этому делу, что поражён был апоплексическим ударом и тотчас умер. Это было 23 февраля 1837 года.

14-го ч. получено было мной два письма: одно из Уфы, другое из Москвы.

Из Уфы писал мне от 4-го числа законоучитель гимназии, священник Евф. Ник. Соловьев:

„Приношу Вам глубокую и сыновнюю мою благодарность за присланный Вами фотографический портрет.

Относительно корреспонденции Высокопр. Агафангела ничего не знаю, – вероятно истреблена им самим; он сжёг и свою автобиографию! У меня, родителя и братьев находятся в целости письма его, обращённые к нам, но из них немного можно выбрать для его биографии.

–332–

1880 г.

Но со временем как-нибудь будет приведена его биография к концу. Детство и семинарская жизнь его описана достаточно полно; академическая жизнь скудно, служебная более

формально. Последний год его жизни может быть изображён достаточно.

Шуйский протоиерей о. Мих. Вас. Мидовский²⁵⁰⁰, ученик Владыки по академии, бывало говорил многое о его бакалаврской жизни и инспекторстве в академии, разводил целые истории о переводе Павского и о письмах покойного Высокопр. Агафангела к 3-м митрополитам, но теперь ничего не говорит, несмотря на то, что я убедительно просил его сообщить мне всё, что он знает о жизни Владыки в Троицкой Лавре, и обещал, если ему нужно, не цитировать его имени в биографии.

Преосвященный²⁵⁰¹ наш, как видно из его обстановки, пообжился и богатенько пообставился. Дурненьки идут речи про него, но, ведь, языки человеческие злы, а потому злоречия людские нельзя или опасно принимать за истину. Я с своей стороны заметил в нём только одно несвойственное философу-богослову, что умнее его нет, разве „автор²⁵⁰² древних религий“ может поравняться с ним.“

Из Москвы от 11-го ч. писал Товарищ Председателя Окружного Суда, Е. Р. Р..

„Присоединяя к письму, согласно приказанию Вашего Высокопреосвященства, краткую программу отражения дальнейшего посягательства на благосостояние Тверского Архиерейского Дома, имею честь почтительнейше доложить, что в данный момент, при невозможности предугадать образ действия г. Б., не зная, так сказать, в какой форме или в каком виде ему угодно будет сделать вылазку, нельзя создать подробный план защиты.

Инициатива должна исходить от Тверского Архиерейского Дома. Г. Б., надо думать, поспешит ответом и на ответ, если Вашему Высокопреосвященству угодно будет дать мне

—333—

1880 г.

приказание в своё время, получит возражение, которое в конце концов оставит его без подворья.

Искал я по всей Москве карточку Победоносцева, и увы, не нашёл! У Аванцо (магазин картин и эстампов) мне сказали, что „Обер-Прокуроры не продаются“, и что, будь Победоносцев

Министром, „тогда“ „о!о!о!о!“, „совсем другое дело!“ Буду искать случая получить карточку из С.-Петербурга.

У московских Владык, по обилию дел вообще и в виду предстоящего мне в декабре месяце дела „Золотой ручки“ в частности, которым теперь себя начинаю, ещё не был и, сказать по правде, быть остерегаюсь. Невольно вспомнишь Высокопреосвященнейшего Тверского и Кашинского, станешь делать сравнения и непременно оставишь сердце, ум, душу и мысли при Владыке Тверском, которому, без лести говорю, нет равного.

Мой спутник (Алекс. Андр. Глинка) в полном от Вас восхищении и, являясь ко мне, всегда заводит разговор о Вас. Сему я очень радуюсь, так как подобная беседа, едва ли не самая для меня приятная, действует на меня самым благотворным образом, отгоняя прочь охоту „позоильствовать“.

Когда же Вы к нам в гости?

Повергая себя Архипастырскому благословению и святой молитве Вашей, с глубочайшим почтением и совершенною преданностью имею честь быть“...

Приложенная к письму записка следующего содержания;

1) Относительно договора с Б. в настоящее время предпринять нельзя ничего; за месяц до окончания срока означенному договору, в декабре 1881 г., следует лишь объявить всем жильцам подворья²⁵⁰³, чтобы они деньги, за занимаемые ими помещения, вносили в Правление Тверского Архиерейского Дома, а не Б.

2) Б. вероятно предъявит иск о понуждении к заключению нового договора. Главным основанием к признанию дополнительного договора, от 10-го октября 1875 г., недействительным послужит 1692 ст. X т. ч. 1 в виду того,

—334—

1880 г.

что срок по дополнительному договору на аренду подворья, вместе с временем, оставшимся от прежнего договора, т. е. 1869 г., составит, в общей сложности, срок больше того, на который законом разрешается отдавать в наём недвижимые имущества.

3) Б., легко может быть, заявит требование об уплате ему убытков в количестве 12,317 р. 80 к. Выждать предъявления иска, ибо Суд вряд ли удовлетворит подобную претензию истца.

4) Дело, по месту нахождения имущества, будет производиться в Моск. Окр. Суде. В Суде бывали подобные дела, и вот взгляд Суда, высказанный во многих его решениях: „договор о найме недвижимого имущества“, говорит Суд, „заключённый при существовании уже такого же договора между теми же лицами, не действителен, если срок, на который этот новый договор заключён, вместе с временем, остающимся от прежнего договора, составит срок больше того, на который законом дозволяется отдавать в наём недвижимые имущества“.

6) С Б., если будет надобность, рекомендую сноситься через нотариуса.

Положение о нотариальной части 14 апр. 1866 г. статья 141-я: „нотариусу дозволяется принимать на себя поручение об учинении от одного лица другому какого-либо заявления, например: от домовладельца жильцу об отказе квартиры, от кредитора должнику по обязательству о требуемой уплате долга и т. п., если подобное заявление должно служить к достижению непротивной закону цели“.

На письмо это я отвечал от 17-го числа:

„Тверский Архиерейский Дом приносит Вашему Высокородию всеусерднейшую благодарность за доставление программы отражения посягательства на его интересы со стороны известной особы. Программа эта будет служить для нас надёжным руководством в случае возникновения спорного процесса.

До zde – архиерейский дом. Отселе поведёт речь смиренный архиерей...

До Вашего сведения, вероятно, уже доведено о наших взаимных визитах с Вашим почтенным другом Авг. Казимировичем (Жизневским). Он был у меня,

—335—

1880 г.

вместе с некоторыми другими высокопоставленными особами, вечером 4-го числа, а я у него вечерял 9-го. Вечер этот

был для меня, можно сказать, археологический. А. К-ч показал мне все свои письменные и фотографические сокровища по части археологии.

По Вашему любезному приглашению, душой бы рад лететь в Москву, как в рай, да грехи не пускают“.

15-го ч. был у меня помещик Вышневолоцкого уезда Аракчеев, родной племянник известного графа Аракчеева, и с большой похвалой отзывался о иеромонахе Теребенской пустыни Арсении, бывшем в его имении с чудотворной иконой Святит. Николая. По словам г. Аракчеева, в тех деревнях, где принимают икону, не бывает ни скотского падежа, ни других народных бедствий. Это плоды веры в благодатную помощь Угодника Христова.

17-го ч. получил я письмо из Харькова от Инспектора Института благородных девиц Гр. Сем. Рындовского. От 13-го ч. он писал мне:

„Благодарю Вас за Вашу добрую память о мне.

Слава Богу, здоровье моё поправилось, я на ногах, занимаюсь по должности: болеть некогда.

Софья Петровна Ницкевич²⁵⁰⁴, в начале мая, уехала по совету доктора, в Крым, на южный берег; там прожила только несколько дней на даче г-жи Сомовой; ей сделалось лучше, и она поспешила уехать к дочери, в её имение, Екатеринослав. губ., Александровского у., где на другой день по приезде скончалась 28 мая. Царство ей небесное! Предостойная была женщина! Много трудилась на пользу воспитывающегося юношества.

Новая начальница института – некто Мария Егоровна Эртель, бывшая главная надзирательница в отделении малолетних С.-Петербургского Николаевского Сиротского Института, вдова присяжного поверенного, урождённая Щербакова, православная, 36 лет, очень деятельная; с нею две дочери 10 и 7 лет.

Занятия мои идут своим чередом: целый день на дол-

–336–

1880 г.

жности, вечером читаю газеты и немногие журналы; пропущенного во время бытности за границей ещё не догнал: на днях читал „Русскую Старину“ за июнь. Интересны были для меня статьи – „Г. П. Павский“ и „Записки сельского священника“; в последней есть весьма дельные замечания, но есть много и лишнего; напр., в июньской книжке вычисление требований общества от священника. Чего тут только нет? Требуют, чтобы священник был и мужиком, и барином, и псарём, и салопницей, и модисткой, и чиновником, и картёжником, и торгашом, и нарушителем устава церкви и пр.; как всё это натянуто! Никто ничего подобного от священника не требует; общество желает одного только, чтобы священник был проникнут сознанием святости своего сана, оно требует от него по преимуществу искренней любви к Богу и нелицемерной любви к ближнему; и если общество не замечает в священнике этого, тогда оно выражает свои другие требования, может быть, неосновательные. Не слышно, чтобы от лютеранских пасторов общество требовало, чтобы они были и модистками, и салопницами, и псарями, и картёжниками и пр. Отношения пастыря и пасомых – те же. Каков поп, таков и приход.

Как здоровье Вашего Высокопреосвященства? Весьма интересуюсь знать, как и всем Вас касающимся. Привыкли ли Вы на новом месте служения?“

18-го ч. дано было мной Тверской Дух. Консistorии предложение за № 5187 следующего содержания:

„Его Императорское Высочество, Великий Князь Константин Константинович письмом от 5-го сего ноября изволил уведомить меня, что в память пребывания в Твери, в первых числах июля нынешнего года, Её Величество Королева Эллинов Ольга Константиновна и Его Высочество посылают лампаду к мощам Св. Благоверного Князя Михаила Тверского с тем, чтобы эта лампада была раз навсегда повешена над ракой Князя-мученика, и что Её Высочество Великая Княгиня Александра Иосифовна и Его Высочество Великий Князь Дмитрий Константинович вносят вклад триста рублей на елей с тем, чтобы лампада была неугасимой.

Серебряная лампада и деньги триста рублей, мною полу-

–337–

1880 г.

ченные 9 числа, препровождаются вместе с сим в Консисторию, которой предлагаю учинить следующее:

1) Лампаду передать настоятелю Кафедрального Собора под расписку с тем, чтобы она внесена была в опись соборного имущества с объяснением, от кого и по какому случаю получена в дар.

2) На сумму триста рублей приобрести на имя Тверского Кафедрального Собора процентные бумаги Государственного Банка с тем, чтобы сумма навсегда оставалась неприкосновенной, а проценты оной употребляемы были на покупку деревянного масла для неугасимой лампы пред ракой св. Благоверного Великого Князя Михаила Тверского.

3) Имена Августейших жертвователей и жертвовательниц внести в соборный Синодик для вечного поминовения.

4) Прилагаемый при сём мной засвидетельствованный список с письма Его Высочества на моё имя передать, для всегдашнего хранения, в Кафедральный Собор.

5) О вышеизложенном донести от моего имени Святейшему Синоду для сведения“.

21-го ч., в навечерие празднования св. Благоверному Вел. Князю Михаилу Тверскому, совершено было мной освящение лампы, принесённой к мощам сего угодника Божия от Её Величества, Королевы Эллинов, Ольги Константиновны и Его Высочества, В. Князя Константина Константиновича, и по освящении она повешена была над ракой Князя-мученика, и в ней возожжён был мной неугасаемый елей²⁵⁰⁵.

22-го ч. По случаю праздника, совершена была мной с подобающей торжественностью в Кафедральном Соборе Божественная литургия. В конце литургии произнесено Кафедральным Ключарём приличное празднеству слово, в котором, между прочим, упомянуто было и о пожертвованной Царскими Особами лампаде²⁵⁰⁶.

После литургии предложен был в доме нового собор-

–338–

1880 г.

наго старосты купца Никиты Николаевича Лебедевского обеденный стол.

22-го числа мною получено было письмо из СПб. от Т. И. Филиппова. От 20-го ч. он писал мне в ответ на моё письмо от 25-го октября:

„Благодарю от всей души за защиту напрасно обижаемой О. Ф. Вансловой. Теперь очередь за Анной Васильевной Мазуриной, которую нельзя оставлять в таком положении, в каком она находится. Посвящаю Ваше Высокопреосвященство в мои намерения и прошу вас войти со мной в твёрдый союз, на обличение какого-то скрытого злодеяния и на освобождение заживо погребённой благодетельницы г. Ржева и Ржевского духовенства.

Я переговорил с статс-секретарём Кохановым об этом деле, и он обещал мне написать об этом губернатору и поручить ему приступить к раскрытию смущающей весь Ржев тайны этого непостижимого затвора. Таким образом дело воспримет своё начало; Вы же можете воспользоваться этим случаем, чтобы, по обязанности Начальника учебного заведения, в стенах коего заключена жертва, присоединить и свои меры, в случае надобности. Вашему благоусмотрению предлежит – говорить ли об этом с губернатором заранее, или ждать его к Вам обращения, это зависит от искренности Ваших отношений. Если Вы хороши, то лучше переговорить заранее и его приготовить к получению отношения или вернее сообщения статс-секретаря Коханова.

Н.А. Булах у нас в Петербурге; говорят, что она приехала жаловаться на Ваше распоряжение относительно Вансловой. Завтра увижу Константина Петровича и узнаю, так ли это. Надобно бы её вовсе устранить от училища. Но об этом возникнет сам собой вопрос, когда расследование дела обнаружит её нравственные свойства, с должностью начальницы заведения несовместимые“.

23-го ч. в 7 часов утра имел я утешение получить из СПб. от Его Высочества В. Князя Константина Константиновича телеграмму следующего содержания:

„Приветствую Вас, Преосвященнейший Владыко, с сослужащими Вам, и усердных православных Тверитян, совершающих память Св. Благоверного Князя Михаила,

—339—

1880 г.

перед уходом в долгое плавание, расставаясь с родиной, прошу молитв и напутственного благословения Вашего Преосвященства

Константин“.

Получив такую лестную телеграмму, я немедленно распорядился совершением в Кафедральном Соборе, пред мощами Благоверного Князя Михаила, молебна „в путь шествующим“, и вслед затем поспешил отправить в СПб. Его Высочеству телеграмму, в которой изъяснил:

„Извещённый милостивой телеграммой о предприемом Вашим Высочеством плавании по морю, я поспешил в соборный храм вознести, вместе с паствой, молитву к Царю царей и Его св. Угоднику — Князю Михаилу, о благополучном плавании Вашем.

Всепреданный Архиепископ Савва“.

К сожалению, телеграмма эта не застала уже Великого Князя в Петербурге.

1-го декабря получил я письмо из Владимира от преосвященного Иакова. От 29-го ноября он писал мне:

„Приношу Вам мою душевную благодарность за поздравление меня со днём ангела и за добрые пожелания и честь имею препроводить два экземпляра Акафиста Муромским Чудотворцам.

Преосв. Амвросий²⁵⁰⁷ трусит из-за своего слова о союзе государства с церковью²⁵⁰⁸, а мы не видим из-за чего беспокоиться. Вопрос разрешается не очень глубоко, но спокойно и сдержанно.

В Москве получено разрешение об учреждении эмеритальной кассы для духовенства. Тоже и для Петербургской епархии.

Вы верно считаете время моего пострижения. Меня постригал ректор Моск. семинарии Иосиф²⁵⁰⁹, впоследствии

Воронежский архиепископ, 27 ноября 1838 г. в Заиконоспасском монастыре, а восприемником был инспектор

–340–

1880 г.

Алексий²⁵¹⁰, умерший Тверским архиепископом. Посвящение же меня во диакона было 6 авг. 1836 года в Новоспасском монастыре – покойным Митр. Филаретом“.

2-го ч. писал я своему товарищу по академии, Настоятелю Площанской пустыни (Орловской епархии) Архимандриту Моисею:

„На сих днях получил я с почты книгу²⁵¹¹, а незадолго пред тем три брошюры²⁵¹², с вашим именем, но не знаю по вашему ли распоряжению посланы они: на них нет никакой надписи. Во всяком случае, я должен смотреть на них, с одной стороны, как на дар вашей братской любви ко мне, а с другой – как на укор моего продолжительного молчания пред Вами.

За дар примите мою искреннюю благодарность, а за долговременное молчание даруйте мне Ваше милостивое прощение.

Скажите однако ж, возлюбленный о. архимандрит, настоящие издания Ваши – произведения ли прежней духовно-учебной деятельности вашей, или плоды настоящих уединённых занятий Ваших?

Воспоминая о Вас, я каждый раз припоминаю церковную песнь: *Пустынным живот блажен есть...*

А мы, обитатели градов обительных, ежедневно зрим *житейское море, воздвигаемое напастей бурей.*

У меня пред очами, действительно, то и дело происходят волнения то в школах, то в иноческих обителях, то наконец и в среде белого духовенства.

В семинарии моей до сих пор ещё не прекратились разного рода беспорядки. Может быть, с назначением нового ректора водворится там мир и спокойствие. На днях Ректор протоиерей Соколов уволен от должности. Производятся выборы нового ректора.

В иноческих обителях моих ощутительный недостаток в добрых иноках. Мне помнится, Вы обещали мне отпустить из

своей многолюдной обители несколько добрых старцев; нет ли у вас, в самом деле, достой-

—341—

1880 г.

ных иеромонашеского или иеродиаконского сана иноков и не пожелают ли они переселиться в наши северные обители? Только при этом желательно, чтобы они, кроме трезвой и честной жизни, были сколько-нибудь подготовлены к пониманию священнодействий, чтобы изучили, по крайней мере, Ваше объяснение богослужения православной церкви.

В ожидании на сие Вашего милостивого ответа, с братской о Христе любовью остаюсь“...

В тот же день не без удивления прочитал я в № 48 „Церковного Вестника“ (стр. 15) письмо в редакцию, из г. Гатчины, под заглавием: „Новый вид проповедничества“. Вот что, между прочим, сообщается в этом письме:

„Священнику собора (Гатчинского) о. А. Вознесенскому пришла счастливая мысль почтить праздники Крестителя Господня (12 и 22 окт.) повествованием о его жизни и служении... Время для священных рассказов избрано было самое удобное, а именно за всенощными бдениями вместо чтения кафизм (?). По этому случаю ежедневно за всенощными бдениями собор наш буквально был переполнен народом. Преобладал народ простой, — различные рабочие и мастеровые... Рабочий люд покидал обычные свои занятия и к урочному часу спешил в храм послушать священные рассказы. Лишь только оканчивалась проповедь, народ этот снова оставлял храм и спешил к прерванной работе“.

Как бы ни были красноречивы и трогательны рассказы о. Вознесенского, но заменять ими чтение священных и богодухновенных псалмов — это более, чем реформатство. И простой народ, увлечённый рассказами священника, чуждается и пренебрегает богослужением, установленным православной церковью! Это ли не прогресс XIX столетия?..

Мимоходом замечу здесь, что священник Александр Вознесенский — мой ученик по академии. Он окончил курс

академии в 1862 г. с званием действительного студента, и при том последним из студентов. Откуда убо премудрость таковая!..

3-го ч. получено было мной два письма: одно из Владимира, другое из Харькова.

—342—

1880 г.

Из Владимира писал от 1-го декабря преподаватель семинарии Ксеноф. Феодор. Надеждин²⁵¹³:

„Исполняя Ваше желание, переданное мне Преосвящ. Иаковом, имею честь препроводить Вашему Высокопреосвященству две книги „Истории Владимирской духовной семинарии“²⁵¹⁴.

При сём имею честь представить благосклонному вниманию Вашего Высокопреосвященства и другой мой посильный труд „Споры раскольников о браке“²⁵¹⁵, издание 2-е. Сие моё сочинение удостоилось весьма лестных отзывов многих журналов и газет, — и даже особенного внимания покойного Митрополита Моск. Филарета, который сделал добавления к сему моему труду (стр. 106, 107 и 114).

Поэтому я осмеливаюсь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство о содействии к распространению сего сочинения по вверенной Вам епархии. Смею надеяться, что оно принесёт пользу не только в тех приходах, где уже имеются раскольники, но и в тех, где нужно предохранить крестьян от раскола. Федосеевцы, — противники брака, — обличённые мной, скупили и уничтожили 1-е издание сего моего сочинения.

Для церквей епархии Вашего Высокопреосвященства я назначаю цену самую умеренную: вместо 85 к. только 50 к. и с пересылкой“.

За присланные мне книги, хотя и непрошенные мной, я поблагодарил автора и взаимно послал ему в дар свою книгу: „Воспоминания о преосвящ. Леониде“. О книжке же „Споры безпоповцев о браке“ распорядился сделать в Епарх. Ведомостях публикацию.

Из Харькова от 29-го ч. ноября писал мне протоиерей И. Чижевский:

„Смиреннейше обращаюсь к Вам с следующей просьбой: 20 января будущего 1881 г. нашему Кафедральному о. протоиерею Кустову исполнится ровно 50 лет служения в сане священника. Преосвященный предполагает день этот достойно отпраздновать, мне же, по этому поводу, придётся

—343—

1880 г.

печатать в Ведомостях; а так как о. протоиерей Кустов родился в управляемой Вами епархии, покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство приказать, кому следует, навести справки по метрическим книгам и, если окажется записанным его рождение, сообщить мне. Вполне уверен, что эта моя покорнейшая просьба будет удовлетворена.

Из ставленного дела, хранящегося в архиве Харьк. Дух. Консистории, видно, что о. протоиерей Кустов, при рукоположении во священника в 1831 г., имел от роду 34 года, след. родился в 1797 г.²⁵¹⁶, а, может быть, года на два или на три позже или раньше; из того же дела видно, что он родился в Тверской губернии, Бежецкого уезда, в селе Беловом, от тамошней Николаевской церкви священника Георгия и жены его Марии Кустовых.

Указы собирать я продолжаю, но издавать их в свет не думаю, во 1-х потому что Пермский Кафедр. протоиерей²⁵¹⁷ печатает в виде приложения в Епарх. Ведомостях все указы; жаль только, что в самом кратком извлечении; во 2-х потому что приготавливаю более или менее подробные законоположения по духовному ведомству, куда войдут и все указы, доныне неотменённые и действующие, но ещё много нужно трудиться, чтобы не вышло Леухинское издание“.

На следующий день (4-го ч.) получаю от о. Чижевского другое письмо. От 1-го декабря он пишет:

„Вчера вечером, бывши на именинах у о. протоиерея Щелкунова, встретил там и о. протоиерея Кустова, который сообщил мне, что у его родителей было подряд два сына Александра и что по этому трудно будет узнать его рождение, разве по восприемникам. Поэтому спешу смиреннейше просить Ваше Высокопреосвященство повелеть, кому следует, сделать

выписи из метрических книг о рождении обоих Александров Кустовых, если только они

—344—

1880 г.

найдутся, и притом выписать подробно, дабы мы по приметам могли понять, кто из них наш кафедральный“.

В ответ на это писал я от 10-го числа:

„Спешу исполнить Вашу просьбу: посылаю Вам при сём две консисторских справки о почтенном юбиляре Вашем, с желанием, чтобы юбилей его был отпразднован, сколько можно, торжественнее“.

Управляющий Николо-Теребенской пустынью казначей иеромонах Аркадий с братией пожертвовал в пользу архиерейского дома 1500 р. на приобретение священных утварей и на устройство парчовой ризницы для соборного архиерейского служения в Крестовой церкви. На репорте о сём мной дана была 5 декабря следующая резолюция:

„В виду скудости нашей Крестовой церкви в священных утварях и облачениях, принять усердное приношение о. казначея с братией, объявив им за сие искреннюю признательность, и поручить о. эконому архиерейского дома приобрести на жертвуемую сумму означенные в репорте предметы“.

В тот же день писал я в СПб. Т.И. Филиппову:

„Я имел разговор 27 ноября с начальником губернии по известному делу; оказалось, что он из СПб. не получал по этому делу никакой ещё бумаги; но при этом он обещал мне, что, как скоро получит какую-либо бумагу, немедленно со мной переговорит. До сих пор ничего не слышу от него.

Между тем, я получил из СПб. от г-жи Булах прошение от 18-го ноября об удалении от должности девицы Вансловой. Простение это, как неосновательное, будет оставлено, конечно, без уважения.

А вслед затем, от 2-го сего декабря, она обратилась ко мне с другим прошением об уяснении ей, в чём именно состояли её требования, стесняющие Правление Училища в его действиях и

распоряжениях, согласных с Уставом, – о чём мной дано было ей знать через градского Благодичинного.

Для меня крайне нежелательно продолжать с г. Булах такого рода переписку. Как я был бы благодарен Вашему Превосходительству, если бы Вы поскорее оказали мне содействие к прекращению такой переписки, отнимаю

–345–

1880 г.

щей у меня время, нужное для других дел, не менее важных.

Призывая на Вас и на семейство Ваше Божие благословение, с душевным почтением и преданностью имею честь быть“...

13-го ч. писал я в Харьков Гр. Сем. Рындовскому, в ответ на его письмо от 13-го ноября:

„Душевно радуюсь, что ваше здоровье поправилось и Вы беспрепятственно можете заниматься исполнением своих обязанностей педагогических.

Двадцатого января исполняется 50-тие со времени посвящения в иерейский сан Кафедрального о. протоиерея А.Г. Кустова. Так как он уроженец Тверской епархии, то для составления его краткой биографии ко дню его юбилея требовалась из здешней Консистории справка о времени его рождения. По справке оказалось, что он родился 1 авг. 1797 г.: почтенные лета!.. Помнится, о. Кустов имел некогда отношение и к Вашему Институту... поэтому, вероятно, и Вы сделаете привет маститому юбиляру.

Ваши дорогие письма, почтенный Гр. Сем., имеют для меня двойной интерес – и как свидетельства вашей доброй памяти о мне, и как продолжение взаимных наших бесед о предметах большей или меньшей важности. Ваши указания на страницы июльской книжки „Русской Старины“ дали мне повод снова перечитать эти страницы, которые мной в своё время также были отмечены. Впрочем, если в нынешних журналах и газетах отмечать все места, заслуживающие порицание, и потом собрать их вместе, то из них могут составиться целые тома. Видели ли Вы в газете „Новое Время“ фельетонную статью

известного кощунника Лескова²⁵¹⁸, под заглавием: „Неуловимый многоженец“. В этой статье он повествует о каком-то выходце чехе, по фамилии Малина, который из католического кзёндза сделался лютеранином; женился сначала в своей отчизне, а потом, оставивши там жену, приехал в Россию и здесь женился вторично, приняв предварительно православие. И вот как г. Лесков повествует о его присоединении к Правосл. Церкви: „его (Ма-

—346—

1880 г.

лину) к православию примазывал не какой-ниб. просто поп или протопоп, а митрополит Иван Леонтьевич Янышев. Он смазал Малину русским миром и запечатлел его печатью Духа Святого“... Можно ли грубее и кощунственнее выразиться о христианском таинстве? — И это пишет член учёного Комитета Мин. Нар. Просвещения! И такие кощунные выражения оставляет без преследования высшая цензура! И ещё жалуются на стеснения русской прессы!.. О tempora!...

А читаете ли Вы газеты „Восток“ и „Русь“ Аксакова? — Посмотрите, как там трактуют о нашем современном церковном управлении и как издеваются, преимущественно в „Востоке“, над нашим духовенством, в особенности Московским! Неутешительные знамения времени!

Привык ли я, спрашиваете ещё, на новом месте служения? — Привыкнуть-то привык, да мало утешительного около себя вижу: везде почти неурядица, особенно в семинарии. На днях, вследствие разных беспорядков, особенно по экономической части, удалился от должности Ректор: теперь ищут нового и неизвестно скоро ли найдут.

В среде здешнего интеллигентного общества я не обрёл ещё по сердцу себе такого доброго собеседника, какого в Харькове имел в лице достопочтеннейшего Григория Семёновича, да и впереди не вижу. Приходится поневоле ограничиваться собеседованием с безмолвными книгами, хотя против этого собеседования, особенно продолжительного, сильно подчас протестуют мои изнемогающие очи“.

16-го ч. писал я в СПб. Вице-Директору Хозяйств. Управления при Св. Синоде, Н.И. Остроумову, в ответ на его письмо от 22-го октября:

„За любезное письмо Ваше сердечно Вас благодарю: только позвольте сделать Вам маленький реприманд²⁵¹⁹ за одну фразу в письме, а именно: „простите меня, – пишете Вы, – если я своими частыми посещениями или вообще чем-либо причинил вам какое бы то ни было неудовольствие“. – И у Вас поднялась рука писать эти строки? – Напротив: если я за что недоволен Вами, то именно за редкое посе-

–347–

1880 г.

щение меня. Ужели Вы не могли понять, как приятна была для меня откровенная и искренняя беседа с Вами, при моём уединённом замкнутом положении в Твери? Верьте, что я с особенным удовольствием каждый раз вспоминаю о Ваших посещениях и о наших взаимных собеседованиях; желал бы даже ещё раз (а пожалуй и не один) видеть Вас у себя, только уже, конечно, не по такому неприятному и скучному делу, по какому Вы были здесь.

Скоро ли увидим мы результаты Вашей ревизии?

Моя семинарская корпорация занята в настоящее время выбором себе главы; не знаю, откуда и кого пошлёт ей небо начальника. Лучше и полезнее было бы для семинарии, если бы высшее начальство само назначило Ректора.

Отставному Ректору я дал настоятельское место при кладбищенской церкви, где был родственник его, протоиерей Изотов. О. Изотов, как вдовый и одинокий, изъявил желание принять монашество²⁵²⁰; к празднику он будет пострижен, и затем я имею в виду определить его на первый раз настоятелем в пресловутую Теребенскую пустынь.

У меня в доме, по милости Божией, пока всё благополучно. На днях, получивши из Осташкова невод в 350 саж. длины, сделали опыт рыбной ловли в своём озере. Первый опыт был очень удачен: в четыре тони поймали до 160 пудов рыбы, из коих, впрочем, на нашу долю досталось не более третьей части;

прочее пошло на удовлетворение участников в ловле. Итак, милости просим к нам на свежую уху“...

17-го ч. получена было мной из Москвы от А. И. Ушаковой²⁵²¹, проживающей в Рождественском женском монастыре, краткая записка, в которой она от 15-го числа извещала меня:

„Сегодня, Владыка, облеклась я в иноческую одежду: благословите меня и помолитесь: я так нуждаюсь в молитвах и духовной поддержке. 22 ноября, в день Св. Михаила Тверского, после молебна ему, я решила с собой,

–348–

1880 г.

т. е. заявила М. Игуменьи о своём желании поступить в число сестёр обители. Сегодня начала говеть и меня одели.

Простите, благословите и помолитесь за грешную“.

На другой же день, 18-го ч., поспешил я ответить ей, и вот что писал:

„Спешу от всей души приветствовать Вас, возлюбленная о Господе, с предначатием добрых иноческих подвигов. Небесный Подвигоположник Господь Иисус Христос да благословит Ваш новый духовный путь Своею всесильною благодатью!

Не далее как 11-го числа получил я весть о таком же утешительном событии с сестрой покойного Пресвящ. Леонида, Ек. Васильевной – вашей однофамилицей, живущей в Алексеевском монастыре; она 6-го числа, подобно Вам, облечена в рясофор.

Приближается великий праздник Р. Христова, который желаю Вам встретить и провести в здравии и духовном веселии“.

Ещё 12-го ч. Эконом моего архиерейского дома, священник Михаил Драницин отправился вместе с архитектором Вас. Ильичем Кузминым в Москву для осмотра подворья, принадлежащего Тверскому архиерейскому дому. Время от времени он извещал меня о своих занятиях: наконец от 17-го числа писал мне:

„Считаю долгом почтительнейше доложить Вашему Высокопреосвященству, что осмотр Тверского подворья –

зданий, как прежде существовавших, так и новых – нами приведён к окончанию. В настоящее время Василий Ильич составляет беловой план, а мной составляется опись местности и всех зданий. Старинные здания описываются кратко, а новые более пространно“.

Получив это письмо 18-го ч., я в тот же день писал о. эконому:

„Душевно благодарю вас за частые добрые вести. Да поможет Вам Господь поскорее привести к концу порученное Вам дело и благополучно возвратиться домой.

У нас в доме, по милости Божией, все благополучно. Вчера Гавриил²⁵²² ездил на озеро, чтоб взять оттуда из

–349–

1880 г.

садка остальную рыбу, и нашёл там нечто необычайное. Между тем, как наша рыба оказалась вся живой, рыба соучастников наших в ловле вся заснула, и это явление произвело на них сильное впечатление. Извольте об этом рассуждать, как хотите“.

Девятнадцатого числа вечером посетил меня помещик Корчевского уезда Андрей Никол. Ладыженский – доцент международного права в Ярославском Демидовском Лицее, получивший образование в Московском Университете. Он принёс мне поклон от доброго товарища моего по академии, протоиерея А.П. Лаврова, профессора Богословия в том же Лицее. В беседе нашей коснулась речь Ректора Моск. Университета Н.С. Тихонравова²⁵²³. О нём я узнал от Ладыженского, что он из трактирных мальчиков взят студентом Моск. Университета графом Остерманом и отдан, для образования, в гимназию, откуда затем поступил в Университет.

20-ч., после литургии в Кафедральном соборе служил я молебен, пред приведением к присяге дворян по случаю выборов, Христу Спасителю; причём сказана была мною краткая речь.

В должность Губернского Предводителя избран был Князь Путятин²⁵²⁴, а кандидатом к нему князь Борис Васильевич Мещерский²⁵²⁵; но, за преклонностью лет и слабостью здоровья

первого, в должности Предводителя дворянства утверждён последний.

В тот же день писал я во Владимир проосвящ. Иакову, в ответ на его письмо от 9-го ноября:

„Благодарю Вас за Акафист Муромским Чудотворцам.

По Вашей милости я получил ещё две книжки из Владимира. Преподаватель К. Ф. Надеждин, в первых числах этого месяца, прислал мне своё сочинение – „Историю Владимирской семинарии“, в 2-х экзempl. и при этом пишет, что он, посылая книгу, исполняет де моё желание, переданное ему будто бы Вашим Преосвященством. Между тем, я не помню, чтобы я просил об этом Вас, да и

—350—

1880 г.

не имел к тому повода, так как эта книга у меня давно уже имеется в библиотеке. Тем не менее, за дар конечно я поблагодарил автора, но забыл написать ему, чтобы он, если он рано или поздно будет печатать свою любопытную и полезную книжку вторым изданием, тщательнее пересмотрел список воспитанников Владим. семинарии, поступивших в высшие учебные заведения. По сличению этого списка с списками студентов Москов. дух. академии, напечатанными в истории академии С. К. Смирнова, в оных не оказывается очень многих учеников, поступивших в разные курсы из Владимирской семинарии в Московскую академию.

Если г. Надеждин когда-нибудь у Вас будет, потрудитесь передать ему мою, конечно, неблизкую для него, записку.

Да кстати: мне хотелось бы иметь под руками список моих товарищей по Владим. семинарии, окончивших в 1840 г. курс по всем трём богословским отделениям. Не может ли оказать мне эту услугу К. Ф-ч или кто-нибудь другой.

Мне пришло на мысль попросить Ваше Преосвященство, не можете ли мне сообщить, по сохранившимся у Вас документам или по памяти, хотя самые краткие, но точные сведения о скандальной истории в Харьковском Хорошеве монастыре с графом Девиером²⁵²⁶ и о её последствиях. Я имею повод упомянуть об этой истории в своей хронике.

Приветствуя Вас с приближающимся великим праздником Христова Рождества, с братской о Христе любовью имею честь быть“...

20-го также числа получил я письмо из Москвы от А.Е. Викторова, который писал мне от 18-го числа:

„В последние два месяца, когда я бывал у Феодора Ивановича²⁵²⁷, не раз заходила речь о нашей поездке к Вам. Вопрос этот преимущественно возбуждала супруга Феодора Ивановича Людмила Яковлевна, которая вчерашний вечер устроила по этому предмету заседание реши-

—351—

1880 г.

тельное, о результатах которого я и взял на себя обязанность сообщить Вам. После долгих рассуждений мы решили приехать к Вам в промежутке между праздником и новым годом, именно выехать из Москвы после праздника в субботу, или в воскресенье, и именно выехать с почтовым поездом, переночевать у Вас ночь, а потом после обеда отправиться восвояси. Как Вы найдёте наше решение и удобно ли Вам будет в это время встретить Московских гостей? Сделайте Вашу милость, объявите нам это без церемонии, потому что для нас совершенно всё равно, приехать ли в тот или другой день. Мы сначала думали выехать из Москвы на другой день праздника, но потом порешили, что это будет неудобно для Вас. Разумеется, если для Вас неудобно, чтобы мы приехали в назначенный нами срок, мы можем отложить свою поездку и приехать на другой или третий день нового года. Ещё одно условие уже со стороны Феодора Ивановича; если на святках будут сильные морозы, напр. в 20 градусов, то он не решится ехать в назначенные нами дни, а подождёт более тёплой погоды. Феодор Ив. очень извиняется, что доселе не отвечал Вам. Но это потому, что он решил давно уже ответить личным визитом.

Как Вы знаете из газет, третьего дня в Академии был диспут Голубинского²⁵²⁸. Я ездил на этот диспут и остался очень доволен своей поездкой, тем более что успел в это время рассмотреть Троицкий список издаваемого мной Стефанита и

Ихнилата²⁵²⁹. На диспуте возражали Субботин²⁵³⁰ и Ключевский²⁵³¹. Первый – против не особенно благосклонных отзывов докторанта о древней Руси; второй делал придирки по поводу Устава Ярослава, Несторовой летописи и пр. Но в конце выступил с возражениями В. И. Н... Голубинский в одном месте своей книги с похвалой отзывается об Архиереях в древней Русской церкви из монашествующих. Н... и привязался

–352–

1880 г.

к этому и спрашивает докторанта: так по Вашему мнению лучше, чтобы Архиереи и были из монахов. Но ведь они отреклись от мира и т. д. и т. д.²⁵³². – Недалеко от Н...а сидел Лаврский наместник Леонид. Тот и к

нему привязался, спрашивает его ни с того ни с сего: почему в Лавре из 60-ти иеромонахов дано право исповедовать только шестерым и т. д. Но подробности надеюсь рассказать при свидании“.

22-го ч. писал я в ответ на это письмо:

„Душевно буду рад Вашему посещению в назначенный Вами срок; только, если уже Вам неудобно будет погостить у меня более одних суток, я просил бы Вас пожаловать ко мне не под праздник, т. е. не в субботу на воскресенье, а в воскресенье на понедельник, чтобы мне иметь более свободы и удобства с Вами побеседовать. Об одном ещё прошу: при выезде из Москвы дайте мне знать телеграммой, чтобы я мог распорядиться подобающей встречей таких почётных и вожденных гостей.

У меня уже давно лежит вытребованная из Ниловой пустыни рукопись с миниатюрами, и я, столько времени тщетно ожидая Вас с Ф. И-чем, едва не возвратил её назад.

Дело о старопечатных книгах, для Вашего музея, по моей Консistorии приводится к концу, но, в каком смысле оно решено, теперь Вам не могу сказать положительно, так как оно не представлено мне на утверждение. Приедете – узнаете.

От души поздравляю Вас с приближающимся праздником. Принесите моё усердное поздравление и досточтимому Ф. И-чу с его супругой; но Людмиле Яковлевне изъясните мою

особенную признательность за предрасположение Ф. И-ча к поездке в Тверь.

В ожидании приятного с Вами свидания, остаюсь“...

Из СПб. от 19-го ч. писал мне Т. Ив. Филиппов:

„Достойно и праведно было бы положить конец дерзостям н..й т...и, которая, и заточив свою благодетельницу

**Журналы Совета Московской Духовной Академии за
1904 год // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 12. С.
1–32 (5-я пагин.)**

–1–

27 января 1904 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Евдокима, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Иосиф и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, Н. Каптерева, С. Глаголева, А. Введенского, В. Мышцына и М. Тареева.

Слушали: I. Внесённый *Ректором Академии* указ на его имя из Святейшего Синода от 18 декабря 1903 года за № 12, 205:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: Высочайше утверждённый, в 11 день сего декабря, всеподданейший доклад Святейшего Синода о *бытии* Вашему Высокопреподобию *Епископом Волоколамским*, третьим викарием Московской епархии, с тем, чтобы наречение и посвящение Ваше в Епископский сан было произведено в городе Москве. **Приказали:** Об изъяснённом Высочайше утверждённом докладе Святейшего Синода объявить Вашему Высокопреподобию указом, с предписанием, чтобы Вы, относительно наречения и посвящения Вас в Епископский сан, ожидали распоряжений Преосвященного Митрополита Московского“.

Справка: Наречение Ректора Академии *Архимандрита Евдокима* в Епископа Волоколамского, третьего викария Мо-

–2–

ской епархии, совершено было 2 января текущего 1904 года в Московской Святейшего Синода Конторе, а хиротония – 4 января, в Московском Успенском Соборе.

Определили: 1) О назначении Ректора Академии Архимандрита Евдокима Епископом Волоколамским, третьим викарием Московской епархии, с оставлением в занимаемой

должности, – внести в формулярный о службе его список. – 2)
Прочее принять к сведению.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1903 г. Декаб. 17. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 15 декабря 1903 года за № 12080:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 26 минувшего ноября за № 1214, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об удостоении ординарных профессоров сей академии: по кафедре церковного права Николая Заозерского и по кафедре Св. Писания Нового Завета Митрофана Муретова – звания заслуженных ординарных профессоров. Приказали: В виду 25-летней штатной преподавательской службы ординарных профессоров Московской Духовной Академии Николая Заозерского и Митрофана Муретова при академии, удостоить Заозерского и Муретова, согласно представлению Вашего Преосвященства, звания заслуженных ординарных профессоров; о чём и уведомить Ваше Преосвященство указом“.

Определили: Об удостоении ординарных профессоров Академии Николая Заозерского и Митрофана Муретова звания заслуженных ординарных профессоров внести в формулярные о службе их списки.

III. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета 16 декабря минувшего года: „1903 г. Декаб. 31. По ст. IV. Преподавание в Академии естественно-научной апологетики оч. желательно. Если найдётся компетентный преподаватель сего предмета, то 2000 рублей будут сохранены за Академией. Прочее смотрено и утверждается“.

Справка: В статьях XVI–XVIII означенного журнала представлены были на утверждение Его Высокопреосвя-

–3–

щенства следующие постановления Совета Академии: а) о поручении Преосвященному Ректору Академии временного

преподавания *гомилетики и истории проповедничества*, впредь до замещения кафедры сих предметов штатным преподавателем, с производством ему, с 9 декабря 1903 года, вознаграждения из ассигнованной на кафедру суммы в размере, не превышающем жалованья доцента (900 р. в год); б) о выдаче ординарному профессору Николаю Заозерскому, экстраординарным профессорам Александру Шостьину и Александру Голубцову, доценту Николаю Городенскому и исправляющему должность доцента Евгению Воронцову пособий из % с капитала, завещанного покойной П. А. Мухановой по 200 р. каждому, – и в) о назначении окончившим в 1903-м году курс воспитанникам Академии: Анатолию Малевичу – премий Митрополита Московского Макария в 97 рублей и протоиерея С. К. Смирнова в 102 р.; Николаю Туницкому – премий Митрополита Московского Макария в 97 р. и протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в 160 руб.; Ивану Зеленцову – премии Митрополита Литовского Иосифа в 165 р.; Василию Струминскому – премии протоиерея А. И. Невоструева в 158 руб., и Константину Успенскому – премий „XXIX курса“ в 60 руб. и протоиерея И. Орлова в 32 рубля.

Определили: 1) Просить Его Высокопреосвященство принять выражение глубокой признательности Совета Академии за милостивое согласие обеспечить и на будущее время существование при Академии кафедры естественно-научной апологетики, преподавание которой, продолжавшееся в Московской Академии свыше тридцати трёх лет, неизменно вызывало в студентах Академии живой интерес к науке и немало способствовало их умственному развитию. – 2) Предложить гг. профессорам и преподавателям Академии представить к мартовскому собранию Совета свои предположения относительно дальнейшего ведения дела преподавания в Академии естественно-научной апологетики, а также и о возможных кандидатах для замещения означенной кафедры. – 3) Сообщить резолюцию Его Высокопреосвященства лицам, коих она касается, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

IV. а) Сданное Его Высокопреосвященством с надписью:
„1904 г. Янв. 21. В Совет Московской Духовной

–4–

Академии“ – отношение на имя Его Высокопреосвященства Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского, от 14 января 1904 года за № 90:

„Представляя при сём, в переводном билете Ставропольского отделения Государственного Банка за № 077362/49, *шесть тысяч рублей* на стипендию при Московской Духовной Академии и положение о сей стипендии, покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство сделать по сему зависящее от Вас распоряжение, а о получении денег почтить меня уведомлением“.

б) Приложенное к означенному отношению „Положение о стипендии Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского, при Московской Духовной Академии“:

§ 1.

На проценты с капитала в шесть тысяч рублей учреждается при Московской Духовной Академии стипендия Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского.

§ 2.

Стипендиальный капитал, по обращении его в свидетельства Государственной 4% ренты на сумму шесть тысяч рублей, остаётся неприкосновенным и, составляя неотъемлемую собственность Академии, хранится в Московской Конторе Государственного Банка.

§ 3.

Проценты с вышеозначенного капитала, за удержанием из них Государственного 5% сбора по закону 20 мая 1885 года, обращаются на нужды стипендиата.

§ 4.

Стипендия предоставляется, по назначению Совета Академии, сироте или беднейшему из студентов Академии духовного происхождения, лучшему по нравственным качествам и успехам, причём преимущество отдаётся уроженцу Ярославской или Ставропольской епархии.

§ 5.

Пользование стипендией не налагает на стипендиата никаких обязательств.

–5–

§ 6.

Могущие образоваться почему-либо остатки от процентов с стипендиального капитала присоединяются к этому капиталу для увеличения размеров стипендии.

В случае закрытия означенной Академии стипендия переводится в Киевскую или другую духовную православного ведомства Академию, где и распределяется согласно настоящему положению“.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об учреждении при Академии стипендий имени „Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского“ и об утверждении проекта положения об оной, составленного самим жертвователем, – 2) Преосвященного Епископа Агафодора уведомить о получении денег и о возбуждаемом ныне ходатайстве, с выражением глубокой признательности Совета Академии за сочувствие Его Преосвященства к просветительной деятельности Академии и щедрое вспомоществование, оказанное нуждающимся питомцам её. – 3) Присланные в переводном билете Ставропольского Отделения Государственного Банка за № 077362/49 шесть тысяч рублей (6000 р.) наличными деньгами передать (и переданы) в Правление Академии для обращения в Государственную 4% ренту.

V. Благодарственные письма Почётных Членов Академии:

а) *Преосвященного Николая*, Епископа Таврического и Симферопольского:

„21-го декабря, при отношении за № 1229, я имел честь получить от Совета Академии диплом на звание Почётного Члена Московской Духовной Академии. Такое внимание ко мне родной мне Академии тронуло меня до глубины души. Принося мою сердечную благодарность всем, почтившим меня этим избранием, и призывая Божие благословение на *alma mater*, –

вместе с сим покорнейше прошу принять уверение в почтении, с которым всегда есмь покорнейший слуга и богомолец“...

б) О. Протоиерея Московской Спасской, что в Каретном ряду, церкви Иоанна Димитриевича *Петропавловского*:

—6—

„Долгом поставляю почтительнейше уведомить высокочтимый Совет Академии о получении мною присланного из Академии диплома на присуждённое мне Советом Академии и утверждённое Святейшим Синодом звание почётного члена родной мне, по моему образованию, Академии.

Я уже имел удовольствие в минувший годичный праздник Академии (1-го окт. с. г.) лично выразить пред почтенной корпорацией академических профессоров мою глубокую признательность за снисходительно-благодарное внимание Совета Академии к моей небогатой плодами духовно-общественной деятельности. Теперь снова вседушевно благодарю Академию за оказанную мне честь, в которой я вижу поощрение и побуждение к продолжению своих посильных трудов в назначенной мне Провидением сфере общественной деятельности. Да осеняет Всевышний Своим благословением дорогую *alma mater*! Да возрастает она в чести и славе заслуженно усвоенных ей учёными трудами её достойных профессоров“.

Определили: Письма хранить при делах Совета Академии.

VI. Отношение Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 20 января 1904 года за № 117:

„Императорское Общество Истории и Древностей Российских имеет честь уведомить, что оно, с разрешения Министра Народного Просвещения, будет праздновать столетие своего существования 18-го марта текущего года“.

Определили: Просить Преосвященного Ректора Академии и членов Совета – заслуженного ординарного профессора Василия Соколова и экстраординарного профессора Анатолия Спасского принять личное участие в праздновании столетия существования Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете и

приветствовать Общество от имени Академии нарочито для сего составленным адресом.

VII. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в декабре месяце минувшего 1903 года, из которой видно, что исправляющий должность доцента и лектор английского языка Илья Громогласов опустил 16 лекций, заслуженный орди-

–7–

нарный профессор Григорий Воскресенский и экстраординарный профессор Алексей Введенский – по 6 лекций, о. Инспектор Академии иеромонах (ныне архимандрит) Иосиф и заслуженный ординарный профессор Василий Ключевский – по 2 лекции и исправляющий должность доцента Павел Соколов – 1 лекцию – *по болезни*. – За болезнью же исправляющего должность доцента Сергея Смирнова не были читаны студентам III курса лекции по истории русской церкви.

Определили: Ведомость записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VIII. Отношение Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода от 31 декабря 1903 года за № 11804:

„По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 18 декабря 1903 г., докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Василий *Знаменский* определён на должность помощника инспектора в Ярославскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии кандидату В. Знаменскому дано знать о состоявшемся назначении его на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

IX. а) Отзыв экстраординарного профессора Академии Анатолия Спасского о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Димитрия Лебедева* под заглавием: „Из истории православной пасхалии. Основание и эпакта“:

„Сочинение Д. Лебедева, довольно обширное по своим размерам (894 стр. самого убористого письма), состоит из введения и четырёх частей. В введении (1–160 стр.) автор описывает и критически оценивает древние греческие и латинские источники по истории пасхалии, иностранную литературу пасхалистического содержания, насколько она была доступна ему, и все имеющиеся на русском языке работы по пасхалии. Первая часть (161–361), на основании древних данных, излагает происхождение и историю Александрийского 19-летнего лунного круга, лежащего в основе нашей пасхалии, и сирского лунного счисления. Здесь довольно

–8–

большое место автор отводит решению вопроса о том, в чём состояла сущность пасхалистического спора, поднятого на первом вселенском соборе, и как решил его собор. Вторая часть (336–369) имеет дело с древне-александрийской эпактой и её пасхалистическим значением. Так сказать, поднимая на ноги все пасхалистические известия древности, автор здесь энергично борется против общепризнанного в западной и нашей учёной литературе мнения, что александрийская епакта есть возраст луны 22 марта, причём он с особенным вниманием подвергает критике вычисления Скалигера и Пето, и предлагает своё решение, по которому александрийская епакта означает ничто иное, как возраст луны к 1-му марта, доказывая его древними известиями с возможно подробной обстоятельностью. – Сделанный сейчас вывод даёт автору ключ к правильному решению первой загадки нашей пасхалии – вопроса о происхождении „оснований“ или, как их называют на западе, „юлианских епакт“ (3 гл. 647–773). Главный тезис, защищаемый здесь автором, – тот, что „эти quasi-юлианские епакты или основания есть те же епакты александрийские, только передвинутые на один день назад“. В развитии этого положения автор идёт сложным путём, который, однако, вызывается самим существом дела. Прежде всего он обследует вопрос о происхождении западных епакт, не вызывающий больших недоумений, так как здесь юлианские епакты появляются прямо на смену александрийских епакт и этим обнаруживают свою

родословную. Значительно труднее дело обстоит в вопросе о происхождении византийских оснований, тождественных с нашими основаниями и западными юлианскими епактами. В Византии древне-александрійская епакта не прямо уступила своё место основаниям, как это было на западе, но сначала заменена была своими византийскими основаниями, вследствие чего само собой возникает предположение, не обязаны ли основания своим происхождением этим именно епактам. Доказав несостоятельность этого предположения, автор далее рядом аргументов, опирающихся на свидетельство источников, устанавливает тот вывод, что византийские или, что то же самое, наши основания ведут своё происхождение также из Александрии.

—9—

В четвёртой главе (773–894) автор обращается к решению другой, более трудной задачи нашей пасхалии – к епакте или, как он называет её, псевдо-епакте и пытается раскрыть её происхождение и смысл в нашей пасхалии. Так как наша псевдо-епакта в западных пасхальных таблицах совсем не встречается, то в западной литературе по пасхалии нельзя искать каких-либо стоящих внимания сведений о ней. За то русская пасхалистическая литература богата разнообразными гипотезами, предложенными в целях выяснения её истории и места в пасхалистических вычислениях. Автор последовательно разбирает эти гипотезы и доказывает их непригодность. С своей стороны он предлагает новую попытку внести свет в тёмное прошлое наших епакт. Он, на основании длинного ряда соображений и доказательств, утверждает, что наши епакты суть ничто иное, как александрийские пасхальные границы, т. е. дни александрийских месяцев, на которые приходятся пасхальные полнолуния.

Автор, в некоторой степени, может быть назван учеником покойного профессора С.-Петер. дух. Академии В. В. Болотова. Ещё на студенческой скамье, сосредоточив свои занятия на церковной истории, он вошёл в письменные сношения с Болотовым по разным интересовавшим его вопросам, продолжавшиеся до смерти последнего. Влияние Болотова

ярко отразилось, как на внешней, так и на внутренней стороне его сочинения. Сама тема, без сомнения, навеяна последними пасхалистическими работами Болотова, вызванными его близким участием в комиссии по реформе календаря. Литературная форма сочинения также является прямой копией Болотовской манеры. Собственно текст сочинения т. е. главные положения и их развитие занимают небольшое место в труде Лебедева; несравненно большая часть отдана примечаниям, распространяющимся иногда на 40 стр. самого мелкого письма. Даже почерк автора, как это нам известно, точно воспроизводит особенности почерка Болотова. Во всём этом, впрочем, мы не видим ничего непохвального. Но по местам это копирование выдающегося учёного переходит в крайность и у начинающего только ещё знакомиться с наукой подражателя становится курьёзным. У Болотова была привычка при

–10–

исследовании того или другого вопроса делать замечания вроде следующих: до выхода такой-то книги я думал то-то, тогда-то я встретил такой-то труд. Эти замечания, не лишённые у Болотова иногда научного интереса, под пером его подражателя превращаются в подробные и неуместные автобиографические сообщения. В введении к сочинению он точно обозначает годы, месяцы, а иногда и числа, когда он получил ту или другую книгу. На стр. 12 он с апломбом заявляет, что в конце октября 1900 г. ему удалось достать Православный Собеседник. По поводу одной таблицы он считает нужным отметить, что она составлена 19 янв. 1900 г. в тот достопамятный день, когда для него стало ясно значение александрийских епакт; вероятно, значение оснований разгадано или в тот же вечер, или в следующий день 20 января.... Но *quod licet Iovi, non licet bovi*. У Болотова подобного рода сообщения были редки и имели свой смысл, у подражателя же его они являются совершенно излишним и никому не нужным балластом и, если о чём свидетельствуют, то только о необыкновенном самомнении автора о своей работе.

Но влияние Болотова на Лебедева отразилось и своими добрыми сторонами. Как кандидатское сочинение, его труд

представляет собой явление, далеко незаурядное. Не смотря на обширные, редкие вообще в кандидатских сочинениях размеры, в нём нет ни одной лишней фразы. Автор является полным хозяином своего дела, пишет слогом вполне литературным, выражается точно и кратко. Его сочинение основано на тщательном изучении источников по истории пасхалии в их оригинальном тексте (автор не только в академии, но и в семинарии (Виф.) был известен, как знаток греческого яз.) и довольно обширной литературы иностранной и русской. Он всегда цитирует источник в его подлинном виде, комментирует текст, а иногда устанавливает и правильное его чтение. Конечно, он весьма многим обязан западным пасхалистам и хронистам, но он не зависим от них рабски. Он берёт у них факты, но теории их подвергает строгой критике и большей частью не соглашается с ними. Поработать автору, как вследствие специальности темы, так и по запутанности вопросов, пришлось не мало. О большом колли-

—11—

честве потраченного им труда свидетельствует также и не малое число разных цифровых таблиц, помещённых в его сочинении. У автора имеется ещё ряд приложений по некоторым специальным вопросам из истории древней пасхалии, оставленных им пока при себе.

Относительно научной значимости выводов, по причине, о которой упомянем ниже, ограничимся немногим. Первая часть сочинения Лебедева не даёт почти ничего нового. Она основана на работах западных пасхалистов, главным образом, Дюшеня и, затем, Болотова. Мысль о происхождении западных юлианских епакт из александрийских точно также известна была некоторым западным хронистам. Но если в тех или других случаях автор и обязан своим предшественникам некоторыми положениями, то это не значит, что он работал несамостоятельно. Он вновь всё критически проверил, обставил новыми данными и соображениями и в результате дал работу, имеющую вполне самостоятельное значение.

В виду всего сказанного нельзя не пожелать, чтобы сочинение Лебедева не оставалось втуне для бедной

серьёзными исследованиями русской пасхалистической науки и получило дальнейшее движение, которого оно вполне заслуживает. Но выражая это пожелание, мы, со своей стороны, теперь же считаем долгом заявить Совету Академии, что мы лично отказываемся от всякого дальнейшего руководства этим делом. Сочинение Лебедева лишь по случайным причинам дано было нам на рассмотрение, но по своему содержанию оно относится не к кафедре церковной истории в её академической постановке, а к кафедре церковной археологии и литургики“.

б) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что действительный студент Академии Пётр *Евладов* представил два новых семестровых сочинения по церковной археологии и литургики и метафизике, которые ныне рассмотрены подлежащими наставниками Академии и отмечены: первое – баллом 3½, второе – баллом 4 –.

Справка: 1) Дмитрий Лебедев и Пётр Евладов окончили курс в Московской Духовной Академии (первый – в 1898-м году, второй – в 1903-м году) с званием действительного студента Академии и правом на получение степени

–12–

кандидата богословия: Лебедев – по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения, Евладов – по представлении новых семестровых сочинений по церковной археологии и литургики и метафизике. – 2) Правил касательно значения неудовлетворительных баллов по ответам и сочинениям студентов Академии § 2: „Получивший в течение академического курса по одному какому-либо предмету балл ниже 2½, но не ниже 2, или по двум предметам балл 2½, по окончании полного курса удостоивается звания действительного студента с правом на получение степени кандидата богословия при окончании курса или в продолжение следующего учебного года, под условием удовлетворительного ответа на новом устном испытании (причём балл должен получить не ниже 4), если неудовлетворительный балл поставлен за устный ответ, или по представлении удовлетворительного сочинения (причём балл должен быть получен не ниже 3), если неудовлетворительный балл поставлен был за сочинение. –

Примечание. Право подвергаться испытанию предоставляется всего один раз“. 3) По § 81 лит. б. п. 10 устава духовных академий „присуждение степени кандидата“ значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов Академии Дмитрия Лебедева и Петра Евладова в степени кандидата богословия.

Х. Прошение священника Московской Сергиевской, в Рогожской слободе, церкви, кандидата богословия, о. Иоанна Орфанитского:

„Прилагая при сём книгу мою „Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа“ в двух экземплярах, покорнейше прошу Совет Академии принять оную в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия“.

Справка: По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий „распоряжение о рассмотрении диссертаций на учёные степени и оценка оных“ значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерскую диссертацию священника

–13–

Иоанна Орфанитского передать для рассмотрения заслуженному ординарному профессору Академии по кафедре догматического богословия *Александру Беляеву*.

XI. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторым рецензентом магистерской диссертации священника Орфанитского он назначает члена Совета – заслуженного ординарного профессора по кафедре истории и разбора западных исповеданий *Василия Соколова*.

Определили: Принять к сведению.

XII. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии настоятеля Пензенского Спасо-Преображенского монастыря о. *архимандрита Леонида*:

„Представляя при сём (в рукописи) сочинение: „История возникновения и окончательного развития партий (сект)

фарисейской и саддукейской в слепоглухотный период богоизбранного народа до Рождества Христова“ на соискание степени магистра богословия, имею долг просить Ваше Преосвященство дать делу законный ход. При сём присовокупляю, что я окончил курс со степенью кандидата богословия по 2 разряду в С.-Петербургской Духовной Академии в 1896 году и обязуюсь, если одобрено будет сочинение к напечатанию, представить от С.-Петербургской Духовной Академии свидетельство дополнительного до 1 разряда испытания“.

Определили: В виду многочисленности докторских и магистерских диссертаций воспитанников Московской Духовной Академии, находящихся ныне на рассмотрении гг. профессоров и преподавателей Академии, и затруднительности для последних посвящать свободное время, вместо обычных научных занятий, – рассмотрению рукописных произведений воспитанников других Академий, – просьбу о. архимандрита Леонида отклонить, о чём и уведомить его через Канцелярию с возвращением диссертации.

XIII. Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 12 декабря 1903 года за № 2252:

„Совет Казанской Духовной Академии с глубокой благодарностью возвращает при сём, по миновании надобности, книгу диакона Михайлова: „Наука о душе“, М. 1796, покорнейше прося о получении оной не оставить уведомлением“.

–14–

Определили: Возвращённую книгу сдать в фундаментальную академическую библиотеку и уведомить о получении её Совет Казанской Духовной Академии.

XIV. Отношение Управления Императорского Российского Исторического Музея в Москве Имени Императора Александра III от 9 января 1904 года за № 21:

„Управление Императорского Российского Исторического Музея, препровождая при сём экземпляр книги „Описание памятников Музея, выпуск III. Рукопись комедии А. С. Грибоедова „Горе от ума“, покорнейше просит о получении не оставить уведомлением и вступить в обмен изданиями“.

Определили: Выразить Управлению Императорского Российского Исторического Музея благодарность за присланную книгу, а в обмен на издания Музея высылать в оный с 1904 года один экземпляр академического журнала „Богословский Вестник“.

XV. Представление библиотекаря Академии Константина Попова:

„При сём имею честь представить в Совет Академии на рассмотрение заведённую согласно определению Совета от 12 ноября 1903 года книгу *Desiderata*. – Поступили заявления о выписке не имеющихся в библиотеке книг от гг. профессоров и преподавателей Академии; В. Соколова, С. Глаголева, А. Голубцова, А. Спасского, И. Андреева и Н. Городенского – все в счёт свободных по кафедрам сумм“.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Константину Попову выписать для академической библиотеки указанные гг. профессорами и преподавателями Академии книги и о последующем представить Правлению Академии.

XVI. Прошение преподавателя Псковской духовной семинарии, кандидата богословия, Николая Серебрянского:

„Покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне представить на соискание степени магистра богословия сочинение на тему: „Очерки истории монастырской жизни в Псковской земле“ (с критико-библиографическим исследованием источников и литературы по истории псковского монашества)“.

Справка: 1) Означенная в прошении г. Серебрянского

–15–

работа представляет собой, очевидно, переделку его кандидатского сочинения, писанного в 1897–1898 учебном году на тему: „Монастыри и монашество в Псковской земле в связи с общими и местными условиями русской церковной жизни XIV–XVI вв.“ и отмеченного баллом 5. 2) Заслуженный ординарный профессор Василий Ключевский, читавший кандидатское сочинение г. Серебрянского, представил нижеследующее заключение по предмету его настоящей просьбы: „Рассмотрев представленную мне г. Серебрянским объяснительную записку о

ходе и плане его исследования по истории монашества в Псковской земле, думаю, что автору можно разрешить дать своей диссертации заглавие, какое он предлагает в прошении Совету Московской Духовной Академии“. – 3) Указ Святейшего Синода от 5 июня 1895 года за № 2565.

Определили: 1) Разрешить преподавателю Псковской духовной семинарии Николаю Серебрянскому представить на соискание степени магистра богословия сочинение на указанную в его прошении тему. – 2) Постановление сие представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XVII. а) Доклад секретаря Совета Николая *Всехсвятского*: „Чсть имею доложить Совету Академии, что в настоящее время в распоряжении Совета имеются две премии *Митрополита Московского Макария*: одна в 485 рублей – за лучшие печатные труды наставников Академии и одна – в 291 рубль за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии, и пять премий Епископа Курского Михаила за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию – по 201 руб. каждая“.

б) Представление заслуженного ординарного профессора Василия *Ключевского*:

„При предстоящем присуждении премий Митрополита Макария за лучшие сочинения преподавателей Московской Духовной Академии чсть имею просить Совет Академии обратить внимание на труд С. И. Смирнова (1903 г.) „*Как служили миру подвижники древней Руси?*“ Вызванный частным поводом, этот труд имеет общий научный интерес, представляет довольно полный обзор истории древнерусского монашества с той стороны, которую автор называет

–16–

„служением миру“ и которая редко рассматривалась так полно и внимательно в нашей церковно-исторической литературе. В основу этого значительного по объёму сочинения положен тщательно собранный обширный агиографический материал, большей частью рукописный“.

в) Представление заслуженного ординарного профессора Василия Соколова:

„Честь имею обратить внимание Совета на учёный труд профессора А. П. Голубцова, изданный в истекшем году под заглавием: „Чиновники Холмогорского Преображенского собора“. Это уже не первый в таком роде труд проф. Голубцова, ибо в 1899 г. им уже издан был „Чиновник Новгородского Софийского собора“.

Настоящее издание включает в себе два чиновника, из коих старейший (1682–1684 г.) печатается по рукописи Нижегородской дух. семинарии, а второй (1715 г.) – по двум рукописям: оригиналу Архангельской дух. семинарии и списку с него Казанской дух. академии. Издание выполнено с большой тщательностью, причём отмечаются курсивом в тексте все, допущенные переписчиками, пропуски фраз или слов; в подстрочных примечаниях помещены все, сделанные на полях рукописи, заметки и дополнения: а когда издание ведётся по двум рукописям – указываются их разночтения.

Изданию самих документов предшествует обширное учёное предисловие. В нём читателю даётся: обстоятельное научное описание издаваемых рукописей с разъяснением их взаимного отношения; подробный исторический очерк жизни и церковно-правительственной деятельности преосв. Афанасия, архиеп. Холмогорского, причём обращается преимущественное внимание на его заботы о благоустроении церковно-богослужебного обряда, прекрасно выясняется характер его литургической деятельности и её историческое значение; исследование вопроса о происхождении Холмогорского чиновника и об его отношении к чиновнику Московскому, а также и о том, кем велись те записи, которые составляют содержание исследуемого документа; наконец, обстоятельное разъяснение значения чиновников, как церковно-практического, так в особенности общеисторического для исследования развития русской церковно-

–17–

богослужебной обрядности и вообще древнерусского быта. Весьма богатое содержанием и интересно изложенное учёное

предисловие изобилует множеством подстрочных примечаний, свидетельствующих о том, что сообщаемые проф. Голубцовым сведения твёрдо основываются на изучении архивных документов и многочисленных печатных изданий, и исследований, имеющих отношение к затронутым им вопросам.

Чтобы облегчить читателям пользование издаваемыми документами, проф. Голубцов в конце своей книги даёт два указателя: 1) предметов и географических названий и 2) личных имён. Эти указатели представляют собой не указатели только, но и объяснительные словари, в которых многие непонятные для читателя термины объясняются, а к личным именам присоединяются указания их общественного положения.

Указанные достоинства труда проф. А.П. Голубцова дают мне основание представить его вниманию Совета для присуждения премии Высокопр. Митрополита Макария“.

г) Представление заслуженного ординарного профессора Митрофана Муретова:

„Появившаяся в течении прошлого премиального года „Философия Евангельской истории“ проф. Тареева представляет попытку дать изложению земной жизни Господа в каноническом четвероевангелии идейно-целостное построение и нравственно-религиозное освещение, причём общий смысл евангельской истории (слава Единородного Сына Божия в уничижении подвига земной жизни Иисуса Христа) проведён автором последовательно и стройно, частные толкования евангельских событий (особенно: крещения, искушения, воскресения и некоторых чудес Господа) отличаются глубиной нравственного анализа и тонкостью экзегетических соображений, а изложение краткое и сосредоточенное. Считаю излишним упреждать частности моего отзыва о труде проф. Тареева, как о докторской диссертации, нахожу вышеуказанные общие и главные достоинства книги вполне достаточными для того, чтобы признать за ней право на представление, к двойной премии Преосв. Михаила, назначаемой за труды воспитанников нашей Академии по Священному Писанию“.

—18—

д) Представление экстраординарного профессора Василия *Мышцына*:

„Считаю долгом своим предложить Совету удостоить сочинение доцента П. В. Тихомирова: „Пророк Малахия“ двойной премии Еп. Михаила. Весьма значительные учёные достоинства означенного сочинения были указаны мной на собрании Совета 27 мая 1903 года“.

е) Представление его же – профессора *Мышцына*.

„Так как исследование Арх. Иосифа: История иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия, 1903 г., хотя относится к области Библейской истории, тем не менее служит полезным пособием при изучении Библии, то имею честь предложить Совету удостоить Арх. Иосифа премии Еп. Михаила. Об учёных достоинствах этого исследования было уже доложено мной в собрании Совета 27 мая 1903 года“.

Справка: 1) Правил о присуждении премий Митрополита Московского Макария, утверждённых Святейшим Синодом, – а) п. п. 1–6: „Проценты разделяются на четыре премии, первая в 500 руб. (ныне 485 р.), за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии, вторая в 300 р. (ныне в 291 р.), за лучшие магистерские сочинения воспитанников Московской Духовной Академии, третья и четвертая по 100 руб. (ныне по 97 р.) за лучшие сочинения студентов Московской Духовной Академии, написанные ими в течение первых трёх курсов. Первой премии удостоиваются сочинения, составляющие значительное приобретение или для науки вообще, или по крайней мере для русской научной литературы, которые могут быть или оригинальными исследованиями, или переводами, если только для перевода избраны сочинения важные для науки и немалые по объёму, преимущественно сочинения, написанные на древних языках. В случае, если в каком-нибудь году не окажется сочинения, вполне удовлетворяющего указанным в предыдущем § условиям, премия в 500 р. может быть разделена на две по 250 руб., которые выдаются также за печатные труды, имеющие значительное научное достоинство, но менее капитальные. Второй премии (в 300 р.) удостоиваются лучшие из сочинений, написанных на степень магистра, если

эта степень получена в Московской Духовной Академии, и если автор сочинения

–19–

окончил курс в сей же Академии. Воспитанники Академии, получившие за своё кандидатское сочинение премию Преосвященного Митрополита Литовского Иосифа (в 165 р.) или премию протоиерея Невоструева (в 200 р.), уже не имеют права на получение премии Преосвященного Митрополита Макария за своё магистерское сочинение, если оно составляет только переделку кандидатского. Сочинения, написанные на степень магистра, хотя бы авторы их состояли в числе наставников Московской Духовной Академии, не могут быть представляемы на первую премию, ни полную, ни половинную, а только на вторую; а сочинения, написанные ими на степень доктора, могут“, б) *п. п. 10–11*; „Ежегодно в январском заседании Совета каждый член Совета может предложить, какое из сочинений, напечатанных наставниками Московской Духовной Академии в прошедшем году, она считает заслуживающим премии, причём он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения. В том же заседании решается вопрос, какие из сочинений, за которые, в прошедшем году авторы их удостоены в Московской Духовной Академии степени магистра, могут быть, сообразно с изложенными в 4 и 5 §§ условиями, допущены к соисканию премии“. в) *п. п. 13–15*; „Через два месяца после январского заседания Совета, в мартовском заседании происходит обсуждение достоинства представленных на премию сочинений и присуждение самых премий. Если в распоряжении Совета есть сумма для того, чтобы назначить кроме полной премии половинную, то Совет может в том же заседании назначить за сочинение второе по достоинству половинную премию. В том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии“. – 2) Из бывших воспитанников Московской Духовной Академии утверждены в 1903-м году Святейшим Синодом, согласно удостоению Совета Академии, в степени магистра богословия: а) исправляющий должность доцента Академии (ныне экстраординарный профессор и

Инспектор Академии, архимандрит) иеромонах Иосиф (Петровых) за сочинение под заглавием: „История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия (Опыт критического разбора и обработки“); б) испра-

–20–

вляющий должность доцента (ныне доцент) Академии Николай *Городенский* за сочинение под заглавием: „Нравственное сознание человечества“ и в) исправляющий должность доцента (ныне доцент) Академии Павел *Тихомиров* за сочинение под заглавием: „Пророк Малахия“. – Из них только магистерская диссертация о. архимандрита Иосифа представляет собой переделку его кандидатского сочинения, писанного в 1898–1899 учебном году на тему: „Археология Иосифа Флавия, как источник библейской истории“ и увенчанного Советом Академии премией Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей.–Диссертации же доцентов Городенского и Тихомирова связи с их кандидатскими сочинениями не имеют.–3) Положения о премии Преосвященного Михаила, Епископа Курского, утверждённого Святейшим Синодом, – а) §§ 3–7: „Премию назначает Совет Московской Духовной Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства Митрополита Московского. На соискание премии поступают только те сочинения, которые принадлежат или преподавателям Московской Духовной Академии, или лицам, получившим воспитание в сей Академии. Премии может быть удостоено сочинение и в том случае, если автор получил за своё произведение какую-либо другую меньшую премию, если же он получил премию большую, то его сочинение не может быть удостоено премии Епископа Михаила. Сочинения поступают на соискание премии только следующим порядком: ежегодно, ко времени январского заседания Совета, каждый преподаватель Академии может внести в Совет, через председателя Совета, предложение, какое из сочинений, напечатанных в прошедшем году, он находит заслуживающим премии, причём представляет письменное указание достоинств сочинения“, б) §§ 9–11: „В мартовском заседании Совета происходит обсуждение достоинства сочинений,

представленных на соискание премии, и присуждение премии. Если в каком-нибудь году не будет предложено сочинений на соискание премии, или если предложенные сочинения не будут удостоены премии, то премия отлагается до будущего года. Премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединена, по усмотрению Совета, с премией текущего года и составившаяся из двух премий сумма

–21–

в 500 рублей (ныне в 402 р.) может быть присуждена за одно сочинение, но более 500 рублей не может быть назначено в премию за сочинение“.

Определили: 1) Труды экстраординарного профессора Александра Голубцова („Чиновники Холмогорского Преображенского собора“) и исправляющего должность доцента Академии Сергея Смирнова („Как служили миру подвижники древней Руси?“) иметь в виду при назначении в мартовском собрании Совета премии Митрополита Макария за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии, а сочинения: О. Инспектора Академии архимандрита Иосифа („История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия. Опыт критического разбора и обработки“), экстраординарного профессора Михаила Тареева („Философия евангельской истории“) и доцента Академии Павла Тихомирова („Пророк Малахия“) – при назначении премий Епископа Курского Михаила за лучшие сочинения наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию. – 2) Диссертации доцентов Академии Николая Городенского и Павла Тихомирова допустить к соисканию премии Митрополита Московского Макария за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии.

XVIII. Предложение Ректора Академии *Евдокима, Епископа Волоколамского*:

„Имею честь предложить Совету Академии войти в обсуждение вопроса о том, кому из наставников Академии будет поручено Советом в текущем 1904 году произнесение речи на торжественном годичном акте Академии, обычно происходящем в день храмового академического праздника – 1 октября“.

Определили: Составление речи для произнесения в торжественном собрании Академии 1 октября текущего 1904 года поручить экстраординарному профессору Академии по кафедре общей церковной истории Анатолию Спасскому.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1904 г. Февр. 12. По ст. IX. Студенты Академии Димитрий Лебедев и Пётр Евладов утверждаются в степени кандидата богословия. Прочее смотрено и утверждается“.

–22–

29 января 1904 года

Присутствовали под председательством Ректора Академии Евдокима, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии Архимандрит Иосиф и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, Н. Каптерева, А. Введенского, И. Попова и И. Андреева.

В собрании сем преподаватель Тульской духовной семинарии, кандидат богословия Василий Яворский защищал представленную им на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: „Символические действия пророка Осии. (Последовательное толкование первых трёх глав книги пророка Осии)“. Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор Академии по кафедре пастырского богословия и педагогики Александр Шостын, и экстраординарный профессор Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Василий Мышцын. – По окончании коллоквиума, Ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) по § 136 устава духовных академий „кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительной защите его в присутствии Совета и приглашённых Советом сторонних лиц (коллоквиуме)“. 2) По § 81 лит. в п. 6 того же устава удостоивание степени магистра богословия значится в числе дел Совета Академии, представляемых, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства перед Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Тульской духовной семинарии, кандидата богословия Василия Яворского в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод десять экземпляров диссертации кандидата Яворского и копии с отзывом о ней профессоров Академии Александра Шостына и Василия Мышцына.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1904 г. Февр. 12. Согласен ходатайствовать.

–23–

19 марта 1904 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Евдокима, Епископа Волоколамского, члены Совета Академии, кроме о. Инспектора Академии Архимандрита Иосифа и профессоров: В. Ключевского, Н. Заозерского, М. Муретова, А. Введенского, В. Мышцына и М. Тареева.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Янв. 29. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 27 января за № 777:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 22 Декабря 1903 года за № 669, по ходатайству Правления Московской Духовной Академии о разрешении исправляющему должность доцента сей академии по кафедре русской церковной истории Сергею *Смирнову*, для излечения от постигшей его тяжелой болезни, отпуска до конца текущего учебного года и о назначении ему пособия на лечение в размере 500 руб., и 2) отзыв Хозяйственного Управления, от 10 сего Января за № 1029, по содержанию сего ходатайства.

Приказали: В виду того, что исправляющий должность доцента Московской духовной академии Сергей Смирнов, имеющий ныне по болезни четырёхмесячный отпуск, сроком по 16 февраля сего года, не будет в состоянии и по окончании этого срока явиться к исполнению своих служебных обязанностей, так

как, по заключению врача, для восстановления расстроенного тяжкой болезнью здоровья ему необходим продолжительный отдых от умственных занятий на юге России, и принимая во внимание отлично-усердную службу Смирнова при академии и недостаточность у него средств на лечение, Святейший Синод, в уважение ходатайства Вашего Преосвященства, определяет: 1) предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору испросить Высочайшее соизволение на разрешение Смирнову, в виду его болезни, отпуска до конца текущего 1903¼ учебного года, с сохранением за ним получаемого по исправляемой должности содержания, и 2) назначить ему, Смирнову, пособие на лечение –24–

ние в количестве *пятисот рублей*, с отнесением сего расхода на счёт экстраординарного кредита по духовно-учебному капиталу (отд. 1 пар. 9 специальной сметы расходов 1904 г.), о чем и послать Вашему Преосвященству указ“.

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Марта 8. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 6 марта за № 2295:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора от 19 минувшего февраля за № 1529, коим объявляет, что, по всеподданнейшему его, Г. Обер-Прокурора, докладу, согласно определению Святейшего Синода от 14–24 января сего года за № 145, Государь Император, в 17 день минувшего февраля, Высочайше соизволил на разрешение исправляющему должность доцента Московской духовной академии Сергею Смирнову, находившемуся, по болезни, в четырёхмесячном отпуске, дополнительного отпуска для продолжения лечения, с 16 того же февраля до окончания текущего 1903–4 учебного года, с сохранением за ним получаемого им по исправляемой должности содержания. Приказали: о таковом Высочайшем соизволении объявить Вашему Преосвященству указом“.

Определили: 1) Принять к сведению. 2) При составлении расписания лекций на будущий 1904–1905 учебный год в

расписание IV курса внести и лекции по истории русской церкви, которых студенты настоящего III курса не имели возможности, за болезнью исправляющего должность доцента Сергея Смирнова, выслушать в текущем учебном году.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Февр. 7. В Совет Московской Духовной Академии“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 5 февраля за № 1098:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 5 минувшего января за № 3, по ходатайству Совета Московской духовной академии о заме-

–25–

щении штатной должности экстраординарного профессора в академии, освободившейся за назначением архимандрита, ныне Епископа Волоколамского Евдокима, ректором той же академии. Приказали: Рассмотрев настоящее представление Вашего Преосвященства, Святейший Синод определяет: 1) назначить доцента Московской духовной академии по кафедре истории философии, магистра богословия Павла *Тихомирова* на должность штатного экстраординарного профессора сей академии с 16 декабря 1903 г., дня избрания его в сие звание академическим Советом, и 2) инспектора той же академии *архимандрита Иосифа* считать экстраординарным профессором сверх штата, со дня назначения его инспектором, т. е. с 8 декабря 1903 года, с окладом содержания, присвоенным должностям доцента и инспектора духовной академии, и добавочным в размере *восьмисот руб.* в год из духовно-учебного капитала (отд. 1 пар. 1 ст. 2 спец. сметы Св. Синода); о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

Определили: О состоявшемся определении Святейшего Синода внести в послужные списки о. Инспектора Академии Архимандрита Иосифа и экстраординарного профессора Павла Тихомирова и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Февр. 16. В Совет Московской Духовной Академии, к сведению“ – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 16 февраля за № 1460:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Митрополита С.-Петербургского, от 4 сего февраля за № 206–1367, о *предоставлении* начальству С.-Петербургской духовной академии *права давать студентам*, изъявившим желание отправиться на место военных действий на Дальнем Востоке, в качестве братьев милосердия, *отпуск на время войны без увольнения из академии*, считая их в составе тех курсов, с которых они выбыли. Приказали: Уведомить указами как Ваше Преосвященство, так равно Преосвященных Митрополитов С.-Петербург-

–26–

ского и Киевского и Архиепископа Казанского, что Святейший Синод предоставляет начальствам духовных академий право, в случаях желания академических студентов отправиться на место военных действий на Дальнем Востоке, в качестве братьев милосердия, разрешать таким студентам отпуск на время войны, не увольняя их из числа академических воспитанников, с оставлением их в составе тех курсов, с которых они выбывают“.

Справка: Из студентов Московской Духовной Академии изъявили желание отправиться на место военных действий на Дальнем Востоке четверо: священник Владимир Боголюбов (III курса), священник Николай Часоводов (II курса), Вячеслав Лисицын (I курса) и Христофор Соболев (I курса); из них первые двое – в качестве священников походных церквей, а последние – в качестве псаломщиков означенных церквей и братьев милосердия. – Всем означенным студентам Преосвященным Ректором Академии и разрешён отпуск на время войны, с оставлением их в списках студентов Академии.

Определили: Принять к сведению.

IV. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Марта 4. В Московскую Духовную Академию“ – указ на имя

Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 3 марта за № 2103:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 13 минувшего февраля за № 95, по ходатайству Совета Московской духовной академии об учреждении стипендии имени Преосвященного Ставропольского Агафодора на пожертвованный им капитал в 6 тысяч рублей и об утверждении проекта положения сей стипендии. Приказали: Согласно представлению Вашего Преосвященства, 1) учредить при Московской духовной академии стипендию имени Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского, на проценты с пожертвованного им капитала, заключающегося в свидетельствах Государственной 4% ренты на сумму *в шесть тысяч рублей*, и 2) проект положения о сей стипендии утвердить; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ“.

–27–

Определили: Принять к сведению.

V. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: „1904 г. Марта 4. В Совет Московской Духовной Академии“ – отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода от 29 февраля за № 7788:

„Вследствие ходатайства Вашего Высокопреосвященства, от 5 минувшего января за № 2, о назначении пособия профессорам Московской дух. академии Григорию Воскресенскому и Александру Голубцову, избранным депутатами от Московской академии для участия в заседаниях съезда славянских филологов и историков, имеющего состояться в С.-Петербурге при Императорской Академии Наук в сентябре месяце сего года, имею честь уведомить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, что Обер-Прокурором Св. Синода поручено Хозяйственному Управлению отпустить профессорам Воскресенскому и Голубцову на путевые расходы и содержание в С.-Петербурге по 150 руб. каждому из духовно-учебного капитала“.

Определили: Принять к сведению.

VI. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 27 января:

„1904 г. Февр. 12. По ст. IX. Студенты Академии Димитрий Лебедев и Пётр Евладов утверждаются в степени кандидата богословия. – Прочее рассмотрено и утверждается“. –

Определили: 1) Об утверждении действительных студентов Академии Димитрия *Лебедева* (выпуска 1898 года) и Петра *Евладова* (выпуска 1903 года) в степени кандидата богословия сообщить (и сообщено) в Учебный Комитет при Святейшем Синоде. 2) Прочее принять к сведению.

VII. Письмо на имя Преосвященного Ректора Академии Почётного Члена оной – генерал-лейтенанта Александра Алексеевича *Киреева*:

„Диплом на звание почётного члена первенствующей Духовной Академии России мною, на днях, получен. Позвольте мне вторично поблагодарить Ваше Преосвященство и других учёных, подписавшихся под моим дипломом, за оказанную мне неожиданную и высокую честь!

Мне особенно дорого, что Московская Духовная Академия сооблаговолила обратить внимание на мою деятельность по

–28–

старокатолическому вопросу, признав её полезной. Старокатолицизму я придаю великое и притом двоякое значение: он единственный, для западного христианина, путь к возвращению его к безусловной *вселенской* истине; нам же он служит побуждением к необходимой автокритике, к постоянной и постепенной научной переоценке наших собственных разностойных верований и учений. Переоценка эта производится частично и ныне, но, к сожалению, не систематично, не научно, а иногда и неверно – под напором грубых мирских сил; временному и преходящему даётся иногда значение вечного, условному и факультативному – значение обязательного!

Прошу Ваше Преосвященство принять выражение почтительнейшего уважения и совершенной преданности“.

Определили: Письмо хранить при делах Совета Академии.

VIII. Отношение Г. Ректора Императорского С.-Петербургского Университета от 26 января за № 107:

„Вследствие отношения от 19-го января т. г. за № 83 имею честь уведомить, что со стороны моей и Историко-филологического факультета С.-Петербургского Университета не встречается препятствий допустить кандидата богословия Николая *Туницкого* к слушанию лекций в С.-Петербургском Университете по Историко-филологическому факультету в текущем весеннем полугодии 1904 года бесплатно, с правом пользоваться Библиотекой Университета на основании существующих для сего „Правил Библиотеки“. Г. Туницкий благоволит пожаловать ко мне (в Канцелярию Совета С.-Петербургского Университета) по приезде в С.-Петербург с документом, удостоверяющим его личность и командирование его в С.-Петербургский Университет для научных занятий на Историко-филологическом факультете университета“.

Справка: По представлении требуемого документа, профессорский стипендиат Туницкий, избранный кандидатом для замещения вакантной в Академии кафедры русского и церковно-славянского языков (с палеографией) и истории русской литературы, допущен к слушанию лекций на историко-филологическом факультете Университета и пользованию Университетской библиотекой, причём руководство его в

–29–

научных занятиях любезно принял на себя ординарный профессор Университета А. И. Соболевский.

Определили: Принять к сведению.

IX. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 16 февраля за № 1318: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 5 февраля 1904 г. докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Борис *Пушкин* определён на должность помощника инспектора в Тверскую духовную семинарию.“

б) от 5 февраля за № .1009: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 29 января 1904 г. докладу

Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Николай Славгородский освобождён, согласно прошению, от данного ему назначения, со взысканием с него долга духовному ведомству за казённое содержание его в академии в размере восьмисот восьмидесяти рублей сполна и единовременно.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету академии для сведения и зависящего распоряжения, в дополнение к отношению от 10 окт. 1903 г. № 8830“.

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора Академии кандидату Борису Пушкину дано знать о состоявшемся назначении его на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

Х. Ведомости Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в январе и феврале месяцах текущего 1904 года, из которых видно, что –

1) в *январе* месяце – а) *по болезни*: исправляющий должность доцента и лектор английского языка Илья Громогласов опустил 4 лекции, исправляющий должность доцента Дмитрий Коновалов – 3 лекции и заслуженный ординарный профессор Василий Соколов – 1 лекцию; б) *по домашним обстоятельствам*: заслуженный ординарный профессор Николай Заозерский, экстраординарные профессора Александр Голубцов и Анатолий Спасский – по 2 лекции; в) *по нахождению в отпуске*: заслуженный ординарный профессор Николай Каптерев – 4 лекции.

–30–

2) в *феврале* месяце: а) *по болезни*: о. Инспектор Академии Архимандрит Иосиф, заслуженный ординарный профессор Николай Заозерский и экстраординарный профессор Иван Андреев опустили по одной лекции; б) *по случаю исполнения обязанностей присяжного заседателя в окружном суде*: экстраординарный профессор Александр Шостын – 4 лекции и экстраординарный профессор Михаил Тареев – 2 лекции.

Определили: Ведомости записать в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

XI. Отзывы о сочинении Ректора Подольской духовной семинарии протоиерея Николая *Малиновского* под заглавием: „Православное догматическое богословие (Часть первая. Харьков, 1895 г. – Часть вторая. Первая половина. Ставрополь-губернский, 1903 г.)“, представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Заслуженного ординарного профессора Академии по кафедре догматического богословия Александра *Беляева*:

„О. Протоиерей Малиновский представил на соискание степени магистра Православное догматическое богословие в двух выпусках или отдельных книжках. Первая книжка вышла в свет в 1895 г., вторая – в 1903 году. Первая книжка содержит введение в догматику, где изложены общие понятия об этой науке и краткий очерк истории её (1–74 стр.), и первую часть догматики, обнимающую учение о Боге Самом в Себе и разделённую на следующие три отдела: а) предварительные понятия или учение о богопознании (77–99 стр.), б) отдел первый, содержащий учение о существе и свойствах Божиих (99–171 стр.) и о единстве существа Божия (171–196 стр.); в) отдел второй, заключающий учение о Боге троичном в лицах (196–352 стр.).

Вторая книжка содержит первую половину второй части догматического богословия, заключающей учение о Боге, в отношениях Его к тварям, и распадается на три отдела: Отдел первый. О Боге, как Творце мира, куда вошли – общее учение о Боге Творце мира (1–47 стр.), учение о творении мира невидимого или ангельского (47–87 стр.), учение о творении мира видимого (87–140 стр.) и учение о творении

–31–

рода человеческого (140–204). Отдел второй. О Боге – Промыслителе мира, где изложены – общее учение о Боге Промыслителе мира (204–233 стр.), а в частности раскрыто учение об отношении Бога Промыслителя к духам добрым (233–253), к духам злым (253–292), к человеку (292–387). Отдел третий. О Боге Спасителе и особенном отношении Его к роду человеческому, состоящий из одной главы: „Предустройство Богом человеческого спасения“ (387–445 стр.).

Кстати сказать, этот последний отдел как заключающий учение об особенном отношении Бога к миру или о домостроительстве спасения, должен составлять начало второй половины второй части догматики и поэтому должен быть помещён в начале третьего выпуска, а отнюдь не в конце второго.

Очерк содержания двух выпусков показывает, что они заключают первую половину всей системы догматического богословия. В обоих выпусках 800 страниц, следовательно вся система рассчитана приблизительно на полторы тысячи страниц, или на два тома. В полном виде она будет несколько короче обширных систем догматики Митрополита Макария и Епископа Сильвестра, но значительно обширнее учебников по этой науке.

Из очерка содержания видно также, что о. Малиновский изложил свою систему по общепринятому плану и для построения его особого и самостоятельного труда не требовалось. Заглавия отделов и параграфов и их распорядок— всё это можно было взять из существующих курсов догматики, сделавши там и сям неважные, чисто вербальные изменения.

Для надлежащей оценки сочинения о. Малиновского нужно обратить внимание на то, какими источниками и какими пособиями он руководствовался при составлении его и как ими пользовался. Прежде всего определим отношение его труда к главному первоисточнику догматики — Священному Писанию. Нельзя сказать, чтобы он не обратил никакого внимания на подлинные тексты Библии: местами он приводит еврейские слова в латинской транскрипции из священных книг Ветхого Завета и греческие изречения Нового Завета. Но, по-видимому, он рассматривал библей-

—32—

ские тексты сквозь чужие очки и заимствовал их из вторых рук. Эту догадку мы основываем отчасти на том, что, за исключением Библейского Словаря протоиерея Солярского, он не пользовался библейскими словарями, столь необходимыми при изучении библейских текстов. Даже и из русской литературы он ни разу не ссылается на обширный учёный труд профессора

И. Н. Корсунского о переводе Семидесяти. Можно привести из самой книги отца Малиновского примеры, подтверждающие нашу догадку, что по крайней мере в некоторых случаях он приводит слова и целые предложения подлинных библейских текстов из вторых рук и местами впадает в ошибки своих руководителей. В первом выпуске сошлёмся на следующие места.

На 3-й стр. он приводит слово *δόγμασι* из посланий к Ефесеянам (Еф.2:15) и Колоссянам (Кол.2:14) в доказательство того, что в этих местах словом „догмат“ названо учение Иисуса Христа. Но если бы он прочитал эти места по подлинному тексту и вник в их смысл, то он понял бы, что в этих местах догматами названы постановления ветхозаветного закона. На 76 стр., указавши на слово *οἰκονομία*, как означающее дело спасения людей, он ссылается на послание к Ефесеянам (Еф.3:9); но буквально точно такая же ссылка сделана в Догматическом богословии Макария. – На 79 стр., сославшись на слова Евангелия от Иоанна: *Бога никто же виде нигде же*, он в скобках добавляет: *πῶποτε* – никогда Ин.1:18. Но он заимствует это, как и дальнейшие строки, буквально из Догматического богословия Сильвестра, 38 §. – На 84 стр. О. Малиновский говорит: „В Священном Писании этот вид Откровения означает словом: *явление*²⁵³³ (*φανερῶσις*, *manifestatio* – Рим.1:19)“. Но в указанном месте послания к Римлянам слова *φανίρωσις* нет, а поставлен только соответствующий ему глагол *ἐφανέρωσε*. На 88-й стр. он заявляет, что в Священном Писании сверхъестественный вид откровения называется *ἀποκάλυψις*, *revelatio*; но в подтверждение не приводит ни одного места Писания. – На 93-й стр., сославшись на слова из Первого Послания к Коринфянам о богопознании (1Кор.13:12), он слова: „зерцалом“, „в гадании“, в

(Продолжение следует).

Примечания

¹ - Разнот.: τῇ ἐσχ. ἡ. τῇ μ. τ. ἐ. др.: τῇ ἐσχ. ἡ. τῇ μ. τῆς ἐ. др.: τῇ ἡ. τῇ μ. τῇ ἐ. τῆς ἐ. нек. оп. τῇ μευ. др. τῇ εσχ. Древнесл.: Остр. Гал. Мст. Мар. Зогр.: в последний день великий праздник, – в Савв. оп. великий и чит. празднику, Konst. праздника, одно 15 в.: великого праздника. Вместо Кир. ἔιραξεν κ D... воззвал чит. ἔιραζεν. В др. и древнесл. Ал. и тепер. стояше и зваше, но Сав. след. 1-му чт.: возопи. Нек. оп. πρὸς με. Св. Ал.: да грядет.

² - Ср. толк. к 6, 5 в начале 4-й главы 3-й книги и 5 гл. 4-й книги.

³ - Св. Ал.: потекут.

⁴ - У Кор. ἔλεγεν – говорил, как κ и мн. Чит. οὗ = Его же в Konst.: и поздн. вм. ὅ как и древнесл. и Ал.: иже. πιστεύοντες как и слав. вм. πιστεύσαντες. Древнесл. и Ал. (вонь) в Него согл. греч. вм. поздн. и теп.: во имя Его. Ср. Кир. к 15, 4. P^{us}. II. 559; ср. III. 279 и 291.

⁵ - Πνεῦμα без приб. чит. κ и др. и Кир. ниже в конце толкования этого стиха, – также в Glaph. Aub. 145 и Ador. 404, – Копт. Арм. Ориг. в нек. м. Гезих. Псевдокипр. др. Приб. ἁγίου поздн. унц. Дид. Аф. Злат. Феодорит, сам Кир. к Ин. XII, 27–28 и Ин. XVI, 12–13 у P^{us}. II, 319 и 626, слав.: Ал. поздн. и теп. (и ещё ἐπ’ αὐτοῖς D. f. Гот.). Вм. ἁγίου чит. δεδομένον древнелат. мн. Вг. Сир. (Пеш. Кур. Син. Тац. у Ciasca) Евс. – Чит. оба прибавления: Дух Святой дан древнесл. В. нек. лат. Сир. (Иер. и Геракл.).

⁶ - Καὶ δι’ αὐτοῦ πρόεισι τοῖς ἁγίοις κατὰ τὸ ἐλάχιστῳ πρόπον διανεμηθὲν παρὰ Πατρός. Латин. переводчик видит здесь учение об исхождении Святого Духа и от Сына и переводит: et per ipsum (filium) procedit, sanctis, prout unicuique convenit, a Patre distributus, т. е. и чрез Него (Сына) исходит, уделяемый святым... от Отца. Но возможен и наш перевод, и дело должно решаться на основании обще-догматического учения св. Кирилла о Святом Духе. Впрочем, к πρόεισι ср. далее следующую речь (P^{us}. 694:18) о происхождении человеческого рода от Адама.

⁷ - Так, без τινές чит. древн. вм. мнози же от... поздн. Слав. – τὸν λόγον τοῦτον или без τοῦτον мн. позд. унц. и слав. Савв. Арх.: Слово се, – в Конст. и позд. и теп.: слово. Но в древн. τῶν λόγον нек. с приб. αὐτοῦ и τούτων, – Остр. Гал. Мст. Мар. Зогр. Словеса си, Ал.: словеса.

⁸ - Ὅτι и ἀληθῶς чит. нек. немн. В Слав. Савв. Арх.: и ини, Ал.: ини, Остр. Гал. друзии же, Мар. Зогр.: друзии (δε приб. в немн.).

⁹ - Ὅι δε др. ἄλλοι. Слав. овии же или без же, и друзии. – приходит, др.: придет, приде, грядет. Ал. еда убо придет.

¹⁰ - Не пис. ли рече (греч. εἶπεν и λέγει) др.: убо ни... не кѣнигы ли рекоша. – племени. Вифл. веси в одних, др.: Виф. градьца, града – придет Х., грядет Х., приходит Ал.: ни ли... кде... Х. придет, соотв. греч. вар

¹¹ - Так Син. др. и теп. слав. вм. её Алек. др.

¹² - Убо – нов. вм. древн.: же. Сав. оп. в народе. Ал.: в народе бысть соотв. греч. вар. Слав.: Его ради.

¹³ - Назовём из них главнейшие: „Что есть истина?“ (Лейпциг 1893 и т. I-й, СПб. 1901); „Хлеб насущный“ (Москва 1882 и т. III. СПб. 1902); „Трудовое Братство и его школы“ СПб. 1900); „Благовест Библейский“ (т. II, СПб. 1901); „Слова, исшедшие из уст Божиих. Мысли рядового христианина о жизненном значении их“, 1–3 вып. Вып. I: „Молитва Господня“ (Лейпциг 1893 и т. II); вып. 2: „Пятая глава Евангелия от Матфея“ (Лейпциг 1893 и т. II); вып. 3: „Десятая глава Евангелия от Матфея“ (Лейпциг 1893 и т. II); „Христианское мировоззрение“ (Берлин 1894 и т. II); „Христианская гармония духа“ (в т. II, первонач. в журнале Вопросы философии и психологии за 1892); „Трудовые братства. Могут ли дольше обходиться без них церковь и христианское государство и как осуществить их?“ (Лейпциг 1893 и т. III); „Братские союзы в учебных заведениях средних, высших и низших. Могут ли долее обходиться без них церковь и государство и как осуществить их?“ (Лейпциг 1893 и т. III); „К лучшему будущему“ (в т. III, а первонач. в книжках ж. Неделя за 1899 г.); „Воздвиженская школа – колыбель Трудового Братства“ СПб. 1895 (т. IV, СПб. 1903); „Беседы о Трудовом Братстве“ (т.

IV). Цена I–IV т. по 1 р. 50 к. за том. Выписывая от автора наложенным платежом (Блюститель Крестовоздвиженского Братства Николай Николаевич Неплюев, Янполь Черниговский), сельские священники, сельские учителя и учительницы, ученики и ученицы учебных заведений и вообще все люди несостоятельные могут не платить за пересылку.

¹⁴ - Молитва Господня, стр. 21.

¹⁵ - Молитва Господня. 20, 21.

¹⁶ - Т. IV, стр. 161.

¹⁷ - Христианское мировоззрение, 38–39; II. 300, 301.

¹⁸ - Христианская гармония духа II, 293–393; К лучшему будущему IV, 57–66, 73–80; II, 329.

¹⁹ - Молитва Господня 13, 14, 15, 20; II, 329; IV, 76, 77; II, 310.

²⁰ - II, 329–330: IV, 11; Христианское мировоззрение 15, 16, 34.

²¹ - Христианское мировоззрение 33, 41 стр. II, 329.

²² - II, 297, 298.

²³ - Братские союзы. 6.

²⁴ - Молитва Господня 30–31, ср. 27–28, 55; 21, 53–54.

²⁵ - II, 331; ср. Братские Союзы, 20–21.

²⁶ - IV, 15–16.

²⁷ - Христианское мировоззрение 34, 35, 36, 37 и д.

²⁸ - IV, 13, ср. 87.

²⁹ - К характеристике III, 14, 32; Христ. мирозоз. 34–37 и д.; III, 15–16, 55, 55–56; IV, 16, 87; 13, 55, 87–88, 93, 95, 97, 82–84, 101–102, 103–105: II, 335, 336, 343–345; Трудовое Братство 7; III, 47; IV, 78, 80 и др.

³⁰ - II, 308; III, 14, 31–32; Трудовое Братство и школы его, VIII.

³¹ - Ср. Гал.5:6, 6:15, 5:14; Рим.13:10; Кол.3:14.

³² - Трудовое Братство и школы его, IX VIII, ср. III, 31; II, 306–313, особ. 310, 313; IV, 78–85 и др.

³³ - Трудовое Братство и школы его VI, VII; II, 311–312; IV, 78. Известное русской читающей публике сочинение неизвестного автора под загл. „Ессе Номо“ (в перев. Ф. Тервера) проведенным в нём понятием о любви, самоотверженной, воодушевленной, как сущности христианства, может служить дополнительным освещением воззрения вашего автора на христианскую любовь.

³⁴ - См. „К лучшему будущему“, „Беседы о Трудовом Братстве“ и др., особенно – „Что есть истина?“ (Отдел II: „Жизнь по обычаю мира сего“). Ср. предлагаемого исследования гл. IV, стр. 154–209.

³⁵ - См. „Хлеб насущный“, „Что есть истина?“ стр. 216–250 (особенно) и др.

³⁶ - Необходимость соединения церквей: „Что есть истина?“ стр. 399; III, 63, 66–67; отсутствие серьёзных оснований к враждебному разобщению церквей при наличности единства христианских церквей в главном или существенном, при реальном единстве истинных христиан всех церквей по живой вере во Христа и по плодам её, – единству мыслей, чувств, обновлению духа, по жизни: „Что есть истина?“ стр. 398–399, 364; Молитва Господня, 9; III, 46; III, 61–64; „Что есть истина?“, 21, 22–23; причины разделения церквей; а) коренная причина – недостаток истинной живой любви ко Христу и друг к другу, низкий духовный уровень христиан: III, 23, 56; IV, 10; б) ложная оценка религиозного достоинства человека (христианина) при общем ложном понятии о христианстве, существе его: III, 63–64, 66–67; IV, 98; в) непозволительные преувеличения в суждениях о так назыв. догматических разностоях церквей: III, 61–63.

³⁷ - IV, 15.

³⁸ - См. особ. Хлеб насущный и Братские Союзы.

³⁹ - См. стр. 23–34, особ. 34. Апология церкви заключается выражением некоторых „заветных желаний сердца“ автора, разделяемых и высказываемых ныне почти громко многими преданными сынами православной церкви (стр. 34–36), что лет десять тому назад считалось, может быть, преступлением... Сочинение Неплюева „Что есть истина?“ – имеет, кстати сказать,

огромную апологетическую ценность, какой лишены обычно самые солидные произведения школьной учёности. Здесь мы слышим не вялую речь мёртвой учёности для учёности, а живое и сильное слово, согретое огнём горячего, глубокого и искреннего убеждения в безусловной истинности и жизненности христианства, – убеждения, выстраданного и добытого опытом жизни („Что есть истина?“ – 336, 337, ср. IV, 16:19). Не из пыльного хлама библиотек, а из сердца выхвачено это живое слово и свидетельство за Христову веру неудержимым порывом горячей любви к истине и добру, воплотившимся в христианской религии (ср. главу о Библии). Мы слышим здесь речь с особенно ценными в наших условиях особенностями: это живая речь, не сдавленная никакими клещами школьно-богословских условных традиций, свободно следующая велениям мысли и христианской совести. Как редко слышится такая речь и как следовало бы дорожить ею! Такой характер в большей или меньшей степени сохраняют все произведения Н. Неплюева.

⁴⁰ - Христианское мировоззрение, 40.

⁴¹ - Братские союзы, 30; ср. III, 350–351.

⁴² - III, 26.

⁴³ - Трудовые Братства, 10–11.

⁴⁴ - IV, 219–220.

⁴⁵ - IV, 220.

⁴⁶ - IV, 221, 25; ср. IV, 407–414.

⁴⁷ - Трудовые Братства, 7; IV, 25, 46–52.

⁴⁸ - Трудовые Братства 10, II, 14; III, 26; VI, 9, 10.

⁴⁹ - Трудовые Братства 14, 9–10; „Хлеб насущный“ 11–26; Путь к лучшему будущему 33–35; III, 25.

⁵⁰ - Трудовые братства 9, 10; III, 252 („Призвание русского помещика“ 235–255, ср. „Совесть“ 257–270).

⁵¹ - IV, 26; III, 352–354.

⁵² - Трудовое Братство, 112: ср. III. 24.

⁵³ - Трудовое Братство, 70–71.

⁵⁴ - Путь к лучшему будущему, 36–37. С уставом Трудового Братства, основными началами в организации жизни и

учреждений Братства, его жизнью и историей можно познакомиться по следующим сочинениям: Трудовое Братство и школы его. Трудовые Братства, Воздвиженская школа – колыбель Трудового Братства (отд. и IV, 239–320, а также – в III, 336–423); IV, 9–27 (историч. очерк Трудов. Братства) и IV, 326–501.

⁵⁵ - Братские Союзы, 23; Трудовые Братства, 5.

⁵⁶ - IV, 20, 21, 22, 23.

⁵⁷ - Вера и Церковь 1901, кн. 6, стр. 136–137.

⁵⁸ - Беседы о Трудовом Братстве (IV, 9–236, особ. 164–236); Путь к лучшему будущему, 39–42; III, 352–358, ср. „В защиту Трудового Братства и Воздвиженской сельскохозяйственной школы. Опровержения, посланные в ред. Биржевые Ведомости и С.-Петербур. Ведомости управляющим школой Ф.Е. Чиерткой“ (Брош. 1–12); „Письма к г. попечителю Московского учебного округа проф. С.А. Федорова и свящ. С. Жихарева, законоучителя школ Крестовоздвиженского Трудового Братства“ (брош.). Своими „Беседами о Трудовом Братстве“ автор надеется приобрести друзей для Братства, способных в любви своей к нему, его основной идее, стать выше того, „что могло бы быть несимпатично им в моём слове, в моём отношении к делу, что покажется ошибочным, несовершенным, несимпатичным в том, как мы на практике осуществляем принципы, во имя которых мы действуем. Идея Братства не наша, это – вечная правда, завещанная человечеству Христом Спасителем. Осуществление и жизни этой правды не может не быть так же несовершенно, как несовершенны мы сами. Мы учимся, воспитываемся на деле нашем. Полюбите нас за добрую волю быть деятелями добрыми и простите нам немощи наши, как Господь прощает их нам, благоволя в великих немощах наших творить силу“ (стр. 27). Заявление это всегда должна иметь в виду честная критика.

⁵⁹ - См. IV. 53–131, особ. 78 и дал., 86 и дал., 100–106, 107–110, 120–131, где рассматриваются обвинения в неправославности, идущие от ревнителй веры, и приёмы в их „критике“.

⁶⁰ - За 1900 г., кн. 3.

⁶¹ - Вера и Церковь 1901, кн. 6, стр. 117 (свящ. Н. Побединского „Неплюевские братства (?) и школы“).

⁶² - Миссионерское Обозрение 1900, кн. 12, стр. 816 и 1899, кн. 12, стр. 708 (свящ. Сергия Четверикова. „Новая попытка обновления человечества“). Последняя статья помещена в М. О. 1899, кн. 12 и за 1900, февраль–октябрь и дек., и редакция журнала угрожает читателям в 1904 г. бесплатным приложением статьи в виде отдельного издания с поправкой в её заглавии: „Попытка обновления человечества“ (вместо: „новая“...).

⁶³ - О церкви, с апологией её, благодати и таинствах см. Что есть истина? стр. 23–36, особ. 28, 328, 23–30, 26, 31, 35; III, 357; Христианское мировоззрение 31–34, 62 и дал.

⁶⁴ - Вера и Церковь, 127, 137 и Миссион. Обзор. 1900, кн. 12, стр. 816–817 (пункты обвинительные 3-й и 5-й).

⁶⁵ - См. особ. II, 310; III, 31. „Любовь важнее веры потому, что включает её в себе, как составную часть; нельзя любить ближних, не любя Творца их, нельзя любить Бога, не веруя в Него, нельзя любить человечество, не веруя в возможность его преображения до светлого идеала, достойного любви“ и т. д.

⁶⁶ - Мисс. Обзор. 1900, кн. 12, стр. 817, ср. Вера и Церковь стр. 137.

⁶⁷ - Христианское мировоззрение 38–41 ср. 34–37 (о том, кто антихристы и кто христиане). А о Божестве И. Христа, кроме указанного сочинения, см. ещё Что есть истина? стр. 334, 336, 339, 367, 394, 398 и, конечно, друг.

⁶⁸ - „Учение“ обо всём этом, конечно, есть, – вообще в соч. Христианское мировоззрение: в частности о грехопадении – Хр. Мировоз. 11–12, 29; искупление, воплощение – 29, 30–31; о почитании святых, икон, мощей *ibidem* 48–49; Братские Союзы 20; IV, 12, 97–98; о втором пришествии Хр. Мировоз. 68 и д; Что есть истина? 30...

⁶⁹ - Мисс. Обзор. 1900, кн. 12, стр. 817–819.

⁷⁰ - Там же 1899, кн. 12, стр. 709. Неведение этого автора в области элементарных вещей обнаруживается в незнании, напр., различий между моралью личной и общественной, чем

создаётся ряд вопросительных знаков и обвинений (1899, кн. 12, 710; 1900, кн. 2, стр. 338, 342:345).

⁷¹ - Стр. 125, 124, 125, 122.

⁷² - Мисс. Обзор. 1899, кн. 12, стр. 709–710. В доказательство позволю себе отослать к сочин. своему «Опыт апологетического изложения христианского вероучения» т. 2, стр. 47–52, кроме многого, сказанного в предл. труде.

⁷³ - Возможны и другие толкования этого текста. Так проф. Н.Н. Глубоковский понимает его иначе: „Обзор послан. к галат.“, 141–143. СПб. 1902.

⁷⁴ - Проф. М. Голубева. „Обозрение послан. Ап. Павла к коринфянам, стр. 172–173. СПб. 1861.

⁷⁵ - Против ересей, кн. I, гл. 13.

⁷⁶ - Couard. Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel. В Neue kirchl. Zeitschrift, 1903. S. 657–658.

⁷⁷ - Ради сохранения единства в хронологии апостольского века, мы присоединяемся к той хронологии века, которая установлена знаменитым библеистом, может быть первым библеистом, Zahn'ом в его книге: Einleitung in das neue Testament (В. II, Leipz., 1900. Zeittafel, s. 644–647).

⁷⁸ - Во всяком случае граф Толстой должен разрешить нам это, ибо свои сведения о том, что у первых христиан „всё считалось общим“ сам он мог получить единственно из кн. Деяний.

⁷⁹ - Деян.2:43 (упоминание о чудесах) и Деян.2:44 (первое упоминание о „общении имений“).

⁸⁰ - Беру на себя смелость сделать поправку к словам автора и сказать: если по суждению Толстого, „это собственно и есть церковь“, то мы напротив должны утверждать, что это собственно жилище „отца лжи“ (Ин.8:44), т. е. бесспорно ад.

⁸¹ - (Первые когда подают доверчивым потребителям фальсифицированные напитки, а вторые когда хвалятся своими успехами по части излюбленного спорта).

⁸² - Против ересей. Кн. III, гл. 2 (2), гл. 3 (1), гл. 4 (1).

⁸³ - Ин.4:42.

⁸⁴ - Толстой говорит о членах этой церкви: „они так запутались в их рассуждениях (по вопросам религии), что сами перестали понимать то, о чём говорили.“

⁸⁵ - Еписк. Порфирия. Книга бытия моего. Т. I, стр. 203.

⁸⁶ - Эта премиальная тема петербургского митр. Григория († 1860), собственно, требует, „чтобы показано было, что тому образцу истинной церкви, какой предложен в св. Писании, сохранялся в постоянном предании и был осуществлён в древней, неразделённой вселенской церкви, или церкви семи вселен. соборов, соответствует не другая какая-либо, а именно православная церковь и в учении, и в устройстве, и управлении“.

⁸⁷ - Книга проф. Н.С. Суворова. Яросл., 1888. Встречается даже мнение, что в самом начале русская церковь была римско-католической (до XII в.). Мнение это приходится разбирать ещё и в настоящее время: Синайского А. свящ. – „Разбор мнений о католичестве древней России“, стр. 22 и д. СПб. 1899.

⁸⁸ - В книге проф. А.С. Павлова: „Сборник неизданных памятников византийского церковного права“ (СПб., 1898) есть обширная глава, под названием: „Подложная дарственная грамота Константина великого папе Сильвестру в греч. и славян. переводе“. Грамота эта, по словам исследователя, находилась у нас в более обширном и разнообразном употреблении, чем у греков. Доказательства такого употребления мы находим и в официальных церковных документах, начиная с XVI в. до самого конца XVII века (стр. 74). Что же касается Никона, то он, при помощи этой грамоты утверждал: „русский патриарх есть прямой (?) наследник всех (?) преимуществ, предоставленных Константином римскому папе“ (78). Вот как далеко простирались „папистические воззрения Никона“! (80).

⁸⁹ - См., наприм., Милюкова. Очерки по истории развития русской культуры, стр. 151–153. СПб. 1897 (Автор говорит: „в московское богословие проникает и укрепляется в нём новый элемент – католический“).

⁹⁰ - Милюкова, 154–155. О деятельности „Библейского общества“ автор замечает: в публичных речах высказывалась надежда, что это общество „откроет греческой церкви её заблуждения и скоро создаст в России реформу, как того желает и сам государь“.

⁹¹ - Автобиографические Записки, стр. 564. 576. В Богослов. Вестн., за 1903 г.

⁹² - Г. Милюков так характеризует современную богословскую литературу: „среди традиционных воззрений массы, классических афоризмов первоисточников и развитых систем западной богословской науки – положение русской богословской науки довольно затруднительно. Со всеми этими данными она одинаково должна считаться, но при заранее постановленном условии ни с одним из них не входить в открытое противоречие (? автор хочет сказать, что она служит и нашим, и вашим, а не чисто научным интересам). Положение это может длиться так долго, как долго богословское мышление будет считаться только допустимой роскошью (очень верно) в области веры, а не делом насущной потребности“ (155–156).

⁹³ - В заключение Толстой упоминает о увлечении церкви аристотелизмом, но такое явление почти неизвестно было на Востоке, а развилось оно на западе. Упоминает он об этом так сказать по ассоциации идей, ибо выше у него речь идёт о так называемой „интеллектуализме“ в греческой церкви.

⁹⁴ - Нижеследующие страницы написаны автором много позже предыдущих и имеют в виду другой круг слушателей, чем для какого первоначально назначались эти лекции.

⁹⁵ - Если бы мы встретили возможный упрёк в неуместности упоминания здесь лиц ещё здравствующих, то мы стали бы искать покровительства у Л.Н. Толстого. В книге: „мысли мудрых людей на каждый день, собранные Л.Н. Толстым“ (М. 1903), под 14 июля читаем: „Если человек заслуживает похвалы, старайтесь не отказывать ему в ней, иначе вы рискуете не только отклонить его от надлежащего пути, лишая его поддержки и одобрения, в которых он нуждается, но и сами

лишиться лучшего преимущества – воздать человеку должное за его труд“.

⁹⁶ - Мы не должны были бы приходить в сокрушения и в том случае, если бы нашли, что в наше время, по сравнению с апостольским, появилось много пороков, много недостатков. Ибо, по суждению нашего знаменитого историка А.В. Горского, этого именно и должно ожидать. Он возвещает: „напрасно хотят подчинить возрастание церкви общему ходу человечества: оно (человечество) спешит к своему видимому совершенству, а сия умаляется и сокращается, так что в конце времени лжеименный разум, обогащающийся непрестанно новыми успехами и открытиями в мнимой области истины, сядет в храме Божиим как Бог (2Сол.2:4), любы же за умножение беззакония совсем иссякнет“ (Истор. церкви апостольск., стр. 404). К счастью, мы можем сказать, что хотя лжеименный разум и делает значительные успехи в наши дни, но за то „любые“ едва ли ослабевают: ещё много людей помнит заповедь о любви к ближнему.

⁹⁷ - Говоря это, мы не забываем происходивших в разное время перемен в составе членов св. Синода, в объёме обер-прокурорской власти и т. п.

⁹⁸ - Н. Заозерский, О священной и правительственной власти и о формах устройства прав. ц. 1891 г., стр. 260.

⁹⁹ - Напр., в своём 47 правиле св. Василий Великий, изложив своё мнение о способах принятия в Церковь енократитов и проч., высказал следующее: „итак, аще угодно будет, то должно собраться множайшим епископом и тако положить правило“. Св. Григорий Нисский в 6 прав., признавая любостяжание видом идолослужения, не решился однако же назначить за ней какой-либо епитимии, потому что её не назначили отцы, и ограничивает врачевание этого греха лишь всенародным словом обличения: „поелику отцы наши не упомянули о сём, то полагаем достаточным врачевать сие всенародным словом учения и недуги любостяжания врачевать рассуждением“. Св. Григорий Неокесарийский в 8 прав. также не решается сказать решительного суждения и советует ожидать, „доколе чего-либо изволят, купно сошедшись, св. отцы и прежде

их Дух Святой“. Шестой вселенский собор во 2 прав. повелевает быть твёрдыми и ненарушимыми правилам св. отец, изложенным или принятым, или утверждённым на соборах их.

¹⁰⁰ - Кормч. кн. титулы правил, гл. 1, гр. 4. Цитата взята из названной книги проф. Заозерского, – стр. 260.

¹⁰¹ - Н. Кедров, Дух. Регл. в связи с преобразоват. деят. Петра Вел. 1886 г., стр. V.

¹⁰² - Там же, стр. 33.

¹⁰³ - Там же, стр. 36–38.

¹⁰⁴ - Там же, стр. 38–39.

¹⁰⁵ - Белогостицкий. Журн. мин. нар. просв., 1892 г., кн. VI, стр. 265.

¹⁰⁶ - Сретенский, Критический анализ главнейших учений об отношении между церковью и государством, стр. 57. – Ср. прав. 3 IV вселен. соб. (в актах его).

¹⁰⁷ - Там же, стр. 57–58.

¹⁰⁸ - Регламент, ч. 1, пункт 6, – в Полном собрании постановлений и распоряжений по Вед. Прав. Исп., т. I, № 1, стр. 4.

¹⁰⁹ - За исключением, впрочем, Стефана Яворского.

¹¹⁰ - Ср. Н. Заозерского, Историч. обозрение источников права православ. церкви. Вып. 1. 1891 г. Стр. 178–184.

¹¹¹ - Белогостицкий, Ж. мин. нар. просв., 1892 г., кн. VII, стр. 15.

¹¹² - Там же. Это разъяснение буквально взято из Регламента, и если оно всё-таки оказывалось недействительным, то это довольно ясно показывает, как архиереи смотрели на сам Регламент.

¹¹³ - Там же, стр. 16.

¹¹⁴ - Там же.

¹¹⁵ - Чистович. Феофан Прокопович и его время, стр. 59 (цитата взята у Белогостицкого).

¹¹⁶ - Белогостицкий. Журн. мин. нар. просв., 1892, VII, стр. 17.

¹¹⁷ - Там же, 17–18.

¹¹⁸ - Этими учредительными актами мы считаем: Именной указ императора Петра I об учреждении Духовной Коллегии с приложенной к нему присягой членам коллегии: Духовный Регламент с прибавлениями к нему; – и указ 11 мая 1722 года о назначении в Синод обер-прокурора, с инструкцией этому последнему.

¹¹⁹ - Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. 1869 г., т. I, стр. 1.

¹²⁰ - Заозерский, Право правосл. греко-вост. церкви, стр. 63.

¹²¹ - Там же, стр. 65 и след.

¹²² - П. с. п. и р., т. 1, стр. 3.

¹²³ - Ср. Апост. прав. 74; II всел. соб. прав. 6; I всел. соб. прав. 4; Ант. пр. 19; I всел. прав. 5; IV всел. пр. 17; Карф. прав. 111 и 112; VI всел. пр. 25; Карф. 35 и др.

¹²⁴ - Заозерский, О свящ. и прав. вл., стр. 289.

¹²⁵ - П. с. п., т. I, стр. 3–4.

¹²⁶ - Там же, стр. 3.

¹²⁷ - Там же.

¹²⁸ - Там же, стр. 4.

¹²⁹ - От этого упрёка он не будет свободен и в том случае, если приводимое им доказательство для высказанного во 2 пункте тезиса и не рассматривать, как *argumentatio a fortiori*. Прѡѣтов ѱεῦδος Феофана, неизбежно навлекающий на него названный упрёк, состоит в ошибочном утверждении, будто русский Государь „советников своих имеет не токмо ради лучшего истины взыскания, но дабы и не клеветали непокоривые человецы, что се или оно силою паче и по прихотям своим, нежели судом и истиною заповедует монарх“. Это в странах с парламентарным правлением король или император действительно по таким побуждениям обязывается править лишь по законам, прошедшим через парламент. В России же государственный совет не принимает никакого участия в законодательстве; – его роль законосовещательная. „Его миссия, говорит Романович-Славатинский, просто-напросто ограничивается подачей совета монарху, который волен принять

его или отвергнуть, поступив по собственному благоусмотрению“ (Романович-Славатинский, Система русского государственного права, ч. I: основные государств. законы. 1886, стр. 184 ср. 182–183). Известно, как составленная Сперанским форма для издаваемых законов, по которой они издавались в виде манифестов: „вняв мнению государственного совета, постановляем или учреждаем“, – была признана несоответствующей основам русского государственного устройства, и с 15 апреля 1842 года мнение государственного совета стало легально необязательным для Государя (там же, стр. 183, примеч.).

¹³⁰ - П. с. п. и р., т. I, стр. 4.

¹³¹ - Этот специфический характер определяется через прямое противоположение власти гражданской. Классическим разъяснением этого положения считаются слова Спасителя: „царив язык господствуют им, и обладающий ими благодетели порицаются. Вы же не тако: но болий в вас да будет яко мний: и старей яко служай“ (Лк.22:25–26).

¹³² - П. с. п., т. I, стр. 4.

¹³³ - Там же.

¹³⁴ - См. их там же.

¹³⁵ - Там же.

¹³⁶ - Чтобы ясно представить себе, что такое были „свободные архиереи“, надо обратиться к упомянутым статьям проф. Н.Ф. Каптерева в „Богословском Вестнике“ за 1892 год. Вот как изображает проф. Каптерев отношение русских архиереев 17-го века к поднятым патриархом Никоном церковным вопросам и их участие в его деле. „Нужно признать, как несомненный факт, говорит он, что русские архиереи очень враждебно относились к патриарху Никону, считая себя подавленными и приниженными во время патриаршества Никона, совершенно будто бы их поработившего и поправшего их права. Они надеялись и хлопотали пред царём о том, чтобы после низвержения Никона, в отношениях будущего патриарха к другим епископам, был более твёрдо и решительно выражен тот попоранный Никоном принцип, что „первый епископ не начальник

епископам, ни крайний святитель“, что „святительский сан един есть, и также на всех благодать“, и что потому „все святители равны“ (Бог. Вестн. 1892 г. кн. VIII, стр. 182). Но если для епархиальных архиереев Никон, по своим отношениям к ним, был крайне нежелательный патриарх, и с его низвержением они рассчитывали достигнуть большей самостоятельности и независимости в управлении своими епархиями, большей силы и влияния на общецерковные дела, от которых будто бы совсем их отстранил Никон, не терпевший никаких советов и указаний со стороны своих собратий о Св. Духе, зато открыто высказанное Никоном учение, что священство выше царства, что светская власть вовсе не должна вмешиваться в дела церковные, а следовательно – и епархиальные, что над духовными властями она не имеет никаких верховных прав, – эти воззрения Никона как нельзя более пришлись по душе всем русским архиереям, которые решительно и горячо стали в этом отношении на сторону нелюбимого ими Никона, поработителя архиереев. Свергнуть Никона и в то же время доставить торжество его идеям, что священство выше царства, это бы значило для них – разом освободиться не только от подавляющего их значения патриаршей власти, которой в лице Никона дан был хороший урок, но и от вмешательства в их епархиальные дела светской власти, которая, не менее патриаршей, очень сильно давала себя чувствовать каждому архиерею (там же, стр. 183). И действительно, под влиянием идей Никона, появляются тогда так называемые „свободные архиереи“, которые говорили: „мы-де суду царскому не подлежим“, которые в своих епархиях стали ставить архимандритов, игуменов и протопопов „самовольством, кто им годен, без указа великого государя“ (там- же, стр. 185). В виду того, что все русские архиереи по вопросу об отношении царства к священству весьма решительно стали на сторону заявленных Никоном воззрений, положение дел становилось настолько серьезным, что со стороны светского правительства необходимо требовалось предпринять что-либо решительное, если только оно хотело остановить дальнейшее распространение идей Никона и дальнейшее возникновение

„свободных архиереев“, заявлявших, что они не признают над собой царского суда и не желают допускать светскую власть до вмешательства в их епархиальные дела. Очевидно, что светскому правительству необходимо было противопоставить воззрениям Никона на царство и священство воззрения противоположные, но притом так, чтобы они заявлены были тоже духовными властями, только более авторитетными, чем Никон и русские архиереи. С этой именно целью светское правительство обратилось на восток к четырём восточным патриархам с просьбой, чтобы они решили предложенные им вопросы о власти царской и патриаршей (там же, стр. 186). Патриархи дали ответ в духе совершенно противоположном воззрениям Никона (самых ответов мы не приводим; – см. их в цитиров. статье, стр. 186–188). Насколько привезённый ответ был приятен для светской власти, настолько он был неприятен для властей духовных. „Свободные архиереи“, льстившие было себя надеждой стать в независимые отношения к светской власти, думавшие было освободиться от крайне неприятного и очень стеснительного для них вмешательства её в их епархиальные дела, должны были окончательно разочароваться в своих надеждах. Благодаря ответам восточных патриархов, они ещё крепче и решительнее, чем прежде, подчинялись светской власти, которая, опираясь на эти ответы, могла теперь распоряжаться ими по своему усмотрению, не стесняясь ничем, так как всякое повеление светской власти и для архиереев „закон есть“ (там же, стр. 188). Понятно само собой, что русские архиереи не могли согласиться с предложенным восточными патриархами решением вопроса об отношении светской власти к духовной, с решением, отдававшим архиереев в безусловное распоряжение светской власти. Естественно было с их стороны попытаться снова подвергнуть этот вопрос обсуждению, в видах добиться более благоприятного для них его решения. Это они и решили сделать на соборе 1667 года, куда приехали и два восточных патриарха (там же). Мы не будем здесь излагать рассуждений и прений, имевших место на этом соборе; – интересные подробности на этот счёт желающие найдут в цитируемых статьях проф. Каптерева – стр. 189–190 и кн. X,

стр. 46–60, 71, 67–68. Скажем только, что благодаря дружным усилиям, смелости и энергии русских архиереев, собор принужден был постановить, что царь самостоятелен и независим в делах гражданских, а патриарх самостоятелен и независим в делах церковных, и что ни один из них не должен вмешиваться в область ведения другого. Таким образом, состоявшимся соборным решением Церковь была признана самостоятельной и независимой (там же, стр. 68). Обращаясь теперь к Петровской реформе, проф. Каптерев утверждает, что Пётр Великий хорошо знал этот эпизод из церковной истории 17 века, и что на него намекал составитель Духовного Регламента словами: „да не воспомянутся подобные и у нас бывшие замахы“. Далее Духовный Регламент, – опять с явными намёками на дело Никона, – говорит, что „един самовластный пастырь“, т. е. патриарх, может не захотеть „от подручных себе епископов судиться, аще бы к тому и принужден был“ (а Никон действительно отрицал за одними русскими епископами право судить его – патриарха). Вся эта тирада, очевидно, составлена в виду дела патриарха Никона. Покончив с патриаршеством, Пётр I решился подчинить и всех епархиальных русских архиереев своей власти. Составитель Духовного Регламента, как видно, знал, что на Руси некогда существовали „свободные архиереи“, которые говорили: мы де суду царскому не подлежим. Их поучает Д. Регламент: „ведали бы епископы меру чести своя“ (там же, стр. 73). „Не трудно видеть, – заканчивает свою статью проф. Каптерев, – чем были вызваны эти рассуждения Духовного Регламента об опасности патриаршества для государства, о простом невежественном народе, смотрящем будто бы на патриарха, как на равного или даже как на высшего, нежели самодержец, о том, что духовный чин, по представлению некоторых, есть другое и лучшее государство, о том, что и у нас духовная власть оказывала „замахы“, что в случае проступка патриарха, для суда над ним придётся вызывать из Турции восточных патриархов, так как он не захочет подчиниться суду только своих епископов; пред глазами составителя Духовного Регламента стояли, по нашему

мнению, те именно события, о которых мы рассказали выше“ (там же, стр. 74).

¹³⁷ - Русск. Вести. 1891 г., кн. XI, стр. 185.

¹³⁸ - П. с. п., стр. 4–5. Остальной текст этого пункта представляет собой дальнейшее развитие этой темы и имеет более исторический интерес – для решения вопросов: были ли основательны подобные опасения Петра? и нужно ли было, в виду их, уничтожать патриаршество? Он гласит: „простой народ не ведает, как разнствует власть духовная от самодержавной; но, великою высочайшего пастыря честью и славою удивляемый помышляет, что таковой правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный, или и больший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и ее сам собою народ тако умствовати обыкл. Что же, егда еще и плевельные властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огонь подложат? Тако простыя сердца мнением сим развращаются, что не так на самодержца своего, яко на верховного пастыря в коем-либо деле, смотрят. И когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно, согласуют, и за него поборствовать и бунтоватися дерзают, и льстят себе окаянные, что они по самом Боге поборствуют, и руки своя не оскверняют, но освящают, аще бы и на кровопролитие устремлялися. Такому же в народе мнению вельми рады и не простые, но коварные человецы: тии-бо, на Государя своего враждующе, егда увидят ссору Государя с Пастырем, похищают то за добрый случай злобе своей, и, под видом церковной ревности, не сумняшеся подносить руки на Христа Господа, и к тому-ж беззаконию, яко к делу Божию, подвизают и простой народ. Что-ж, когда еще и сам Пастырь, таковым о себе надмен мнением, спать не похощет? Изреци трудно, коликое отсюда бедствие будет“. По нашему мнению, основания для подобных опасений Пётр имел, и серьёзность руководивших им мотивов – бесспорна, ибо в прошлой истории Руси на этот счёт – не без поучительных примеров. Но избранное им средство для ограждения государственных интересов – слишком радикально, и его мероприятия и

реформы в церковной жизни совершенно напрасно шли гораздо дальше, чем было действительно нужно.

¹³⁹ - Говоря это, мы не желали бы подвергнуться упрёку в противоречии с высказанным нами (в предш. примеч.) мнением, что для успехов Петровской гражданской реформы патриаршество было опасно. Там мы смотрели на дело с исторической точки зрения, а здесь – с принципиальной. А известно, что факты и принципы не всегда оказываются в согласии. Но жертвовать последними в пользу первых совершенно нерезонно. И наши настоящие рассуждения, содержа требование со стороны государства известных отношений к Церкви, eo ipso требуют, чтобы и последняя отвечала своему идеальному назначению.

¹⁴⁰ - П. с. п., т. I, стр. 5.

¹⁴¹ - Заозерский, Церковный суд. Кострома. 1878. Стр. 238.

¹⁴² - Ср. 1 всел. соб. пр. 5; Ант. соб. пр. 9 и др.

¹⁴³ - II. с. п., т. I, стр. 5.

¹⁴⁴ - Церк. Ведом. 1903 г. № 49 стр. Ст. Памяти Д. Ф. Голубинского.

¹⁴⁵ - Членов Академического Братства во имя преп. Сергия, учреждённого для вспомоществования недостаточным студентам.

¹⁴⁶ - Иннокентий.

¹⁴⁷ - Генерал-Губернатора, † 19 Июня 1891 г.

¹⁴⁸ - Потом Протоиерей и Ректор Академии, † 11 октября 1875 г.

¹⁴⁹ - Арсений Семёнович, ныне Протоиерей Профессор Богословия в Юрьевском Университете.

¹⁵⁰ - Киев, 1878.

¹⁵¹ - † 7 ноября 1900 г.

¹⁵² - † 12 июля 1899 г.

¹⁵³ - Потом епископ, ректор Академии, ныне первый Викарий Киевской митрополии, еп. Каневский.

¹⁵⁴ - Павла Гавриловича, † 3 декабря 1896 г.

- 155 - Илию Тихоновича, в монашестве Иероним, ныне архиепископ Холмско-Варшавский.
- 156 - Назария Антоновича, † 12 января 1897 г.
- 157 - Ржаницын, выше упоминаемый.
- 158 - Обер-священник армии и флота, † 26 апреля 1865 г.
- 159 - Том III Хроники, стр. 338–348.
- 160 - См. о нём выше, стр. 147.
- 161 - Григорий Феодорович Квитка; род. в 1778 г., † в 1843 г.
- 162 - Он был в юности послушником в Куряжском монастыре, где Настоятелем в то время был его дядя.
- 163 - Еп. Михаилом.
- 164 - Еп. Никанора.
- 165 - Владимира Сергеевича.
- 166 - Ал-др Михайлович, потом профессор церковной истории в Моск. Университете. † 12 ноября 1894 г.; см. о нём книгу проф. П. И. Горского-Платонова, Голос старого профессора. Москва, 1900 г.
- 167 - Том 1. Киев, 1878.
- 168 - † в декабре 1886 г.
- 169 - † 28 ноября 1897 г.
- 170 - Управляющий Харьк. Казённой Палатой И.К. Мартенс.
- 171 - И.К. Мартенс, после личных собеседований со мной, изложил, наконец, свои мысли о занимавшем его предмете на бумаге, и вот что было им написано 7-го февр. 1878 г.: «Вопрос пасомого пастырю (с соизволения последнего). Бессеменное зачатие Спасителя совершилось, с одной стороны, воздействием божеского начала, в другой – отсутствием всякого нечистого движения в Той, Которой суждено было сделаться Матерью Богочеловека. Но из этого не следует, чтобы святость жизни Иисуса была необходимыми последствием его чудесного рождения. Эта святость была следствием его свободной воли. Иначе какой смысл могли иметь разные события земной жизни Христа, предполагавшие нравственную в нём борьбу, как, например, искушение Его диаволом? Чудесное рождение от Духа Святого и Девы было только отрицательным условием

безусловной святости Иисуса. Таким способом явления в мир Он был поставлен в первобытное положение первых двух человек, в возможность выполнить призвание, Им первоначально предоставленное, и которое из состояния невинности должно было привести их к святости. Спаситель был свободен от препятствия, которое, по способу нашего рождения, мешает нам достигать той же цели. Но для того, чтобы возможность превратить в действительность. Иисус должен был постоянно располагать свободною волею и всецело посвятить Себя исполнению закона добра и Своего предназначения „исполнению заповеди Своего Отца“. Таким образом возможность нравственной борьбы не исключалась чудесным рождением, которое дало Спасителю только возможность не грешить“.

¹⁷² - Буквально приводится напечатанное выше письмо Контр-Адмирала Арсеньева.

¹⁷³ - Супруги Импер. Павла I, † 28 октября 1828 г.

¹⁷⁴ - Речь напечатана в книге: „Речи, говоренные в разное время Саввою, архиеп. Тверским и Кашинским“. Тверь. 1892, стр. 76–77.

¹⁷⁵ - Профессора церковной истории в Харьковском Университете, ныне в отставке.

¹⁷⁶ - Кондоиди, † 10 октября 1737 г.

¹⁷⁷ - Феоктиста Мочульского, † 29 Апреля 1818 г.

¹⁷⁸ - Север. Осип., † в 1829 г.

¹⁷⁹ - Введенского, выше упоминаемого.

¹⁸⁰ - Известного деятеля в Северно-Западном крае, † 29 авг. 1866 г.

¹⁸¹ - Петину, † на покое 8 июля 1889 г.

¹⁸² - Соловьев, вышеупоминаемый.

¹⁸³ - Вечерков, † 20 Мая 1850 г.

¹⁸⁴ - Радонежский, † еп. Оренбургским 23 декабря 1872 г.

¹⁸⁵ - Рукопись хранится у наследника архива Преосв. Саввы.

¹⁸⁶ - См. приложение № 1.

- ¹⁸⁷ - См. приложение 2.
- ¹⁸⁸ - Для понимания этого места ср. Theophanis Chronographia ad an. 6123 et 6124.
- ¹⁸⁹ - Принцезы острова.
- ¹⁹⁰ - Окончание. См. Богословский Вестник, Январь 1904 г.
- ¹⁹¹ - Н.К. Соколов, По поводу статьи о соборном управлении в христианской церкви. 1871 г. Стр. 3–4.
- ¹⁹² - Так характеризует церковное управление апостольского века, на основании кн. Деяний апост., проф. Заозерский в соч. „О свящ. и правит. власти“, стр. 53.
- ¹⁹³ - А.С. Хомяков, Поли. собр. соч. 1886 г., т. II, стр. 61.
- ¹⁹⁴ - Мы не берём для нашего сравнения государства, не основанные на идее права или неюридические, каковы: патриархальное, патримониальное, теократия, классическое государство и деспотия.
- ¹⁹⁵ - Ср. Р. Моля. Энциклопедия государственных наук. Перевод А. Попова. 1888 г. Стр. 263.
- ¹⁹⁶ - Здесь нам могут возразить, что различие в Церкви иерархии и мирян, пожалуй, даёт основание сблизить её управление с аристократическим. Но это несправедливо, ибо церковная иерархия не имеет в себе никаких специфических черт аристократии, – напр., наследственности. Да и характер тех предписаний, какие апостолы дают иерархии, не позволяет сравнивать её с аристократией. Св. апостол Пётр заповедует пастырям пасти церковь – „не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду“ (1Пет.5:3). А слова его: „всё же, подчиняясь друг другу, облекитесь целомудрием и пр.“ (1Пет.5:5) – прямо устанавливают демократический принцип.
- ¹⁹⁷ - Заозерский, Историч. обзор источников etc., стр. 186.
- ¹⁹⁸ - Р. Моль, цит. соч. стр. 263.
- ¹⁹⁹ - Не покидая начатого сравнения с государственным управлением, мы для оправдания этого предпочтения напомним об условиях, которые считаются необходимыми для возможности чистой демократии и которые заставляют для областного управления предпочесть представительство. Этих условий считается три: а) территория и народонаселение

настолько ограниченные, что все граждане, смотря по требованию дела, могут часто и скоро собираться, и что образуемое ими собрание не превышает тех размеров, в каких голос оратора может быть всеми внимаем; – б) возможность решения всех представляющихся дел во всенародном собрании без помех, представляемых климатическими условиями; и – в) хозяйственная возможность для граждан посвящать необходимое время государственным занятиям. Ср. в Цит. соч. Моля стр. 267.

²⁰⁰ - Ср. св. И. Златоуста, Слово о священстве 3-е, в переводе о. Матвеевского, стр. 60.

²⁰¹ - Н. Соколов, цит. соч., стр. 47 и др.

²⁰² - Там же. Ср. письма св. Киприана – 23, 29, 30, 31. Киприан не хотел, напр., без согласия пресвитеров посвящать и чтеца (п. 33). Корнилий, епископ Римский, не хотел без совета пресвитеров принимать в церковь Максима из новациан (Cornel, ер. 46). Пресвитеры подают свой голос в епископском суде (см. Епифания о ересьях 75, Евсевия Ист. 6, 43, 7, 28:30). Соборы указывают и епископам, не имеющим своих епархий по каким-либо причинам, место в заседаниях пресвитеров при кафедрах других епископов (Аик. 18, сн. I всел. 8, Цитаты эти берём в цитированной брошюре проф. Соколова, стр. 18, прим. 7).

²⁰³ - Древнейшие и важнейшие из относящихся сюда правил суть Апостольские 34 и 37. Первое требует: „Епископам всякого народа подобает знати первого в них и признавати его, яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Св. Дух“. Второе читается: „Дважды в году да бывает собор епископов и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия, и да разрешают случающиеся церковныя прекословия. Первый раз в четвертую неделю Пятидесятницы, а во второй – Октября во второй-на-десять день“. Кроме того, ср. Ант. 20; I Всел. 4. 5. 6. 7; VI Всел. 8.

²⁰⁴ - Об этом см. у нас выше, по поводу I пункта Дух. Регламента.

²⁰⁵ - Н. Соколов, цит. соч., стр. 5–6.

²⁰⁶ - Заозерский, О свящ. и прав. вл., стр. 305.

²⁰⁷ - От этой практики в нашем церковном управлении за синодальный период сохранилось только сознание необходимости в особенно важных случаях спрашивать мнение епархиальных архиереев. Так, напр., поступил Синод при введении в действие устава духовных консисторий в 1841 году, так же поступил и при обсуждении проекта церковно-судебной реформы в 1879–80 годах.

²⁰⁸ - Дух. Регл. ч. I (П. с. п. и р., т. I, стр. 3).

²⁰⁹ - Моль, цит. соч., стр. 193.

²¹⁰ - Ср. Романович-Славатинский, цит. соч. стр. 174–175. – Заозерский, Там же, стр. 300.

²¹¹ - Моль, Там же.

²¹² - Здесь монархический принцип нашего государственного управления вступал бы в сочетание с демократическим принципом управления церковного, – сочетание, по признанию юристов, вполне возможное (Ср. Р. Моль, цит. соч., стр. 194).

²¹³ - Кедров, цит. соч., стр. 69.

²¹⁴ - Каптерев, цит. ст. – в „Бог. Вестн.“ VIII, 181.

²¹⁵ - Н. Рождественский, Энциклопедия законоведения. 1863 г. Стр. 301. Ср. Р. Моля, цит. соч., стр. 518–519.

²¹⁶ - Обыкновенно в курсах законоведения трактуется и об ответственности чиновников пред подданными (Ср. Моль, 199, 3, – Рождественский. 306). Но, в сущности, пред подданными за чиновников отвечает глава государства. Только при этом можно различать два случая: а) претензии подданных приносятся на действия чиновника, совершённые им в пределах закона, – тогда правительство обязано вознаградить подданного, а чиновник не подлежит ответственности; – б) претензия касается противозаконного действия чиновника, – тогда верховная власть обязана вознаградить подданного.

²¹⁷ - П. с. п. I, 1.

- 218 - Моль, 163–164.
- 219 - П. с. п. 1, 6, пункт 1.
- 220 - Там же, п. 2.
- 221 - Там же, п. 3.
- 222 - Там же, п. 4.
- 223 - Там же, п. 5, стр. 7.
- 224 - Там же, п. 6.
- 225 - Там же, п. 7.
- 226 - Там же, п. 8.
- 227 - Там же, п. 9.
- 228 - Там же, п. 10.
- 229 - Ср., напр., у Рождественского, цит. соч., стр. 463, 468–469, где названы многие из перечисленных требований Регламента, как подлежащие определению Устава о пред. и пресеч. преступл.
- 230 - На приводимые ниже места из Регламента указывал, между прочим, и автор названной нами в предисловии статьи о Петровской реформе в „Русском Вестн.“ за 1891 год, как на неприличные в церковном законодательстве (Р. В. 1891, XI, 174 и след.).
- 231 - П. с. п., I, 10–11.
- 232 - Там же, стр. 14.
- 233 - Там же.
- 234 - Там же.
- 235 - Там же, стр. 14–15.
- 236 - Там же.
- 237 - Там же.
- 238 - Р. В. 1891, XI, 175.
- 239 - П. с. п., I, 13–14.
- 240 - Р. В. 1. с.
- 241 - Р. В. 1891. XI, 183.
- 242 - Заозерский, О свящ. и прав. вл., 301–302.
- 243 - Напр., Мюнхенская конференция старокатоликов обвиняла нашу церковь в том, что она впала в крайность,

противоположную церкви ново-католической, – в цезаре-папизм. Подобный же упрёк был сделан и Гейдельбергским проф. Трейтшке, который в лекции 12 янв. 1874 года говорил: „в России господствует в отношениях государства к церкви система цезаре-папизма; русский император – глава церкви“ (Романович-Славатинский, цит. соч., стр. 173, пр). Теперь это в протестантской литературе – самая обычная точка зрения.

²⁴⁴ - Белогостицкий, Ж. м. н. пр., 1892. VI, 270.

²⁴⁵ - Р. В. 1891. XI. 181.

²⁴⁶ - Курсив здесь и ниже – наш.

²⁴⁷ - П. с. п. I, 1. Ссылаясь на этот указ, мы считаем нелишним упомянуть о сделанной Хомяковым попытке подорвать значение этого указа. Хомяков говорит в одном месте II тома своих соч., что неизвестно, был-ли этот указ опубликован во всеобщее сведение, и склонен полагать, что он образовал просто только собственноручно Петром написанное введение к Регламенту. Но это, по нашему мнению, несколько не изменяет дела.

²⁴⁸ - Что власть русских Государей, с точки зрения вашего государственного права, притязает на атрибут божественности, об этом см. у Романовича-Славатинского, в цит. соч. стр. 124.

²⁴⁹ - Там же, 127–128.

²⁵⁰ - Эта фраза далеко не лишена реального основания. Известно, что Вильгельм Оранский давал Петру советы об устройстве церковного управления по образцу английской церкви. А затем, также известно, что в Голландии Пётр ознакомился с устройством Утрехтского синода. Белогостицкий, Ж. м. н. пр. 1892. VI. 263.

²⁵¹ - Там же, VII, 11.

²⁵² - П. с. п., I, 2.

²⁵³ - Там же, 3.

²⁵⁴ - Романович-Славатинский., цит. соч., стр. 175.

²⁵⁵ - Там же.

²⁵⁶ - Р. В. 1891, XI, 188–189.

²⁵⁷ - Белогостицкий, Ж. м. н. пр. 1892. VII. 18.

²⁵⁸ - Р. В. 1892. XI, 189–190: разумеется именной указ Петра о предании анафеме Глебова.

²⁵⁹ - Романович-Славатинский, цит. соч. стр. 127.

²⁶⁰ - П. с. п. I, 2–3.

²⁶¹ - Белогостицкий, Ж. м. н. пр. 1892. VI, 272.

²⁶² - Там же, 272–273.

²⁶³ - Там же, 273.

²⁶⁴ - Там же, 273–274.

²⁶⁵ - Там же, 274.

²⁶⁶ - Там же.

²⁶⁷ - Там же, 277.

²⁶⁸ - Там же, 281.

²⁶⁹ - Ж. м. н. пр. 1892. VII, 3. 5–7 и др.

²⁷⁰ - Там же, 9 и сл.

²⁷¹ - Там же.

²⁷² - Там же, 3.

²⁷³ - П. с. п. I, 4–5.

²⁷⁴ - Н. Соколов, цит. соч., стр. 8.

²⁷⁵ - Там же, 6–7.

²⁷⁶ - Это открывается из его рассуждений о судебной власти Синода, которая представляет собой ничем не оправдываемое смешение инстанций суда первой степени и апелляционного. См. об этом у Бодянского в его предисловии к брошюре неизвестного автора: „О соборном управлении в христианской церкви“, 1871, стр. IV.

²⁷⁷ - Правда, в искажённом виде; – ср. об этом выше наши рассуждения относительно церковного представительства.

²⁷⁸ - Бодянский, Там же. – Соколов, 7.

²⁷⁹ - Кедров, цит. соч., стр. 62.

²⁸⁰ - Слова проф. Горчакова, приводимые в цит. соч. Романовича-Славатинского, стр. 174.

²⁸¹ - Романович-Славатинский, Там же, стр. 174–175.

²⁸² - Там же.

²⁸³ - Там же, 175.

²⁸⁴ - Там же.

²⁸⁵ - Там же, 176.

²⁸⁶ - Там же, 177.

²⁸⁷ - Там же, 177.

²⁸⁸ - Наше сочувствие этим статьям, как читатели могли видеть уже и из нашего предисловия, является чисто только принципиальным или, точнее говоря, формальным, т. е. не касается самого содержания вносимых обоими авторами преобразовательных предложений. Мы приветствуем в них только решимость обсуждать, как истинно злободневный вопрос, организацию нашего церковного управления. Но мы отнюдь не думали таким заявлением присоединяться и к положительному содержанию этих проектов. Последнего мы не касались, а если бы коснулись, то, вероятно, и не во всем бы с ним согласились. По крайней мере, относительно г. Л. Тихомирова мы можем довольно уверенно сказать это и теперь: основная его тенденция, – открыть условия, при которых церковное правительство могло бы быть „важным и сильным“ (слова Петра I), – и совершенно бюрократическая программа реформы, превращающая будущего русского патриарха в полноправного министра церковных дел, кажутся нам совершенно не соответствующими требованиям канонической соборности. Но мы полагаем, что результаты нашего настоящего исследования, совершенно нейтрального к той или иной конкретной программе преобразования (лишь бы она желала оставаться на канонической почве), могут быть полезны и удобоприемлемы для сторонников самых различных программ, – как исходный пункт: мы утверждаем неканоничность Петровской церковной реформы; а это утверждение и должно лежать в основе всякого проекта нового преобразования.

²⁸⁹ - Вл. Керенского. Пятый интернациональный старокатолический конгресс, стр. 58, 64, 65, 70.

²⁹⁰ - Altkatholischer Volks-Kalender 1903; W. Schirmer. Grundriss des katholischen Glaubens – und Sittenlehre. Ein Leitfaden für den altkatholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Konstanz, 1900 и 19012.

²⁹¹ - Лучшей рекомендацией православности книжки о. Ширмера, напрасно дискредитированной г. Керенским, служит рассказываемый досточтимым о. Пр. И.Л. Янышевым инцидент, случившийся с ней, на стр. 5–8 брош. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. СПб. 1902.

²⁹² - См. брош. 47, 66, 71; 45 ср. 46.

²⁹³ - Ср. в русск. перев. Nochmals zur Verständigung стр. 36–38 и 41–45.

²⁹⁴ - Владимира Керенского. „Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении“. Казань 1894, стр. 313 ср. брошюры „Пятый интернациональный старокатолический конгресс“ стр. 48.

²⁹⁵ - Существование в старокатолическом богословии деления церкви на видимую и невидимую отмечается в книге на стр. 222, но отношение к этому учению резко изменяется из снисходительного и мягкого в строго-обличительное (книги стр. 222–223 ср. брош. 48–51). И раньше, в „прежнем“ старокатолицизме, отрицалась возможность вселенского собора, что соединялось, конечно, с отрицанием за восточной церковью титула вселенской, но в 1894 г. этому разногласию старокатолицизма с автором не придано было значение важного заблуждения, как в 1902 году: книги стр. 226 и брош. стр. 49, 54, отношения же – книги стр. 226–227 ср. брош. 54, 55, 56.

²⁹⁶ - Не довольствуясь открытием двух вышеупомянутых заблуждений в учении старокатоликов о церкви, проф. Керенский искусственно умножает число их путём умозаключений, выводя новые из двух, как в геометрии теоремы выводятся из аксиом и в логике вообще заключения из посылок. „Если вселенская церковь не сосредоточена в какой-либо одной поместной церкви, но находится во многих церквях, то значит все церкви одинаково могут вести и ведут ко спасению“, и „все вообще христианские церкви и церковные общества в деле устройства спасения низводятся на одинаковую ступень“... (Брош. 57, 58, 48:49). Этот силлогизм легко устраняется внимательным чтением подчёркнутых мною мест в старокатолическом учении о церкви, коими устанавливается

строгое и точное различие между церквами по степени их истинности и спасительности: вселенская церковь ведь лишь в таких церквах, которые в неприкосновенности сохранили все существенные составные части вселенской церкви, согласно исповеданию седми вселенских соборов и проч. Отсюда тяготение старокатоличества к православной восточной церкви, стремление его к видимому единению с нею, при фактически существующем внутреннем единении; отсюда же предпочтение православия англиканству, латинству и протестантству. Учением старокатоликов „решительно отрицается усвоение какой-либо из существующих церковей значения преимущественной устроительницы человеческого спасения“, справедливо жалуется г. Керенский (стр. 57). Но это решительно отрицается также и православным катехизисом, и значение преимущественной устроительницы спасения приурочивается к одной вселенской церкви, а не поместным церквам или частям её (см. Простр. Катехизис чл. 9, вопр. 10). Отдельные клеточки в организме живут насчёт органов, ими образуемых: органы живут целым и через целое, по мере своей связи с целым, или организмом; организм же, образуемый известной связью и взаимоотношением частей своих или органов, живёт частями своими или в частях своих. Таковы же взаимные отношения в церкви отдельных лиц, поместных церковей и церкви вселенской... Из понятия старокатоликов о церкви, как совокупности верующих, извлекается новое обвинение в отвлечённо протестантском понимании церкви, жизнь которой далеко не обнимается одной теоретической стороной или правой верой, хотя бы согласно определениям семи вселенских соборов, но обнимает практическую сторону, мораль и внешнюю организацию церкви, направленную к устройению спасения: кроме веры нужны ещё для спасения таинства, иерархия и проч. (Брош. 52–53). Г. Керенский 1894 отлично знал, что церковная организация в старокатолическом обществе, существующая и поныне, „является довольно верным отражением древле-церковной организации“ с иерархией, таинствами и т. п. („Старокатолицизм“ стр. 313); взгляд старокатоликов на условия соединения с православной

церковью – согласие в вероучении – считал стоящим на православной почве (ibid. 309) – знает он, вероятно, и ныне всё это (ср. брош. 53), к чему же тогда все эти обличительные речи?! Разве истинной живой верой не предполагается практическая сторона („устройство жизни по заповедям Спасителя“), а исповеданием 9 и 10 членов символа веры не обеспечивается истинная церковная организация? – Как я писал, по старокатолическому вопросу в духовной печати следует различать голоса и отголоски. (О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных, стр. 16). К сожалению, неосторожное слово проф. Керенского о современном состоянии старокатолицизма уже начинает приносить плоды свои в отголосках духовной печати: ср. Вера и Церковь 1903. кн. 9, стр. 519–540 („Старокатолики и православная Россия“).

²⁹⁷ - Revue Internationale de Théologie, livr. № 43 (1903).

²⁹⁸ - А. Киреева Старокатолики и Вселенская Церковь. СПб. 1903, брош. 1–17.

²⁹⁹ - Из трудов по старокатолическому вопросу „очень видное место в нашей литературе занимают статьи генерал-лейтенанта А.А. Киреева, одного из лучших у нас в России знатоков старокатолицизма“, говорит проф. В. Керенский в соч. „Старокатолицизм“ стр. XI, ср. 37. Эти труды и тридцатилетний подвиг служения старокатолической идее справедливо почтила Московская дух. академия избранием А.А. Киреева в почётные члены в 1903 г.

³⁰⁰ - У некоторых (чему я мог бы привести примеры даже среди учёных богословов) обычное понимание прошения великой ектении соединяется с отрицанием принадлежности римско-католической церкви к составу церкви вселенской, – это надо считать, конечно, непоследовательностью мысли.

³⁰¹ - Поучительная история „определения понятия церкви в сочинениях митроп. моск. Филарета“ прекрасно рассказана в статье проф. И.Н. Корсунского в Христ. Чтении 1895, июль–август.

³⁰² - См. R. E. VII, 708 ff. J. Köstlin. A. Kirche (Leipzig. 1880); Wilh. Schmidt Christliche Dogmatik. Bonn 1898, B. II, 479–484; Dorner. System der christlichen Glaubenslehre. B. 2, H-fte 2, pp. 883–910 ооо. 898, 899 ff., 900, 902–903, 904; Wangemann. Christliche Glaubenslehre. Berlin 1865, pp. 266–276 и др.

³⁰³ - Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении, стр. 222–223.

³⁰⁴ - Старокатолицизм, 222.

³⁰⁵ - Еф.1:23; 1Кор.12:12–27; Еф.4:4–6,11–16; Ев. Ин.15:1–6; 17:20–23; 1Кор.10:17; Рим.12:4–5; Кол.1:18.

³⁰⁶ - Архп. черниг. Филарета. Православное Догматическое Богословие. Чернигов 1864. Т. II, стр. 356.

³⁰⁷ - Ср. А.А. Киреева. Старокатолики и Вселенская Церковь, 7–8.

³⁰⁸ - За святоотеческими цитатами позволю себе отослать читателей к своему сочинению Курс апологетического богословия (Киев 1900), стр. 401, а особенно – к монографии Е. Аквилонова. „Новозаветное учение о церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования“. СПб. 1896.

³⁰⁹ - См. А. Городкова: „Догматическое Богословие по сочинениям Филарета, митр. Московского“. Казань 1887, стр. 232, 259, 263. О церкви, видимой и невидимой см. стр. 261–264. Еписк. Феофан (Говоров) в соч. „Письма к разн. лицам о предметах веры и жизни“ определяет церковь как „тело, состоящее под Главой – Христом Господом, Духом Святым руководимое и животворимое, и благоволением Бога Отца объемлемое“...

³¹⁰ - Архп. черн. Филарета. Православное Догматическое богословие, ч. 2, стр. 355–357 (Чернигов 1864); митр. Макария. Православно-Догматическое Богословие. Т. II, стр. 196, 238–239 (СПб. 1895).

³¹¹ - Митр. Макарий II, 238; архп. Филарет II, 355–356 и Wangemann. Christliche Glaubenslehre. Berlin 1865, p. 273; Dorner. System der christlichen Glaubenslehre. Berlin 1887. II, H-fte 2, p.p. 902, 903! Очевидно, вся история эта обязана своим происхождением тому, что богословы не различают между

древним и новым протестантством, что, кстати сказать, мы наблюдаем постоянно и в современном русском богословии.

³¹² - В „Послании восточных патриархов“ точно также осуждается не различие, собственно, в церкви двух сторон, а древле-протестантское разделение их с отрицанием видимой стороны и сведением церкви к одной стороне невидимой: об этом говорят и время происхождения послания, и текст его. Вообще в православно-догматической литературе можно считать исключением односторонне-латинское воззрение на церковь, и в нашей русской догматической науке, напр., архп. Антоний остаётся одиноким с § 255 своей догматики („Церковь есть общество видимое“). Это, по-видимому, подтверждает лестный отзыв о нас в письме епископа Графтона, коим приписывается православным церквам Востока честь точного и глубокого уяснения понятия о церкви, как о духовном организме (Церк. Вестн. 1903, № 43). Тем естественнее нам дорожить этим понятием, как лучшим приобретением нашим. Но, в сущности, говоря об этой заслуге восточной церкви, почтенный епископ, вероятно, имел в виду более А. С. Хомякова, преимущественно и с особенным успехом потрудившегося над выяснением существа церкви, как духовного благодатного организма (См. А. С. Хомякова Сочинений изд. 2, т. II: определение церкви – стр. 3, 58, 64, 74; о невидимой церкви – 12, 233 ср. 58:234). Что деление церкви на видимую и невидимую не влечёт за собой отрицание видимой церкви, см. о том у А. С. Хомякова *ibid.* стр. 234–236, где оспаривается отвлечённо-идеалистическое понятие протестантства о церкви невидимой.

³¹³ - О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных, стр. 11.

³¹⁴ - А. Кириев. Старокатолики и вселенская церковь, стр. 12.

³¹⁵ - Вера и Разум 1885, т. I, стр. 180–191. (Т. Стоянов. Наши новые философы и богословы).

³¹⁶ - Резкое колебание отечественной богословской мысли, подобное обнаруженному в этом нашем вопросе, наблюдается довольно часто. Возьмём, напр., хоть вопрос о свободе совести.

Какая бездна лежит здесь между речами духовной печати нашего времени (с 1901 г.) и не особенно далёкой эпохи 70-х годов, – в постановке вопроса, его решении и самом тоне речей!.. Постоянное колебание русской церковно-богословской мысли по основным вопросам из стороны в сторону наподобие часового маятника мне представляется самой едкой иронией над господствующей у нас теорией догматической неподвижности и застоя в области развития христианской мысли. Боящиеся двигаться вперёд в познании необъятной Христовой истины вынуждены метаться из стороны в сторону... Неизвестны ли кому причины маятникоподобного колебания отечественной „богословской науки“ даже по капитальнейшим церковно-религиозным вопросам?..

³¹⁷ - Догматическим системам этих и подобных православных наших богословов, кстати сказать, г. Керенский имеет склонность усвоить даже символическое значение, когда, напр., православность старокатолицизма определяет простым сличением его учений с нашими „православными догматиками“ (см. Старокатолицизм etc. стр. 222).

³¹⁸ - Арахп, черн. Филарет. Православное Догматическое Богословие. Ч. II, стр. 370–372 (Чернигов 1864).

³¹⁹ - Макария митр. моск. Православно-Догматическое Богословие. Т. II, стр. 196 (СПб. 1895).

³²⁰ - Старокатолическое учение о таинстве Евхаристии обличают в протестантском заблуждении проф. А. Гусев (Прав. Собес. 1903. апр. 460) и проф. В. Керенский (брош. о V старокат. междунар. конгрессе стр. 59–64 и Христ. Чт. 1903, дек., 723–726). Мы и не будем исследовать, кому принадлежит честь открытия заблуждения: г. Гусеву или же г. Керенскому. С особенной настойчивостью высказывает обвинение г. Керенский; но лучшее опровержение этого обвинения нам даёт сам же г. Керенский, только не нынешний, а „прежний“ В. Керенский, – в своём исследовании о старокатолицизме (см. Старокатолицизм, его история etc. стр. 235–241, особ. 236–238). Здесь прежний г. Керенский хотя и находит неясной терминологию старокатолического учения о Евхаристии, без термина „пресуществление“, однако не видит, как ныне, препятствий к

заявлению: „При всём этом, по Нашему мнению, нельзя положительно утверждать, будто учение старокатоликов об евхаристии есть учение лютеранское или англиканское, как утверждают некоторые из православных богословов. Против подобного мнения“ и т. д. – далее идёт аргументация, особенно важная там, где автор ссылается на забытые им ныне старокатолические катехизисы, вместе с собственной его книгой... Может быть, „новейший“ г. Керенский располагает какими-либо новыми данными для своего обвинения, спросят нас? Ничуть не бывало: здесь всё те же Ширмер и календарь, календарь и Ширмер, как и в общей характеристике современного старокатолицизма! В этом отношении прежний г. Керенский имеет несомненное преимущество над нынешним: первый в своих суждениях о старокатолицизме основывается почти всегда на достаточных данных (символических книгах старокатолицизма), второй выезжает всюду только на календаре и Ширмере.

³²¹ - *Famulus* в прежнее время назывался в нем. университетах студент или молодой доктор, прислуживавший изв. профессору при его лекциях, исполнявший разные его поручения и бывший его посредником в сношениях с студентами – по распределению мест в аудитории, по выдаче разного рода свидетельств и т. п. Теперь *famuli* – явление сравнительно редкое, но всё-таки встречаются.

³²² - Людвиг Эрнст фон Боровский – единственный евангелический архиепископ в Германии (род. 1740 г. 17 июня в Кёнигсберге, ум. 1831 г. 9 ноября); – начал свою карьеру полковым священником в 1762 г., потом был с 1770 г. городским пастором в Кёнигсберге, в 1809 г. произведён в звание оберконсистоριαлярта, в 1812 г. – генерал-суперинтендент, в 1816 получил титул епископа и, наконец, в 1829 г. – евангелического архиепископа.

³²³ - Первоначальные их издания стали теперь уже библиографической редкостью. Поэтому некто Alfons Hofmann в Галле переиздал их все в одной книге под общим заглавием: „Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski und Wasianski. Halle a. S.“ 1902.

SS. XIV+442. Книга Яхмана занимает здесь стр. 1–148, Боровского 149–280 и Васьянского 281–432. Изданы они Гофманом почти без всяких перемен. Последние коснулись только несколько устаревшего правописания (заменённого современным) и некоторых малоупотребительных иностранных слов (заменённых немецкими). Что же касается сокращений, то собственно в тексте их нет; отброшены только длинные предисловия авторов и приложения к книге Боровского (кроме № 6, которому сам Кант придавал особенное значение), не представляющие ценности для понимания личности Канта, его развития и его учёной и профессорской деятельности (Vgl. Vorrede des Herausgebers, SS.VIII–IX).

³²⁴ - Окончание. См. Богословский Вестник, Январь 1904 г.

³²⁵ - По вопросу о сохранении запасных даров не с литургико-канонической, а с догматико-богословской точки зрения – насколько он связан с учением англикан о присутствии Иисуса Христа в евхаристии – читатель найдёт несколько сведений в вышеуказанной статье: „Современное англиканство”.

³²⁶ - О том, как они разрешались судом светским (Судебным Комитетом Тайного Совета), читатель может судить по статейке „Свободолюбивые церковники”.

³²⁷ - Это признание заслуживает особого внимания.

³²⁸ - Дело в том, что в настоящее время престол в англиканском храме продолговат от севера к югу. При Эдуарде же VI-м он был продолговат от востока к западу. Вследствие этого, то место у престола, где стоял еп. Кинг задом к народу, при Эдуарде VI-м оказалось бы на северной стороне престола, согласно Молитвослову.

³²⁹ - Обращение лицом к востоку во время освящения даров признаётся в английской церкви законным, однако движение рук совершителя таинства („The Manual Acts“ of the celebrant) не должно скрываться от предстоящих.

³³⁰ - Господствующая точка зрения англикан.

³³¹ - Это едва ли справедливо, если принять во внимание воззрения на предмет составителей второго молитвослова.

³³² - Об оксфордском движении см. Богословский Вестник.

³³³ - См. напр. специальный доклад комиссии, представленный в 1902 г. кентерберийской конвокации и доклад Сэра Льюиса Дибдина о положении и ответственности мирян, сделанный на Бристольском Церковном Конгрессе, состоявшемся в прошедшем октябре 1903.

³³⁴ - В подтверждение этого достаточно сослаться на целые колонны корреспонденций в английских церковных газетах. – Из новых книжек, посвящённых предмету, особенно заслуживает внимания „England and the Church, by Herbert Kelly, изд. фирмы Longmans. – В the Guardian от 15-го мая 1901 г. был напечатан в полном виде отчёт о прениях в Верхней палате конвокации относительно „The Dearth of Candidates for Holy Orders”.

³³⁵ - Вопрос об антиклерикализме очень широк. Но нас интересуют только специальные причины его, присущие Англии. – Недавно лорд Хэлифакс в „The Nineteenth Century” указал, что эти причины лежат вообще в нежелании английского общества принимать евангельских посланцев. Но английское общество называет виноватым само духовенство, обвиняя последнее, как видно из следующего, довольно бессвязно, а) Взгляды клерджимэнов не достаточно широки; у них нет желания ознакомиться с современной мыслью и современными книгами. б) Их нельзя назвать деловыми людьми: они не отвечают на письма, не ведут домашнего счетоводства, не помнят, когда их приглашают, не знают, есть ли у них свободное время, которым они могут располагать тогда-то. с) У некоторых из них совершенно нет чувства юмора. Это обвинение может показаться для нас невероятным. Тем не менее оно существует, и с английской точки зрения, может быть, служит немаловажной причиной разобщения. d) Ко всему этому, говорят, среди клерджимэнов попадаются люди, не исполняющие надлежащим образом своих обязанностей или живущие несогласно с своим призванием. – Последнее серьезнее всего. – В английской печати разобщение духовенства и мирян нередко приписывается характерной английской боязни того, что носит название „сацердотализма“. – В этом слове для английского уха есть некий оттенок, напоминающий о действительных или

возможных уклонениях от нормы, при которых духовно-нравственное влияние употребляется для целей мира сего, – самолюбия и честолюбия. Это, конечно, печальное явление, при котором клерджимэн естественно внушает опасение и отчуждение.

³³⁶ - Эта причина уменьшения кандидатов в священство выставляется не всеми англиканами, а только высокоцерковниками.

³³⁷ - Ср. Our Unhappy Divisions by Rev. Dimock. – в The Churchman, May, 1902.

³³⁸ - Читателей, желающих познакомиться с предметом этой главы поподробнее, отсылаем к общеизвестным в Англии книжкам, каковы напр. The Personal Life of the Clergy, by the Rev. Arthur Pobinson: Evaus's Bishopric of souls; Canon Newbold, Speculum sacerdotum; Bishop Walsham Closed Door и др.

³³⁹ - Недавно нью-йоркский епископ женился на вдове.

³⁴⁰ - См. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, VI, 317–319 pp.

³⁴¹ - Чёрная фетровая шляпа или цилиндр, а летом иногда – соломенная матроска; глухой жилет; воротничок особого фасона; однобортный сюртук без отворотов, с рядом тесно застёгивающихся пуговиц, доходящих до подбородка и титул The Reverend или The Very Rev-d (смотря по званию) – вот почти все внешние отличия от мирянина англиканского духовного лица. Его бритое лицо или небольшая борода и усы не выделяют его среди обычного английского типа. И по внутреннему своему облику, конечно, клерджимэн есть прежде всего англичанин вообще – англичанин с его консерватизмом и (в тоже время) приспособляемостью ко всему новому, с его уважением к закону и отвращением ко всякого рода стеснениям.

³⁴² - Не говорим о епископах.

³⁴³ - У англикан нет кладбищенских священников. The chantry-priest, известный нам по средневековым литературным произведениям, уже более не существует.

³⁴⁴ - Мы отмечаем эти явления ввиду их характерности (хотя они далеко не всеобщы) – в качестве подтверждения

нашей общей мысли об омирзщвлении клерджмэна.

³⁴⁵ - Читатель не должен смешивать этого знаменитого английского социолога, „основателя науки о городах” („The Science of Cities”) – с William’ом Booth’ом, основателем „Армии Спасения”.

³⁴⁶ - Помню, как во дни отрочества я переводил под руководством ныне покойного преподавателя Московской Семинарии г. Гедике – статью из немецкой хрестоматии о воскресении в Лондоне, где говорилось о пустынных улицах, о зевающих полисменах. Но ныне многое изменилось. Как проводится теперь воскресенье в Лондоне? Состоятельные люди покидают город и возвращаются в него на автомобилях. Среднего достатка люди совершают экскурсии на велосипедах или пользуются железной дорогой. Остающиеся в городе после обеда идут на симфонический концерт в Куинс или Альберт Холл. Народ посещает картинные галереи, музеи и парки. В парках играют военные оркестры и происходит катанье по прудам на лодках, как в обычный недельный день. Рестораны и кабаки открыты с часу до трёх днём и с шести до одиннадцати вечером. С 1900 г. открыты в Лондоне (с разрешения Парламента) по воскресеньям и парикмахерские на том основании, что за невозможностью обриться многие расположенные к чистоплотности люди не могут присутствовать за богослужением.

³⁴⁷ - По нашему убеждению, этот вопрос является почти безусловно и исключительно вопросом о социальном положении прихожан. Это убеждение почерпнуто нами из трудов Mr’a Ch. Booth’a, о которых мы говорим ниже. Поразительно, что лондонские храмы суть места только для зажиточных, хотя, как свидетельствует тот же Mr. Booth, самыми интересными вопросами, в обсуждении которых любит принимать участие народ в парках, являются вопросы религиозные.

³⁴⁸ - Интересующиеся этой переписью в подробностях найдут всё нужное в книге „The Regions Life of London, edited by R. Mudie-Smith” (1904, London, Hodder and Stoughton).

³⁴⁹ - По вероисповеданиям лондонские богомольцы распределяются следующим образом. Государственная церковь – 430,153 ч.; римско-католическая церковь – 93,572; православная (греческая) церковь – 164; сектантов – 416,225; „разные общества – 62,826.“ Под сектантами перепись понимает: Баптистов – 108,399; Конгрегационалистов – 105,535; Уэслеянских методистов – 78,139; Пресвитериан – 24,778; Армию спасения – 22,402; Братьев – 16,739; Евангелистических миссионеров – 15,100; Первобытных методистов – 13,481; Соединённую методистскую свободную церковь – 9,241; Унитариян – 3,599; Католико-апостольскую церковь – 3,232; Библейских христиан – 3,031; протестантов (иностранцев) – 2,493; Общество друзей – 2,271; Кальвинистических методистов – 1,777; Методистов Нового Союза – 1,625; „Учеников Христа” – 1,205; Христадельфиан – 889; Церковь Нового Иерусалима – 852; Кальвинистов независимых – 812; Свободную епископальную церковь – 382; Сандеманианскую церковь – 143, и Моравскую – 100 человек. – К „разным обществам” отнесены: Теистическая церковь – 224 чел.; Церковь человечности – 16; Духовное Прогрессивное Братство и спиритуалисты – 1,178; Адвентисты седьмого дня – 50; „Чудной народ” (The Peculiar People) – 269; Христианская община – 501; Святые последнего дня – 150; Новый и последний дом Израиля – 16; Теософическое общество – 24; Этическое общество – 1,195; Христианские учёные – 533; Евреи – 26,360 (около 80 синагог и 100 раввинов в Лондоне) и разные конгрегации, не придающие никакого значения формулировке своих религиозных или этических убеждений – 32,290.

³⁵⁰ - Любопытно с этим сравнить перепись посетителей кабаков в воскресные дни, предпринятую Вильямом Стадом в его новой газете „The Daily Paper“. Вот, напр., цифры по отношению к одному лондонскому участку (Паддингтону). Население – 142,690; в воскресенье 27-го дек. (н. с.) было найдено в кабаках Паддингтона – 122,175 человек; а на богослужениях в один воскресный день – согласно переписи Daily News – присутствовало во всём Паддингтоне – 31, 331. Точнее говоря, народонаселение Паддингтона распределяется в

воскресный день следующим образом: мужское население— 61,065; женское — 81,625; мужчины в кабаках 83,411 (в том числе, очевидно, и пришлые); мужчины на богослужении — 8,099; женщины в кабаках — 28,118; женщины на богослужении — 16,275; детское население — 34,981; дети в кабаках — 10,648; дети на богослужении — 6,957.

351 - Митр. Иннокентии.

352 - Долгорукова, генерал-губернатора.

353 - См. выше, стр. 810–812.

354 - Левитский, синодальный ризничий, выше упоминаемый.

355 - Высоко петровского монастыря игумена Иосифа Руднева, выше упоминаемого.

356 - Пётр Алексеевич, † 22 февраля 1898 г.

357 - Иващенко, † еп. Кирилловским 18 февраля 1903 г.

358 - Карпова, архиеп. Таврического, † 17 марта 1882 г.

359 - В иночестве Анастасии, † 13 апреля 1900 г.

360 - Доброхотову, выше упоминаемому.

361 - Осецком, выше упоминаемом.

362 - В 1876 г. см. выше, стр. 435–437.

363 - С 1900 г. издаётся под редакцией проф. СПб. Акад. А.П. Лопухина „Православная Богословская Энциклопедия“; доселе вышло четыре тома (буквы А–Д).

364 - Предтеченский, профессор Академии, редактор журнала.

365 - Феогностом, † митр. Киевским 22 января 1903 г.

366 - Покровский, главный священник армии и флота, выше упоминаемый.

367 - Антонием.

368 - Алексей Сергеевич, † 9 декабря 1884 г.

369 - Говоров.

370 - См. выше, стр. 80.

371 - Черткова, † архиеп. Воронежским 5 августа 1853 г.

372 - † Протоиереем 23 марта 1901 г.

373 - В Возн. церкви имеется чаша небольшого размера с завинчивающеюся крышкой.

374 - Лавров-Платонов, викарий Московский.

375 - Митр. Иннокентия.

376 - Ср. выше, стр. 329–330.

377 - С 1895 г. директор народных училищ Бессарабской губернии.

378 - Печатные труды.

379 - О преосв. Леониде.

380 - Попечителя округа.

381 - Подробный перечень литературн. трудов Крылова см. Истории Казан. Д. Ак. Знаменского кн. 3, стр. 435–438.

382 - Выше упоминаемому.

383 - † 20 марта 1901 г.

384 - † 12 февраля 1888 г.

385 - Ильинского, † 12 Марта 1879 г

386 - Рыбальскому, см. о нём т. I–II и IV Хроники по указателям.

387 - Тело умершего архипастыря перевезено было, для погребения, в имение его – село Любашково, Витебской губернии. Вот как описывает обстоятельства этого погребения Протоиерей Витебского Успенского Собора В. Волков в письме своём от 8 февр. к племяннику моему П. И. Успенскому: „С 27-го и по 6-е мы все суетились по делу о погребении Преосвященного Василия. Телеграмма о его смерти получена была 27-го утром. В 12-ть часов была общая панихида, которые повторялись ежедневно до привоза его в Витебск. Привезли его 3-го в субботу в 6 ч. утра. Архиерей, духовенство и множество народа, встретивши на вокзале, принесли в Кафедральный Собор и тут же начались постоянные панихиды и чтения Евангелия. Литургию совершал Преосвященный с духовенством градским, а я в духовном училище, за неимением там своего священника. В воскресенье тоже соборное богослужение и, по панихиде, вынос в Любашково для погребения. Отпевание было в Петербурге. Народу на выносе было столько, сколько я не

видал в Витебске, кроме того случая, когда встречали Преосвященного Савву, при вступлении его на Полоцкую кафедру. В своё время, пред выносом, Матв. Иван. Красовицкий сказал, говорят, прекраснейшее слово, но я его не слышал, потому что далеко стоял, а он говорил тихо. От Витебска до Любашкова гроб сопровождало городское и сельское духовенство; церемония и торжественность для Витебска небывалая. В субботу Преосвящ. приказал мне приготовить к понеделнику слово, а Покровскому речь при опускании гроба в могилу. Я насколько умел – почтил покойного панегириком, воспев его доблести и назвав апостолом Полоцкой страны; речь Покровского была отголоском моего слова. После погребения, у племянника был обед на 80 человек, во главе Архиерея и Губернатора; на дворе обед для народа; было человек двести. Говорят, капитала осталось всего на всего 88,000, в том числе 3,000 полуимпериалов, – это по курсу около 25,000. Кому эти деньги и драгоценности отписаны, я не знаю; говорят различно; но достоверно то, что Глазковой ни одного рубля. Есть ли назначение на церкви и на учебные заведения – неизвестно. Куда завещана его ризница, то не знаем. Дружиловской, жене инспектора семинарии, говорят, к прежним 16,000, прибавлено ещё 5,000. В Любашковскую церковь отказано 15,000. Та родня, которая обойдена, разумеется, будет по-своему молиться... Речь пред самым выносом из собора говорил сам Преосвященный. Она отличалась душевной преданностью, глубоким уважением к почившему и сердечностью. Из всей родни плакала одна Глазкова и её дочери. Гроб весьма красивый, обтянут золотым глазетом, куплен за 240 рублей. Орденов не было: говорят забыли в Петербурге“.

³⁸⁸ - Ср. выше, стр. 775.

³⁸⁹ - Жизнь Иисуса Христа.

³⁹⁰ - Жизнь и время Иисуса Мессии.

³⁹¹ - Слав.: етери, едини, но Гал. и Ал. нецыи. Ал.: нецыи же хотеша (ошибка) из (точнее вм. тепер. и древн: от) них... Его (вм. др.: и), но ни един (точно вм. др.: никто)... Руки (точнее вм. руце,. ибо греч. не двойст., а множ.).

³⁹² - Ал: никогда же (сице) глаголал, Сав: не глагола тако, Др: николи же тако есть глаголал или глаг. есть, соотв. греч. вар. – Кир. оп. как сей говорит человек, согл. Хс. В др. Но древн. чит. ὡς οὗτος λαλεῖ ἃ Χ* Сир. (кур. син.) др. но Слав. оп. λαλεῖ соот. поздн.

³⁹³ - Без убо согл. одним греч. и древнесл. (убо чит. Конст. Ал. поздн.). Вместо бысте Остр. Мст. Гал. Мар. др. и позд. – Тип. и Сим. есте – вполне точно, – Ал: сблазнитеся Сав. прельсти(стеся)?

³⁹⁴ - Ал. букв: иже не ведый.

³⁹⁵ - Ал. точно: глаголет, впрочем есть вар. εἶπεν вм. λεχεῖ. Остр. Мст. Гал. Мар. Зогр. др: пришедший (без иже, как поздн. и теп.), а Юр. Тип. Ал: проходивый – оба чтения лучше теперешнего. Кир. чит. πρότερον вм. νυκτος, согл. одним, – др. имеют то и другое, иные опуск. это предложение, а др. оп; εἰς ὧν... Ал: из них. Это – одно из обилующих вариантами мест евангелия.

³⁹⁶ - Сав: осуждает человека Тип. Карп: услышит. Ал. перее.

³⁹⁷ - У св. Кир: οὐκ ἐγὴνεῖται не воста ср. Мф.11:11, как поздн. унц. но древнейшие: ἐγείρεται, Св. Ал. точно: не встает. Но Слав. не приходит, Зогр: придет, Асс. приде (т? кончая этим стих), следуя редкому чт: ἔρχεται код. и (Венец. 9–10 в.).

³⁹⁸ - Здесь у св. Кирилла следует пропуск Ин.7:53,8:11, содержащих повествование о жене прелюбодейце. В объяснение этого пропуска надо указать на то, что рассказ этот читается только у представителей более поздней редакции новозаветного текста, как то: кодд. D (6 в. но текст кодекса довольно различествует от других) F (9 в.) др. многоч. поздн. евангелистари, – в нек. с пометами, как E (8 в.) M (9 в.) др., – многие кодексы греч. и лат. по свид. Иеронима, Итал. b (? 5 в. нет листа с 7, 44–8:12). с. e (5 в.) f (6 в.). ff 2 (7 в.). g (8 в.). h. Вульг. (изд. и кодд.). Эф. Армян. (поздн. изд. и ркп.) и Копт. (Memph. ed. Wilkins). Араб. (Walt) Сакс. Перс. и Слав. (Мар. Загр. Гал. др. но в Остром. нет). Сир. Иерус. (ркп. 12 в. но текст ранее 6 в. вероятно 4 в: встречается в двух местах, сначала 7,

53–8, 2 в чтении на пятидесятницу, – и потом 8 сент. в память св. Пелагеи 8, 1–11 ср. cd. Erizzo p. 109 и 459–461) и нек. Апост. Пост, и Дидаск. (3 в. ? излагают кратко) Амвр. Иерон. Авг. (и Иер. и Авг. знают о пропуске места в мн. кодд.). Псевдо-Афанасий (Синопс.). Никон (10 в. излагая кратко, утверждает, что Армяне выбросили эту историю как вредную, – Fabric. Cod. Ar. 1, 358; подобное же ср. у Августина) и Евф. Зиг. (но с оговоркой). – Напротив, из более древних и авторитетных представителей текста многие совсем не читают: Син. (4 в.). Ват. (4 в.). Алекс. (5 в.). Ефр. Сир. (5 в. код. А и С не имеют листа, но до размеру письма эта перикопы не могла поместиться) др. мн., также минуск. 33 (9 в.) и мн. Древнелат: а (5 в.) b (? 5 в.) f (6 в.) др. Гот. Саг. Копт. (рмп.) Арм. (древн. рмп.) Сир. пеш. и гиракл. (древн. рмп.) и древнейшие Сирские: Кур. Син. (ed. Bensly cet. p. 263–264). Тац. (Ефр. Афр. и Араб. Ciasca). Писатели: Терт. Ориг. Злат. Нонн, Косма, Феофил., также Аполлнн. и Феод. Мопс. (по схолиям код. А 9 в., код. 1 мнн. 10 в. др.), – также не могли бы не воспользоваться этой историей Ирин. Вас. Кипр. Гилар. Ювенк. Этой перикопы не значится в списках глав не только кодд. АС, где её нет в тексте, но и в ЕД, где она помещается в тексте, – вероятно не было этой перикопы в главах ни у Аммония, ни у Евсевия. Многие кодд. помечают астерисками и обелами: EMS др. или оставляют пустое место: ΣΛ, сопровождают примечаниями: Λ. 1. 34 др. нек. помещают на поле к 7, 52. Наконец эта перикопы по многим спискам не имеет определённого положения в тексте, но путешествует по разным местам, то: в конце еванг. Иоанна код. 1 и мн. мин. и больш. Арм. кодд., то после Ин.7:36, как код. 225, то после Лук. 21 главы код. 13. 69, 124. 346, то после Лук. 21, 36 код. 225. – Сюда надо присоединить: а) весь рассказ очевиднейшим образом прерывает последовательность евангельского изложения и не имеет места в логически стройном плане евангелия Иоанна; б) характер рассказа как по содержанию, так и до изложению, совершенно синоптический, а не иоанновский; в) неопределённость местоположения рассказа, неустойчивость его редакции и такое обилие вариантов, какого не знает ещё ни одно место Нового Завета. –

Основываясь на таких твёрдых научных данных и на догматическом авторитете св. Отцов, особенно Златоуста и Кирилла, надо читать этот, несомненно принадлежащий первохристианской древности (Евангелие Евреев, Папий, Апост. Пост.) и вполне евангельского духа, рассказ или совсем отдельно от Евангелий – в конце четвероевангелия, как во многих древних списках, или же поместить где-либо между текстом (в скобах) евангелия Матфея. – Последнее тем более естественно, что впервые рассказ был изложен письменно, по свидетельству Евсевия Ист. Ц. 3, 39. 16 (Hein. 150), св. Папием, епископом Иерапольским, каковая история имела и в евангелии Евреев, арамейском подлиннике греческого Матфея. Выражение Евсевия: ἐκτέθειται δὲ (Παπίας) καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἣν τό καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει не устраняет нашей истории неопределённым ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις, ибо конец рассказа по код. D: ἀπὸ τοῦ νῦν μηδεὶς ἁμάρτανε предполагает именно πολλὰς ἁμαρτίας, а не единичное преступление. Выражению Папия вполне также соответствует: τὴν δὲ (ἐτέραν δὲ τινὰ) ἡμαρτησίαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐτοῦ в Дидаск. и Апост. Пост. А главное: Руфин, наверно знавший как книгу Папия, так и греко-латинский Иеронимов перевод евангелия евреев, в латинском переводе Церковной Истории Евсевия, нисколько не колеблясь, относит это свидетельство к нашему рассказу о жене прелюбодейце, ибо передаёт так; *historiam de muliere adultera, quae accusata est a Judaeis apud Dominum*. Вероятно отсюда, а может быть и прямо из предания, взят этот рассказ и в Апостольские Постановления и Дидаскалии. См. у Tisehend. 826–830 и 834–836, ср. Soden, 486–524; – Кроме греч. св. Отцов можно опереться и на авторитет слав. богослужебного чтения на Пятидесятницу. Так в Остромировом Евангелии (лист 55 столб. 2 стр. 14–18 св. читается так: ко отъ Галиле іа пророкъ не приходитъ. паки же имъ иісъ рече гліа+азъ іесмъ

³⁹⁹ - Ал: беседоваше.

⁴⁰⁰ - Ал. точнее: последуй Мне, но не ходит менее точно, чем древн: не имать ходити (надо бы; не пойдёт или не

походит). Сав: свет жизни – лучше и точнее, чем животный, как и Ал. в др. м.

⁴⁰¹ - III, 162–163, ср. 31–32; II, 289 и др. – Старое спекулятивное богословие снесено в „реку забвения“ после-кантовским движением научно-философской мысли в странах, поспевающих за наукой. Естественно, иначе обстоит дело у нас, и эмпирический метод в богословии здесь должен пробивать себе дорогу в борьбе с отживающим, но находящим себе сторонников, спекулятивным методом в богословии. Слишком шумной рекомендацией этого метода обращает на себя внимание ст. П. Линицкого „Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию)“ – в Труд. К. Д. Акад. 1903 (сент., окт. и дал.). По обыкновению, отрицание всего только метафизики в богословии здесь представляется отрицанием самого человеческого разума, для облегчения же апологии умозрительного метода – предприятия нелёгкого, здесь прибегают к чересчур уже неточной передаче моего гносеологического воззрения даже по краткому изложению его в моём Курсе апологетического богословия §§ 3–7, хотя автор не без пользы мог бы прочитать и другие мои сочинения по гносеологическому вопросу („Опыты апологетического изложения христианского вероучения“ т. 12, стр. 4–25; „Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума“ гл. II–IV; „Учение церкви и богословствующий разум в религиозно-христианском знании“ и др., а особенно – „Образованное общество и современное богословие“. Сергиев Посад 1902, стр. 15–25, 26–28, 46–66, 72–75). В изложении г. Линицкого моё гносеологическое воззрение представлено в неузнаваемом виде: оказывается, что всё христианское знание покоится у меня, на одном внешнем историческом опыте; о внутреннем же христианском опыте, который я считаю главнейшей основой знания, не упоминается ни одним словом (стр. 21–23 Курса). Если принять во внимание такой способ составления „пособия к апологетическому богословию“, далее – непригодность рекомендуемого в нём метода, странность некоторых рассуждений автора во вкусе рационализма (напр. окт. стр. 171–172 о невозможности исторического удостоверения

фактов евангельской истории, даже воскресения Христова), слишком преувеличенную оценку рациональных доказательств бытия Божия и всей той паутины силлогизмов, предназначенной служить основанием христианской веры, какую представляет из себя „пособие“; то я не решусь признать сколько-нибудь пригодным и нужным для богословия „пособие“ П. Линицкого. По своей архаичности суждения г. Линицкого в названной статье о значении философии для богословия и само его „пособие“ могут представлять более археологический, чем практический интерес; поэтому-то, может быть, статья была, по сообщению местной газеты, предложена вниманию киевского „церковно-археологического общества“ в качестве реферата на одном из его заседаний (Киевское Слово 1904, № 5755). Нельзя не признать счастливой мысль автора прочесть свою статью в заседании археологов. Столь же археологическое значение справедливо было придано чтением в том же месте другой статьи г. Линицкого „О свободе совести“, ибо убеждения его здесь вот какие: „Требование“ искренности и свободы убеждений „как само собой понятно, привело бы неминуемо на практике к индивидуализму, исключаящему собой всякую правильную и общественную организацию. Искренность убеждения есть требование идеальное: обращать же идеал в прямое практическое установление – значит уничтожать в самом основании всякий общественный порядок“... (Труды Киев. дух. акад. 1903, окт., 410). Так „философствует“ г. Линицкий, взявший под свою защиту разум против богословия, хотя богословие, достойное сего имени, никогда не выступало со столь откровенным отрицанием разума и прав личности на убеждения в интересах общественной тишины и порядка. Нет, решительно наше богословие не нуждается в „пособии“ г. П. Линицкого и подобных ему „философов“! „Значения философии для богословия“ мы не отвергаем: в „Обзрении преподавания в Университете Св. Владимира“ в числе пособий по апологетическому богословию ежегодно отмечаются проф. В. Д. Кудрявцева „Начальные основания философии“, хотя автором сочинение и не названо „пособием к апологетическому

богословию“. Не всякая философия, значит, имеет значение для богословия!

⁴⁰² - П, 281 155; 293.

⁴⁰³ - III, 124–129.

⁴⁰⁴ - III, 129–130.

⁴⁰⁵ - III, 122.

⁴⁰⁶ - III, 130–131.

⁴⁰⁷ - III, 134; II, 167.

⁴⁰⁸ - III, 135–136 и далее о разных формах воплощения Логоса в мире, ср. IV, 531.

⁴⁰⁹ - IV, 524–525.

⁴¹⁰ - IV, 526 ср. 531–534.

⁴¹¹ - IV, 541–542, ср. 538 и дал.

⁴¹² - Скрепя сердце, в светской критике „теократическому идеалу“ Соловьева, проникающему собой всё его мирозерцание, отводят место лишь в области общественных взглядов философа-христианина, не замечая его нигде ещё из страха перед „мистицизмом“ (Этим именем „передовые“ называют религию) ... Этот „мистицизм“ Соловьева там, где он получает особенно яркую христианскую окраску, стесняет, смущает и поклонников философа. Этих поклонников философа, например, шокирует эсхатология Соловьева, нашедшая себе выражение особенно в „Трёх разговорах“; ведь вера в конец мира, антихриста и проч. роняет философа как сторонника прогресса! На этом основании эсхатология Соловьева объявляется случайным элементом в мирозерцании Соловьева, – объясняется случайными причинами, влиянием на развитие идей философа личного настроения к концу жизни! Объяснение и хронологически неточное: эсхатологию мы находим и в ранних произведениях Соловьева. Она не случайность в философии Соловьева, а связана с общим его христианским мирозерцанием и входит в качестве существенного момента в его философско-христианское понятие о царстве Божиим. Как видели раньше, эсхатология или учение о конце мира вяжется также и с верой в прогресс: конец мира как в христианском, так в философском

миросозерцании Соловьева есть лишь высшая завершительная стадия в эволюции царства Божия; это подготовленная длинным рядом тысячелетий радостная развязка истории, где добро торжествует победу над злом, а не разрушение мира грозной десницей разгневанного Правосудия, каким представляется конец мира в вульгарных религиозных представлениях.

⁴¹³ - См. стр. 77–82, 87, 109–118.

⁴¹⁴ - В философских концепциях царства Божия в немецкой философии царство Божие обычно берётся с одной его этической стороны, как высшее духовно-нравственное благо или как царство истины и добра в человечестве, эсхатологическая же сторона исключается из понятия о царстве Божиим (Гердер, Лессинг, Лейбниц, Рейнгард, Шлейермахер, Кант и др.). Что касается Канта, то в его взглядах по этому предмету отмечают явную двойственность: с одной стороны Кант включает эсхатологический момент в понятие о царстве Божиим, когда определяет его, как высший сверхчувственный порядок вещей, которым обуславливается возможность для человечества высшего блага, т. е. соединения добродетели с счастьем, или как тот надмириый порядок вещей, который обеспечивается господством Божества; с другой стороны эсхатологический момент исключается односторонне-этическим определением царства Божия, особенно в *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, как нравственного союза людей, *als einer ethischen Gemeinschaft der Menschen* (Iohannes Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*. Giessen 1901, pp. 82–94, ср. R. Wegener. *A. Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte*. Lpz. 1897, pp. 29–42).

⁴¹⁵ - IV, 543.

⁴¹⁶ - IV, 140–143.

⁴¹⁷ - IV, 550, ср. 551.

⁴¹⁸ - *Оправдание Добра*, 247 (СПб. 1897).

⁴¹⁹ - *Оправдание Добра*, 242, по см. 240–241, ср. 250.

⁴²⁰ - IV, 550–551.

⁴²¹ - IV, 549–550, ср. *Оправдание Добра*. 353.

- ⁴²² - Оправдание Добра, 210–211.
- ⁴²³ - Оправдание Добра, 319–320.
- ⁴²⁴ - Оправдание Добра, 247–248.
- ⁴²⁵ - Оправдание Добра, 248–249, ср. „Действительность нравственного порядка“ – Вопр. филос. и психолог. 1896, кн. 1, стр. 128. Так естественно вырастает отсюда, из общего понятия Вл. Соловьева о царстве Божиим, вся его эсхатология, которую публика заметила только в предсмертных его произведениях!
- ⁴²⁶ - См. Оправдание Добра 204–249, ср. в Трёх разговорах повесть монаха Пансофия о кончине мира...
- ⁴²⁷ - Оправдание Добра, 229–231.
- ⁴²⁸ - Оправдание Добра, 238–239, 242–243, 247. Из представленного очевидно, что эволюционизм Соловьева не имеет ничего общего с вульгарным эволюционизмом Спенсера, хотя некоторые поспешили приобщить Соловьева к эволюционистам этой категории. Здесь мы имеем дело с своего рода, так сказать, „христианским эволюционизмом“, представителей которого можно назвать на западе и среди богословов и философов с известными именами (напр. Кролль, Бутру, А. Сабатье, Друммонд, Петавель-Олифф, Франке и др.), а также среди верующих натуралистов (как Мейсоннэв, Цам, Леруа, Миварт, Кошен и др.).
- ⁴²⁹ - Оправдание Добра, 206, 207, 208.
- ⁴³⁰ - Оправдание Добра, 247.
- ⁴³¹ - IV, 526, см, 526–531 (История и будущность теократии).
- ⁴³² - Оправдание Добра, 235–236.
- ⁴³³ - Продолжение. См. Декабрь 1903 г.
- ⁴³⁴ - De incarn. 3. Migne, P. G., 25, Col. 101. Рус. пер. т. I, стр. 195.
- ⁴³⁵ - Ibid. 4. М. Т. 25, с. 104. Р. п. т. I, стр. 196.
- ⁴³⁶ - Ibid. 5, М. 25, с. 105. Р. п. т. I, стр. 197.
- ⁴³⁷ - De incarn. 3. М. 25, с. 104. Р. п. т. I, стр. 195.
- ⁴³⁸ - Contra arian. II, 78. М. 26. с. 312. Р. п. II, 363.
- ⁴³⁹ - Ad Serap. I, 23. М. 26, с. 585. Р. п. III, 36.
- ⁴⁴⁰ - Ad Serap. IV, 20. М. 26. с. 669. Р. п. III, 88.

- ⁴⁴¹ - Ad Serap. I, 20. М. 26, с. 580. Р. п. III, 32.
- ⁴⁴² - Contra arian. II, 58. М. 26, с. 272. Р. п. II, 338.
- ⁴⁴³ - Contra arian. II, 59. М. 26, с. 273. Р. п. II, 339–340. Ту же мысль содержит и следующая выдержка. „Того, что приведено в бытие, как создание, невозможно именовать рождённым, разве только после того, как твари сделаются причастными рождённого Сына и сами наименуются рождёнными, не по собственному естеству, но по причастию (μετουσίαν) Сына в Духе“. Contra arian. I, 56. М. 26, с. 129. Р. п. II, 250.
- ⁴⁴⁴ - De Trinit. et Spir. S. 18. М. 26, с. 1211 Слова, заключённые в скобки, внесены автором для пояснения.
- ⁴⁴⁵ - De Trinit. et Spir. S. 21 М. 26, с. 1216–1217.
- ⁴⁴⁶ - De incarn. 3. М. 25, с. 101. Р. п. I, 195.
- ⁴⁴⁷ - Богослов. Вестник. 1903, дек. кн. стр. 697.
- ⁴⁴⁸ - Contra gent. 2. М. 25, с. 5–7. Р. п. I, 127–128.
- ⁴⁴⁹ - Contra gent. 35–38. М. 25, с. 69–77. Р. п. I, 171–177.
- ⁴⁵⁰ - Contra gent. 33. М. 25, 65–67. Р. п. I, 169.
- ⁴⁵¹ - De incarn. 11. М. 25, с. 115–116. Р. п. I, 204–205.
- ⁴⁵² - Contra gent. 30. М. 25, с. 60–61. Р. п. I, 165–166. Ср. Ibid. 34. М. 25. с. 68–69. Р. п. I, 171 и De incarn. 12. М. 25, с. 116–117. Р. п. I, 206.
- ⁴⁵³ - Contra gent. 29. М. 25, с. 60. Р. п. I, 165. ср. Ibid. 45. М. 25, с. 89. Р. п. I, 186. De incarn. 11. М. 25, с. 116. Р. п. I, 205.
- ⁴⁵⁴ - Contra gent. 34. М. 25, с. 68–69. Р. п. I, 170–171.
- ⁴⁵⁵ - Психология греха, его развитие от простой, чуждой всякой эмоциональной окраски мысли до страстного желания и, наконец, действия, намеченная св. Афанасием, становится темой для многочисленных трактатов в аскетической литературе.
- ⁴⁵⁶ - De incarn. 5. М. 25, с. 105. Р. п. I, 198.
- ⁴⁵⁷ - Contra gent. 5. М. 25, с. 42. Р. п. I, 130–131.
- ⁴⁵⁸ - Contra gent. 8. М. 25, с. 16–17. Р. п. I, 134–135.
- ⁴⁵⁹ - Contra gent. 9. М. 25, с. 17–21. Р. п. I, 135–137.
- ⁴⁶⁰ - De incarn. 21. М. 25, с. 133. Р. п. I, 218.

- 461 - Ibid.
- 462 - De incarn. 44. M. 25, c. 173–175. P. п. I, 248–249.
- 463 - De incarn. 44. M. 25, c. 176. P. п. I, 248–249.
- 464 - De incarn. 21. M. 25, c. 132–133. P. п. I, 218–219.
- 465 - Contra arian. III, 55. M. 26, c. 437. P. п. II, 437.
- 466 - Contra arian. III, 57. M. 26, c. 445. P. п. II, 440–441.
- 467 - Contra arian. I, 44. M. 26, c. 104. P. п. II, 234.
- 468 - De incarn. 31. M. 25. c. 149. P. п. I, 231.
- 469 - Ep. ad Epict. 5. M. 26, c. 1060 P. п. III, 295.
- 470 - Contra arian. I, 60. M. 26, c. 137. P. п. II, 255.
- 471 - Contra arian. I, 51. M, 26, c. 117–119. P. п. II, 243.
- 472 - Contra arian. I. 46. M. 26, c. 112–113 P. п. II, 236–237.
- 473 - Contra arian. III, 33. M. 26, c. 393. P. п. I, 411 Cp. Ibid. 32, 35, 41.
- 474 - Contra arian. III, 31. M. 26, 389. P. п. II, 409.
- 475 - De incarn. 18. M. 25, c. 128–129. P. п. I, 213–215.
- 476 - Contra arian. III, 53. M. 26, c. 436. P. п. II. 435.
- 477 - Ibid. 52. M. 26, c. 432–433. P. п. II, 433–434.
- 478 - Contra arian. II. 61. M. 26, c. 276–277. P. п. II, 342. cp. ibid. II, 66. M. 26, c. 285–288. P. п. II, 347–349. De incarn. 22. M. 25, c. 133–136. P. п. I, 219–220.
- 479 - Contra arian. III, 40. M. 26, c. 409. P. п. II, 420–421 Cp. Ibid. 38. M 26, c. 405. P. п, II, 418.
- 480 - Contra arian. III, 43. M. 26, c. 416. P. п. II, 424 cp. Ibid. 48. M. 26, c. 424–425. P. п. II, 429–430.
- 481 - Contra arian. III, 48. M. 26, c. 425. P. п. II, 430.
- 482 - Contra arian. I, 42. M. 26, c. 97–99. P. п. II, 231–232.
- 483 - Contra arian. II, 61. M. 26, c. 277. P. п. II, 342.
- 484 - De incarn, et contra arian. 8. M. 26, c. 996. P. п. III, 257.
- 485 - Ad Epict. 6. M. 26, c. 1060–1061 P. п. III, 296.
- 486 - Contra arian. III, 34. M. 26, c. 397 P. п. II, 413.
- 487 - Contra arian. II, 47. M. 26, c. 248. P. п. II, 324.
- 488 - Ad Adelph. 4. M. 26. 1077. P. п. III, 306.

- 489 - Contra arian. III, 33. M. 26, c. 396. P. п. II, 412.
490 - De incarn. 9. M. 25, c. 112. P. п. I, 202.
491 - Contra arian. II. 61. M. 26, c. 277. P. п. II, 342.
492 - Contra arian. II, 9. M. 26, c. 165. P. п. II, 272.
493 - Contra arian. II, 10. M. 26, c. 168. P. п. II, 375.
494 - Contra arian. II, 55. M. 26, c. 265. P. п. II, 334.
495 - Ibid. II, 56. M. 26, c. 265. P. п. II, 335.
496 - Contra arian. I, 51. M. 26, c. 120. P. п. II, 243.
497 - Ibid. I, 47. M. 26, c. 109. P. п. II, 237.
498 - Contra arian. I, 43. M. 26, c. 109–101. P. п. II, 232.
499 - Contra arian. III, 22. M. 26, c. 368–369. P. п. II, 397–398.
500 - Ibid
501 - De incarn. 9. M. 25, c. 112 P. п. I. 202.
502 - Contra arian. II, 74. M. 26, c. 304. P. п. II, 358.
503 - De Sent. Dionys. 10. M. 25, c. 496. P. п. I, 454.
504 - Contra arian. II, 74. M. 26, c. 305. P. п. II. 359.
505 - Contra arian. 59. M. 26, o. 273. P. п. I, 339.
506 - Contra arian. 1, 43. M. 26, 100–101. P. п. II, 232.
507 - Ibid. I, 46. M. 26, 108. P. п. II, 236. cp. ibid. 47. M. 26, 109.
P. п. II, 237.
508 - Ibid. III, 24. M. 26, 373. P. п. II, 400.
509 - Contra arian. III, 25. M. 26, 376. P. п. II, 401 cp. Ep. ad
Serap. 1, 24–27. M. 26, 585–593. P. п. III, 36–41.
510 - De incarn. Verb. D. et contra arian. 8–9. M. 26, c. 996–
1000. P. п. III, 257–259.
511 - Contra arian. II, 56. M. 26, 265. P. п. II, 335.
512 - Contra arian. II, 68. M. 26, c. 292–293 P. п. II, 351–352.
513 - Contra arian. II. 69, c. 293–295. P. п. II, 352–353.
514 - De incarn. 51. M. 25. c. 185–187. P. п. I, 256–257.
515 - Contra arian. I, 50. M. 26, c. 252–253. P. п. II, 241–243.
516 - Ep. ad episcop. Aeg. et. Lib. I. M. 25, c. 540. P. п. II, 12.
517 - Ibid 2. M. 25, c. 541. P. п. II, 13.
518 - De incarn. 52. M. 25, c. 188–189. P. п. I, 258.

- ⁵¹⁹ - De incarn. 30. М. 25, с. 148–149. Р. п. I, 229–230.
- ⁵²⁰ - Contra arian. III, 34. М. 26, 396–397. Р. п. II, 412–413.
- ⁵²¹ - Ibid. III, 33 М. 26, 393–395. Р. п. II, 411–412 Ср. De incarn. 8–9. М. 25 с. 109–112 Р. п. I, 200–202.
- ⁵²² - Contra arian. II, 67. М. 26, 289 Р. п. II, 349–350.
- ⁵²³ - De incarn. 27–28 М. 25, с. 141–145. Р. п. I, 224–227.
- ⁵²⁴ - Contra arian. I, 42. М. 26. с. 100. Р. п. II, 231–232.
- ⁵²⁵ - По словам Григория Богослова, Василий Великий произнёс следующую фразу пред Модестом, надеявшимся склонить его к принятию арианского исповедания: „я не могу поклоняться твари..., имея повеление стать богом“. Григорий Богослов. Творения. Рус. пер. Моск. Дух. Академии, т. IV, стр. 83–84.
- ⁵²⁶ - Церковный Вестник 1903 г. №№ 43 и 44, стр. 1345–1349 и 1381–1385.
- ⁵²⁷ - О его приезде см. нашу заметку в Богосл. Вестнике 1897 г. Май, стр. 216–224. Кстати. Напрасно корреспондент Церковного Вестника называет архиеп. Маклагана „покойным“ (Ц. В. № 41. 9 окт. стр. 1288). Три недели спустя после этой корреспонденции достопочт. архиепископ благополучно праздновал серебряную свадьбу со своей второй женой и поехал на несколько недель на юг Франции (Guardian № 3023 p. 1702–1703).
- ⁵²⁸ - О поездке Фр. Юнга см. статью Лопухина: „Сношения американской епископальной церкви с православным востоком по вопросу о соединении церквей“. Христ. Чт. 1882, ч. II стр. 96–114.
- ⁵²⁹ - Церк. Вестник 1903 г, № 41, стр. 1289.
- ⁵³⁰ - Ib. № 42, стр. 1322.
- ⁵³¹ - Церк. Ведомости 1903 г. № 44, стр. 1717–1718.
- ⁵³² - Ib. стр. 1718–1719.
- ⁵³³ - The Guardian 1903, №№ 3004 and 3017, pp: 938, 1443.
- ⁵³⁴ - Ib. №№ 3010 and 3021, pp. 1177, 1645; 1904, № 3031, p. 29.
- ⁵³⁵ - The Guardian 1903, № 3027, p. 1884.

- ⁵³⁶ - Лопухин. Хр. Чт. 1883 г. г. II, ср. 186.
- ⁵³⁷ - Theophilus Anglicanus, trad. par. Godfray. Oxford-Londres. 1861, pp.: 7, 158–159, 250.
- ⁵³⁸ - Вероучение, учреждения и обряды Англиканской церкви. Перев. Троицкого. СПб. 1868, стр. 11–12. 15.
- ⁵³⁹ - The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888. Ed. Davidson. London 1889. p. 353.
- ⁵⁴⁰ - Лопухин. Хр. Чт. 1882, II, 110.
- ⁵⁴¹ - Ibid. стр. 124.
- ⁵⁴² - В разъяснении этого вопроса принимали напр. участие: Еп. Сергей, Прот. Светлов, Проф. Гусев, Проф. Керенский, Ген. Киреев.
- ⁵⁴³ - Письма к разным лицам и о разных предметах веры и жизни. Москва 1882 г. Письма VIII и XXVII, стр. 40 и 211.
- ⁵⁴⁴ - Издание СПб. 1849 г. стр. 210–211, 224.
- ⁵⁴⁵ - Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской церкви. СПб. 1815 г. Стр. 28–29, 127, 131–132.
- ⁵⁴⁶ - Ibid. стр. 66–67.
- ⁵⁴⁷ - Член девятый.
- ⁵⁴⁸ - Полное собрание сочинений, изд. Москва 1880. Том II, стр. 4.
- ⁵⁴⁹ - Ibid. стр. 11, 26, 59, 88.
- ⁵⁵⁰ - Издание СПб. 1850 г. стр. 9 и 39.
- ⁵⁵¹ - Церковные Ведомости 1895 г. № 44, стр. 1531–1534.
- ⁵⁵² - Церк. Ведомости 1903 г. № 24, стр. 252, 255.
- ⁵⁵³ - Члены веры (XXXIX) обычно помещаются в Book of Common Prayer.
- ⁵⁵⁴ - У нас под руками американское издание Книги общих молитв Philadelphia 1892 г., снабжённое официальным удостоверением её точного соответствия с подлинником, который утверждён генеральной конвенцией. Указанное примечание см. на стр. 562.
- ⁵⁵⁵ - Член второй и член двенадцатый.

- 556 - Часть I, отв. на вопр. 4.
- 557 - *Canones et decreta Concilii Tridentini*. Ed. Richter, Lipsiae 1853. p. 575–576.
- 558 - Богослов. Вестник 1902 г. Январь, стр. 156–190.
- 559 - Послание патриархов член семнадцатый.
- 560 - См. Преображенский. Современное англиканство. Богослов. Вестник 1901 г. февраль стр. 293–316.
- 561 - *Book of Common Prayer*, p. 236. – В этом случае восстановлена молитва, бывшая прежде, в первом издании Книги общих молитв при Эдварде VI в 1549 г. и в англиканском служебнике, но со вставкой, в которой собственно и заключается призывание Св. Духа. – Справ. *The First Prayer Book*, ed. Parker and C°, Oxford-London 1883 p. 80–81.
- 562 - *Book of Common Prayer*, Preface – в конце.
- 563 - *Canones et decreta*. Sessio XIII, cap. I, III, IV; Appendix LI. – pp. 63–64, 575.
- 564 - Послание патриархов, член 8-й. – Православное Исповедание ч. III, отв. на вопрос 52. – Ср. Макарий. Православно-догматическое богословие, т. V, стр. 108 и 122, – СПб. 1853.
- 565 - Напр. Forbes. *Considerationes modestae*, см. Forbes. *An explanation of the thirty-nine articles*, pp. 423–424. Fifth edition.
- 566 - Макарий. Православно-догматическое богословие, V, 108.
- 567 - Послание патриархов, чл. 8-й.
- 568 - Ibid. Ответ на вопрос третий.
- 569 - Богословие обличительное. Том II, стр. 134. Казань 1859; ср. Епифанович. Записки по обличительному богословию, стр. 48, 50. – Новочеркасск 1888.
- 570 - Канон молебный ко Пресв. Богородице, кондак; Тропарь Пресв. Богородице на день 22 октября; из молитв на сон грядущим.
- 571 - См. нашу книгу: Иерархия англиканской епископальной церкви, стр. 254–257. – Сергиев посад 1897 г.

⁵⁷² - Заслуживает в этом случае внимания недавно изданная брошюра Джона Уордсворта, еп. Салнсбурийского, под заглавием: Teaching of the church of England on some points of Religion, set forth for the Information of orthodox Christians of the East. В ней говорится, что „Англиканская церковь не установила точного числа таинств. Она признаёт, однако, что два из них выше других по достоинству”... Хотя эта брошюра одобрена обоими архиепископами, а также епископами: Лондонским, Гибралтарским и Англиканским в Иерусалиме; но официального значения, конечно, не имеет. У нас под руками её второе пересмотренное издание, снабжённое русским переводом проф. Н.В. Орлова. London 1903, стр. 18.

⁵⁷³ - В частной с нами беседе относительно священства еп. Графтон с решительностью высказал, что американская церковь признаёт его таинством. Мы очень сожалеем, что не имели возможности основательно побеседовать с еп. Графтоном о догматических вопросах, так как виделись с ним в неудобной обстановке многолюдных празднеств и притом не были в то время осведомлены относительно цели его приезда и содержания его записки.

⁵⁷⁴ - Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae... p. 240. – Witebergae 1584.

⁵⁷⁵ - Отчёт о Боннской конференции. Сборник протоколов общества любителей духовного просвещения. СПб. отдел. 1875–1876 г. стр. 16–17. СПб. 1876 г.; Катанский. Об исхождении Св. Духа (по поводу старокатолического вопроса) СПб. 1893 г. Стр. 2–4.

⁵⁷⁶ - Teaching Уордсворта говорит об этом так: „Мы исповедуем, что... Дух Св. исходит от Отца через со-вечного Сына и есть вечное звено единения между Ними; через Сына же Он соединяется с Отцом”. – Стр. 31.

⁵⁷⁷ - См. нашу брошюру: О соединении церквей (Публичное чтение). Стр. 18. – Сергиев посад 1898 г.

⁵⁷⁸ - Книга правил Св. Апостол, Св. Соборов Вселенских и поместных, и Св. Отец. – Москва 1874 г. Стр. 5–6.

⁵⁷⁹ - Teaching прямо говорит: „Англиканская церковь не считает обязательными для себя определения седьмого Собора (Никейского)... Стр. 15.

⁵⁸⁰ - См. напр. Browne. An. exposition of the thirty-nine articles, p. 483. London 1887; – Forbes p. 300; – Maclear and Williams. An introduction to the articles of the Church of England, p. 297. London 1896.

⁵⁸¹ - См. Tracts for the times № 90. Remarks on certain passages in the thirty-nine articles, p. 71, 75. – London 1841.

⁵⁸² - The Lambeth Conferences, p. 355.

⁵⁸³ - Прот. Смирнов. Впечатления америк. епископального епископа Графтона о России и православно русской церкви. – Церков. Ведом. 1903 г. № 44, стр. 1719.

⁵⁸⁴ - Американские гости в духовной Академии. Церков. Вести. 1903 г. № 42, стр. 1323.

⁵⁸⁵ - Начало церковных сношений с американцами. Церк. Вестник 1903 г. № 43, стр. 1346.

⁵⁸⁶ - Ibid. стр. 1348.

⁵⁸⁷ - К числу коих я конечно не причисляю моего почтенного оппонента.

⁵⁸⁸ - Столь дорогие некоторым из наших богословов, ревностно отстаивавших их против моего преступного „вольнодумства“.

⁵⁸⁹ - Многие у нас упрекают ст. католиков в том, что они, будто бы, не признают „видимой“ церкви!

⁵⁹⁰ - Православное Греческое духовенство в Австралии разрешает англиканам совершение богослужения в его православных церквях, и не считает их этим осквернёнными! Согласно с сим, англиканский Епископ в Машоналанде (в южн. Африке, – там живёт много греков) отдал свой собор православному Епископу Кандии (Крита) и тот служил на англиканском кафедральном алтаре православную литургию!

⁵⁹¹ - История этого вопроса изложена в брошюре члена Берлинской Консистории Th. Braun'a „Zur Frage der engeren Vereinigung der deutschen evangelischen Landeskirchen“, Berlin, 1902. Брошюра эта имеет для нас ещё тот интерес, что

соображения автора её легли в основу проекта нового церковного органа, имеющего объединить протестантство.

⁵⁹² - См. Herzog, „Realenzyklopädie“, 3 Aufl. B. 10: Konferenz, evangelisch-kirchliche. Протоколы Конференции печатаются в газете „Allgemeines Kirchenblatt“.

⁵⁹³ - То обстоятельство, что инициатива в этом деле принадлежит „Еванг. Союзу“, – весьма характерно: оно доказывает, что объединительное движение вызвано опасностью со стороны Рима.

⁵⁹⁴ - Записка составлена председателем „Евангелического Союза“ (в. Готе), Bamberg’ом.

⁵⁹⁵ - Chronik der Christl. Welt, 1902, № 2.

⁵⁹⁶ - Намёк на Прусскую Landeskirche и господство в ней ричлианства, во главе с А. Гарнаком.

⁵⁹⁷ - Chronik d. C. W. 1902, № 24.

⁵⁹⁸ - Chronik d. C. W. 1903, № 21.

⁵⁹⁹ - В Reformation, 1903, №21 приведены многочисленные протесты против проекта, в статье Bunke „Zusammenschluss der deutschevang. Landeskirchen; см. также Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1903, 18; Deutsche Evangelische Blätter, 1903, 5 и 10; Deutsche Evangelische Korrespondenz (ср. Chronik d. C. W. 1903:21); Tägliche Rundschau, 1903, 233 и др.

⁶⁰⁰ - Allgem. Evang. Luther Kirchenzeitung, 1903, 18; (постановление „Всеобщей Лютеранской Конференции“ против проекта и комментарии редакции); ibid. 1903, 22; Chronik d. C. W. 1903, 21 (постановление „Мекленбургской Лютеранской Конференции“ и „Союза лютеранских пасторов“); Der Alte Glaube, 1903, 38 (постановление ферейна проповедников в княжестве Рейсс старш. линия) и пр.

⁶⁰¹ - Monatsschrift für die kirchliche Praxis. 1903, август (статья Нильского профессора О. Baumgarten’a); Tägliche Rundschau, 1903, 252 и 258; и пр.

⁶⁰² - Neues Sächsisches Kirchenblatt, 1903, 21; Christliche Welt, 1903, 3; Chronik d. C. W. 1903. 27 и др.

⁶⁰³ - Chronik der Chr. Welt, 1903, № 28.;

⁶⁰⁴ - „Er hat... interessen... wahrzunehmen“, вместо: „er hat... interessen.... zu vertreten“ в первой редакции.

⁶⁰⁵ - Прибавлено сравнительно с первой редакцией: „zu 2) und 3) unter Rücksichtnahme auf konfessionelle Verhältnisse“.

⁶⁰⁶ - Вставлены слова: „innerhalb seines Zuständigkeitskreises gelegene.... Anträge“.

⁶⁰⁷ - Выпущены важные слова: „namens der Gesamtheit“.

⁶⁰⁸ - Т. е. принадлежащих к мелким церковным областям, которые не отдельно, а целыми группами имеют своего представителя.

⁶⁰⁹ - Evangelische Kirchenzeitung, 1903, 28; Der Alte Glaube, 1903, 39; Reichsbote, 1903, 150; Chronik d. Chr. W. 1903, 28.

⁶¹⁰ - Wartburgstimmen, 1903, August, Heft 5.

⁶¹¹ - Некоторые из них напечатаны в осенних книжках „Wartburgstimmen“ и затем перепечатывались в других журналах и газетах.

⁶¹² - Die Deutsche Kirche, Eisenach und Leipzig, 1903.

⁶¹³ - Evangelische Kirchenzeitung, 1903, № 28.

⁶¹⁴ - Здесь разумеется Corpus Evangelicorum.

⁶¹⁵ - Chronik der Christlichen Welt, 1903, № 50.

⁶¹⁶ - Пётр Иванович Соломон, управлявший канцелярией св. Синода, впоследствии первоприсутствующий кассационного департамента Прав. Сената.

⁶¹⁷ - Иван Семёнович Гаевский, д. с. советник, принимавший участие в комитете по преобразованию д. училищ.

⁶¹⁸ - Филарет Филаретов, в 1858 г. инспектор и профессор Казанской акад; в 1859 г. ректор Киевской семинарии; с 1860 ректор Киев. академии; с 1874 г. еп. Уманский; с 1877 г. еписк. Рижский. Ск. 1882 г.

⁶¹⁹ - Иоанн Соколов, ректор Казанской академии; с 1864 г. Петербургской; с 1866 г. епископ Смоленский. Ск. 1869 г.

⁶²⁰ - Афанасий Соколов, архиепископ Казанский с 1856 г. В 1866 г. уволен на покой.

⁶²¹ - Леонид Краснопевков, с 1859 г. епископ Дмитровский и Викарий Московский. Ск. арх. Ярославским в 1876 г.

⁶²² - В Москве в 1856 г., по случаю коронации Государя Императора Александра II собрался собор из 4 митрополитов, 4 архиепископов и двух протопресвитеров.

⁶²³ - Никанор Клементьевский, с 1848 г. мит. Петербургский. Ск. 1856 г.

⁶²⁴ - По смерти обер-прокурора графа Протасова в 1855 г. исполнял обер-прокурорскую должность А. И. Карасевский.

⁶²⁵ - Анна, супруга велик. князя Михаила Ярославича Тверского. По поводу прошения жителей Катина о прославлении её мощей митр. Филарет 30 Марта 1860 г. писал письмо обер-прокурору св. Синода, в котором отклонял прошение на основании определения патриарха Иоакима 1677 г. См. собр. мнений м. Филарета. Т. IV.

⁶²⁶ - Филофей Успенский, с 1857 г. епископ Тверской, с 1876 г. митр. Киевский. Ск. 1882 г.

⁶²⁷ - Профессор математических наук в академии протоиерей П.С. Делицын.

⁶²⁸ - А.П. Щапов бакалавр Казанской д. академии.

⁶²⁹ - Псевдоним переводчика, скрывшего своё имя.

⁶³⁰ - Неудовлетворительность Вадимова перевода в научном отношении и враждебность его существующему библейскому тексту указана была в Православном Обзрении за 1860 г. Православное Обзрение также выражает желание, чтобы начатые в России опыты перевода продолжались деятельнее.

⁶³¹ - Известный миссионер архимандрит Макарий Глухарев.

⁶³² - Разумеется спор М.П. Погодина с Н.И. Костомаровым о происхождении Руси.

⁶³³ - Профессор философии в Московской академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов. Ск. 3 дек. 1891 г.

⁶³⁴ - В 1857 г. А. Н. Муравьев представил обер-прокурору графу А. П. Толстому записку „о стеснительном положении синодального действавания“, в которой восставал против чрезмерного преобладания в Синоде Обер-прокурора. С мыслями записки не мирится его мысль о необходимости энергичного обер-прокурора. Противоречие в мыслях Муравьева

отмечает и П. С-ч в своём воспоминании о нём. „На словах и в письмах он ревновал о независимости церкви от светской власти, осуждал, что обер-прокуроры вносили свои личные взгляды и понятия в дела управления церковного, но на деле он поступал бы вероятно более самовластно, нежели другие обер-прокуроры. Митрополит Филарет, не смотря на своё расположение к А. Н., далёк был от желания видеть его обер-прокурором св. Синода.“

⁶³⁵ - Николай Александрович Сергиевский, профессор богословия в Москов. университете и редактор Православного Обозрения. Впоследствии протопресвитер Успенского собора. Ск. 1892 г.

⁶³⁶ - Н.Д. Лавров, священник Спиридониевской церкви в Москве, сотрудник алтайской духовной миссии.

⁶³⁷ - Михаил Никифорович Катков и Павел Михайлович Леонтьев – редакторы Русского Вестника, потом Московских Ведомостей.

⁶³⁸ - Никита Петрович Гиляров-Платонов, известный мыслитель-публицист, занимавший в то время должность цензора в Московском цензурном Комитете. Ск. 1887 г.

⁶³⁹ - Пётр Алексеевич Преображенский, профессор Московской семинарии, после Протоиерей и редактор Православного Обозрения. Ск. 1893 г.

⁶⁴⁰ - Иеромонах Лаврский.

⁶⁴¹ - Игнатий Брянчанинов, епископ с 1857 г. Ск. на покое в 1867 г.

⁶⁴² - Афанасий Михайлович Ефимовский, протоиерей Благовещенской на Тверской улице церкви, член академической конференции.

⁶⁴³ - Елпидифор Бенедиктов, архиепископ Таврический. Уволен на покой в мае 1860 г.

⁶⁴⁴ - Порфирий Успенский, с 1847 г. начальник миссии в Иерусалиме 1858–1861 г. был командирован на Восток для собирания археологических сведений; с 1865 г. епископ Чигиринский. Ск. 1885 г.

⁶⁴⁵ - Феофан Говоров, епископ Тамбовский с 1859; с 1863 г. епископ Владимирский. В 1866 г. уволен на покой и сконч. в 1894.

⁶⁴⁶ - Профессор Петербургской академии И.А. Чистович напечатал в Православном Обозрении за 1860 г. две статьи под заглавием: Исправление текста Славянской библии пред изданием 1751 г. В этих статьях найти что-либо предосудительное мог только слишком предубеждённый взгляд.

⁶⁴⁷ - Иоанникий Горский, епископ Саратовский с 1856 г.; с июня 1860 г. архиеп. Варшавский.

⁶⁴⁸ - Евгений Бажанов, епископ Псковский с 1856 г.

⁶⁴⁹ - Архимандрит Мисаил Озеров, товарищ П. С-ча по семинарии, бывший миссионером.

⁶⁵⁰ - Бениш – Лондонский еврей.

⁶⁵¹ - Об уничтожении домово́й церкви митрополита Платона с скорбным чувством вспоминал преосвящ. Леонид Краснопевков. „Всего большее то, что без малейшей нужды уничтожили домовую архиерейскую церковь, где Платон служил, молился, читал апостол на литургии, где митрополит Филарет был во диакона посвящён. Слышал я, что при каком-то случае Государь Император, узнав о разрушении этой достопамятной церкви, выразил неудовольствие и вместе желание, чтобы она была восстановлена“. См. Бог. Вестник 1903 г. янв. Записки Саввы, арх. Тверского.

⁶⁵² - Статья о первоначальном происхождении рода человеческого, помещённая в февр. книжке Прав. Обозрения за 1860 г., принадлежит проф. В.Д. Кудрявцеву.

⁶⁵³ - Михаил Лузин, профессор Московской академии; с 1860 архимандрит; с 1861 г. инспектор академии, с 1876 г. ректор академии; с 1878 г. епископ Уманский; с 1883 г. епископ Курский. Ск. 1887 г.

⁶⁵⁴ - Протоиерей Александр Михайлович Иванцов-Платонов, профессор церковной истории в Московском универ. и законоучитель Александровского военного училища. О причинах неудовольствия м. Филарета на Иванцова см. в кн. проф. Горского: Голос старого профессора.

⁶⁵⁵ - Алексий Ржаницын, епископ Тульский с 1857 г.; с августа 1860 г. Таврический; с 1867 г. архиеп. Рязанский; с 1876 г. Тверской Св. 1877 г.

⁶⁵⁶ - Архиепископе Казанском.

⁶⁵⁷ - Вышеупомянутый Тульский епископ.

⁶⁵⁸ - Нектария Надеждина. Прим. 35.

⁶⁵⁹ - Самарским епископом был Феофил Надеждин, но он не был переведён в Могилёв.

⁶⁶⁰ - Иоанникия Горского. Прим. 89. М. Филарет был против этих назначений. О назначении Тульского Алексия в Крым митрополит в письме к обер-прокурору А.П. Толстому выразился так; „его не меньше было бы полезно послать к людям, нежели к камням. Письмо м. Филарета к высоч. особам и др. лицам. 11, 88.

⁶⁶¹ - С чувством особого утешения митрополит Филарет извещал А. Муравьева, что в течение месяца в Московской церкви собрано 18,000 в пользу бедствующих в Сирии христиан.

⁶⁶² - Письмо без обозначения числа.

⁶⁶³ - Илиодор Чистяков, епископ Курский с 1832 г.; в ноябре 1860 уволен на покой.

⁶⁶⁴ - Антоний Шокотов, епископ Кишинёвский с 1858 г., не был переведён в Курск. Св. 1781 г.

⁶⁶⁵ - Антоний Павлинский. Прим. 49.

⁶⁶⁶ - Александр Добрынин, епископ Ковенский с 1860 г.; с 1868 г. епископ Минский, с 1877 г. Донской; с 1879 г. Литовский. Св. 1885 г.

⁶⁶⁷ - Павел Доброхотов, ректор Могилевской семинарии; с 1866 г. епископ Вологодский.

⁶⁶⁸ - Ювеналий Знаменский, с 1849 г. ректор Вологодской семинарии, с 1860 г. Рязанской семинарии. В 1867 г. увол. от училищной службы.

⁶⁶⁹ - Ионафан Руднев, ректор Вологодской семинарии; с 1866 г. епископ Кинишемский; с 1877 г. Ярославский.

⁶⁷⁰ - Иван Васильевич Рождественский, придворный протоиерей и член св. Синода.

⁶⁷¹ - Михаил Измаилович Богословский, профессор богословия в Петер. академии и законоучитель в училище Правоведения; с 1865 г. главный священник армии и флота; с 1879 г. протопресвитер Московского Успенского собора. Ск. 1884 г.

⁶⁷² - Иосиф Васильевич Васильев, протоиерей и настоятель русской церкви в Париже, потом председатель учебного комитета при Свят. Синоде. Ск. 1881 г.

⁶⁷³ - Евсей Орлинский, епископ Могилевский с 1860 г.; в 1882 уволен на покой и сконч. в 1883 г.

⁶⁷⁴ - Парфений Попов, епископ Томский; с 1860 г. Иркутский. Сконч. 1873 г.

⁶⁷⁵ - Порфирий Соколовский, епископ Уфимский с 1859 г.; с 1860 епископ Томский; в 1864 г. уволен на покой и сконч. 1865 г.

⁶⁷⁶ - Филарет Малышевский, епископ Ковенский; с 1860 г. Уфимский; с 1869 г. Нижегородский. Ск. 1873 г.

⁶⁷⁷ - Феофилакт Губин, епископ старорусский и викарий Новгородский; с 1862 г. Кавказский. Ск. 1872 г.

⁶⁷⁸ - Иоанникий Руднев, ректор Киевской академии, впоследствии митрополит Московский и потом Киевский.

⁶⁷⁹ - См. прим. 2, стр. 567.

⁶⁸⁰ - По полученным однако мной из России указаниям, можно сказать, что и другие авторы испытали на себе прелести этой невежественной критики. Заслуживает упоминания также и то обстоятельство, что невежество и даже тенденциозность сказываются и в самом выборе рецензируемых книг. Солидные научные работы иногда замалчиваются, а ничтожные брошюры восхваляются до небес. Примеров пока не привожу, но, если понадобится, могу привести.

⁶⁸¹ - Об этих моих русских предшественниках по толкованию пророка Малахии интересующиеся могут узнать из моей книги. Теперь же я пока не намерен без надобности задевать имена во всех других отношениях очень почтенных авторов.

⁶⁸² - Выпуская в свет свою книгу, я, признаюсь, даже не чужд был опасения, что она придётся очень не по вкусу

некоторым русским обскурантам и неразумным ревнителям православия и вызовет нареkania именно за это отступление от когда-то свято чтившегося шаблона. Конечно, по существу дела, эти обвинения были бы несостоятельны. Но я теперь упоминаю об этом не затем, чтобы их предупреждать или опровергать, а только чтобы оттенить, в какое комическое положение может попасть рецензент, не читающий разбираемой книги: меня объявляют приверженцем того самого направления, за отсутствие которого я ожидал нападок на себя...

⁶⁸³ - Научное исследование может иметь апологетическое значение (и моя книга, по отзыву проф. Мышцына, действительно имеет таковое), но оно ни в каком случае не должно ставить себе апологетических задач, дабы не стать вместо научного тенденциозным.

⁶⁸⁴ - Если бы я имел какие-либо основания думать, что г. Петровский действительно прочитал мою книгу, то из его ошибки в характеристике её направления я должен был бы сделать вывод о его незнакомстве с направлением главнейших представителей западной науки по Ветхому Завету; но хотя для меня незнакомство моего критика с западной литературой и стоит вне всякого сомнения, я однако думаю, что с именами-то Штаде и Велльгаузена он должен быть знаком хотя бы понаслышке.

⁶⁸⁵ - Как уже я сказал раньше, полемизировать с г. Петровским я её считаю нужным. Но я не могу удержаться от негодования, видя, как критик, не обнаруживающий и „следа“ знакомства с литературой предмета, высокомерно изрекает свои „следы самостоятельности“. Дальше этого в злоупотреблении печатным словом идти некуда. Но я продолжаю думать, что это злоупотребление и эта некрасивая с нравственной точки зрения выходка против меня является у г. Петровского просто плодом легкомыслия: он не сообразил, что его имитация осведомлённости не есть только невинный обман читателей „Ц. В.“, а задевает (как клевета) и автора (меня); мне кажется, что он не имел намерения сказать то, что сказал. Если моя догадка верна, то г. Петровский, как честный человек,

должен печатно отказаться от своей рецензии, а на будущее время, по меньшей мере, быть осмотрительнее...

⁶⁸⁶ - Враньё это обнаруживает не только ошибку глаза, а и незнание корней: г. Петровский транскрибирует „мизбеги“ вм. „мизбехи“.

⁶⁸⁷ - Слово это напечатано в Харьк. Еп. Вед. 1879 г. № 5. стр. 197–201 и отдельными брошюрами.

⁶⁸⁸ - Слово это напечатано было сначала в Москов. Вед., а оттуда перепечатано в разн. периодич. изданиях и между прочим, в Харьков. Епарх. Вед., № 7-й, стр. 279 и сл.

⁶⁸⁹ - Об убийце князя Крапоткина см. Моск. Вед. 1880 г. № 298.

⁶⁹⁰ - Некролог см. в Харьк. Еп. Вед. 1879 г. № 5. стр. 201–205.

⁶⁹¹ - См. его в книге: Проповеди Амвросия, еп. Дмитровского, за последние годы служения в Москве (1873–1882), Москва, 1883, стр. 187, и в Полном Собрании проповедей Архиеп. Амвросия, издание Совета Харьковского Епархиального женского училища, т. II, Харьков, 1902, стр. 154–162.

⁶⁹² - О началах христианского воспитания, в изд. 1883 г. стр. 198–215 и в Полном Собрании проповедей, т. II, стр. 163–176.

⁶⁹³ - Письма к родным 1800–1866 гг. Москва, 1882.

⁶⁹⁴ - Иван Васильевич, доктор прав, проф. Харьковского Университета, с 1856 г. в отставке, † 26 августа 1890 г. См. о нём Историю М. Д. Академии С. К. Смирнова, М. 1879, стр. 488–489.

⁶⁹⁵ - См. о нём выше, стр. 286.

⁶⁹⁶ - † 14 марта 1885 г.

⁶⁹⁷ - † 27 октября 1886 г. см. о нём выше, стр. 63.

⁶⁹⁸ - Иванович, † 24 февраля 1893 г., см. Листок для Харьковской епархии 1893 г., № 5, стр. 107.

⁶⁹⁹ - Матвей Иванович.

⁷⁰⁰ - Преосв. Феоноста.

⁷⁰¹ - Антоний Амфитеатов, † 8 ноября 1879 г.

⁷⁰² - Архиеп. Леонида.

- 703 - Успенского.
- 704 - Иустина Охотина, ныне архиепископ Харьковский.
- 705 - Выше упоминаемому Успенскому.
- 706 - Митр. Иннокентий.
- 707 - Митр. Филарета.
- 708 - Григорий Антонович, известный врач, † в 1897 г.
- 709 - Прот. С. К. Смирнову.
- 710 - Великому Князю Александру Александровичу.
- 711 - Митр. Исидор.
- 712 - Толстого, обер-прокурора Св. Синода.
- 713 - Митр. Филофею.
- 714 - Дроздов (1819–1820).
- 715 - Постников (1829–1848).
- 716 - Успенский (1857–1876).
- 717 - Булгаков, назначенный митрополитом Московским 8 апреля 1879 г. † 9 июня 1882 г.
- 718 - Протоиерей Гавриил Вениаминов.
- 719 - Орлинского.
- 720 - Смирновым, ректором Академии.
- 721 - Проф. П. И. Горский-Платонов, ныне в отставке.
- 722 - Архим. Леонидом Кавелиным.
- 723 - Евгений Евсигнеевич; 1-я половина 1-го тома вышла в 1880 г., а в 1901 г. выпущено 2-е издание её.
- 724 - Николай Саввич, профессор Университета, † 27 ноября 1893 г.
- 725 - Буслаев, выше упоминаемый.
- 726 - Общество древнерусского искусства.
- 727 - Сергей Михайлович, известный историк.
- 728 - Выше упоминаемого.
- 729 - Общество Естествознания, Антропологии и Этнографии.
- 730 - Императорское Московское Археологическое Общество.

- 731 - История Московской Духовной Академии до её преобразования (1814–1870). С. Смирнова. Москва, 1879.
- 732 - Филофее.
- 733 - Макарии.
- 734 - Амвросии.
- 735 - Придворного протоиерея, выше упоминаемого.
- 736 - Это писал мне от 10-го апреля первенствующий Член Св. Синода, митр. Исидор. Но вот что в то же время этот же Член писал Тульскому еп. Никандру: „Я и В. Б. (Бажанов) находили бесполезным рекомендовать вас в Тверь, по крайней скудости кафедры, не имеющей никаких угодьев, и вредной местности архиер. дома, (См. Душеп. Чт. 1893 г., авг., стр. 641). – Честно и доброжелательно!.. Примечание преосв. Саввы.
- 737 - † 14 декабря 1888 г.
- 738 - Митропольским, ныне еп. Аксайский.
- 739 - Успенский, бывший Чигиринский, с 1877 г. член Московской Синодальной Конторы, † 19 апреля 1885 г.
- 740 - Муретова, † еп. Херсонским 14 ноября 1883 г.
- 741 - Городецкого, † митр. Киевским 1 октября 1891 г.
- 742 - Городецкий.
- 743 - Ионафана.
- 744 - Предостережение сделано за помещённые в №№ 43 и 44 возмутительные статьи священника Белюстина, под заглавием „К вопросу о раскольниках“. Прим. Преосв. Саввы.
- 745 - Протопресвитера Успенского Собора, † 16 января 1884 г.
- 746 - † 2 сентября 1889 г.
- 747 - Ныне Архиепископ Владимирский.
- 748 - Игумена Иосифа.
- 749 - Ржаницина, выше упоминаемого.
- 750 - † Государственным контролёром 29 ноября 1899 г.
- 751 - Сумцова. Примечание Преосв. Саввы.
- 752 - Эли Сорен. История Италии от 1815 года до смерти Виктора Эммануила. Пер. с фр. Чепинской. СПб. 1898, –

Стр. 119.

⁷⁵³ - Письмо к брату Джиованни, 28 окт. 1838 г. – См. Des Houx, p. 104–105.

⁷⁵⁴ - De T'Serclaes, 1, 62–63.

⁷⁵⁵ - De T'Serclaes, I, 69; Des Houx 126–128.

⁷⁵⁶ - Narfond p. 79–80.

⁷⁵⁷ - Ib. p. 78; De T'Serclaes I, 72.

⁷⁵⁸ - Des Houx p. 146–147; De T'Serclaes I, 78–79; Narfond p. 80–81.

⁷⁵⁹ - De T'Serclaes I, 81.

⁷⁶⁰ - O'Reilly, p. 106–108.

⁷⁶¹ - De T'Serclaes I, 123–126; Des Houx p. 130–133.

⁷⁶² - De T'Serclaes I, 109–113.

⁷⁶³ - Ib. 107–108; Des Houx 162.

⁷⁶⁴ - De T'Serelaes I, 132.

⁷⁶⁵ - De T'Serelaes I, 132; Des Houx 166.

⁷⁶⁶ - Des Houx p. 167; De T'Serclaes I, 127.

⁷⁶⁷ - Ib. 128 et 128.

⁷⁶⁸ - Des Houx p. 155–156.

⁷⁶⁹ - Совокупность мусульманских законов, утверждающихся на Коране, называется шариат. Магомет называется шарием – законодателем (корень слова шарий означает готовить путь, начать). Сведения о религиозно-нравственных обязанностях мусульман можно найти в книгах, которые были указаны, как содержащие биографию Магомета. О культе святых можно найти сообщения у г-на (ныне протоиер.) Позднева в его книге „Дервиши“. Новые данные об этом нередко даёт Гольдциер в *Revue de l'Histoire des Religions* (См. Т. XLV). На русском языке сведения о мусульманском праве можно найти в трудах Торнау – Изложение начал мусульманского законоведения, мусульманское право, особенности мусульманского права, Фан ден Берга – Основные начала мусульманского права. Перечень пособий для изучения мусульманского права даётся г. Крымским в его книге „История мусульманства“. Много небольших статей – нередко

принадлежащих тоже перу г. Крымского – можно найти в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (к сожалению, здесь даются иногда сведения противоречивые. Так в статье о кади читаем, что он ниже муфтия, а в статье о муфтии, что он ниже кади, между тем обе статьи принадлежат одному и тому же автору. Сравн. полутома 26 страницы 875–876 и 39 страница 244).

⁷⁷⁰ - Реферат, читанный 28 ноября 1903 г. в Славянск. Комиссии Моск. Археолог. Общества.

⁷⁷¹ - Отмечу здесь, что, кроме Домостроя и 3 указанных выше посланий, Сильвестру в Трудах VIII Археол. съезда в Москве 1890 г. (т. II. М. 1895 г.) Д. Н. Лебедев в статье „Неизвестный Московский проповедник половины XVI в.“ усвояет сохранившееся в р. Рум. М. XVI в. № 11 (3124) и неизвестно кому принадлежащее поучение: „Слѣво блѣдарствено к Г нѣм їсоѣ Хов ѿ бывшей прѣславнѣи побѣдѣ на крымско ѿ прѣ стательствомъ влч цы нѣа Бѣи при блѣговѣрно велико кнѣзи Иванѣ Василіевичи всеа Ро сїи в лѣто мѣ . шсмыа тысащи (1541 г.)“. Ср. отметку на 52–53 стр. Отчёта М. Публ. и Рум. М. за 1889–1891 г. За указание данной статьи я благодарен проф. М. И. Соколову.

⁷⁷² - Привожу это начало целиком: „Ги ѿе ѿхе ѿсн ѿе единородный. бе нача ѿнаго ти о ца реки прч ѿтыми ти усты. ко бе мене не може творити ничжо . Ги ѿмой гн ѿ вѣрою со ѿемъ в дшїи моеи. и срѣе. тобою бо реченнаа припадаю к твое ѿблг ѿти помози ми грѣшном . сїе желанное мною наче ѿ тебе само наврѣшити. ко есть писано. прр ѿцы проповѣдоша. и ап ѿли на чиша а ми ѿицы исповедаша. и мы вѣровахо . ко всако да ние блѣго. и всада ѿсверше ѿсвыше е ѿть сход й. ѿ о ца свѣто . ѿ негѣ нѣ ѿть измененію или ра деления. и диж ѣ на Ги ѿедиными усты и едины ср це славити. и воспева ѿпрч ѿтное. и великолѣпое има твое. о ца ї снѣа и стѣго дхѣа. Подобае бо всяком правосла ѿном тве ѿдою вѣрою прїимати сщѣнаа словеса. и убо пре закона они бжѣтвенїи м жие. неписаными книгами просвещах ѿ но ч ѿть им ще смыслъ. дхѣа стѣго сиянїе м просвещах са. и тако бжѣа вед х хотѣ(об.)иїа. самом ѿном бесѣд ющ . тѣ

усты ко усто тако ѿбѣное. ꙗко авра . и ко ѿмоисѣ ѿ поне
изнемогошм чл ѿцы. и недостойны быша просвещати ѿи учитиса
ѿ стго дха. и дасть чл ѿколюбе ѿбг ѿ писаниа. да по не все
все воспоминаю того хотѣнїа. ко засвидѣт еств е ѿ
матѣеѣва блговѣстїа. ничто бо е ѿть покровенно. и не
ѿкрыетсѣ. и тайно е не уведано б дѣть. и еже глїю ва во тмѣ.
рцыте въ свѣте. и е во уши слышите проповедите к крове . и
сїа убо начне . уже начало сїце.“

⁷⁷³ - Русск. истор. библ. т. IV, 1440–1441.

⁷⁷⁴ - И по Евангельскому словеси, яко сам Господь рече...
Глаголет же Святый Василий от Постных ... Свидетельствует
Петр от Соборнаго Послания... Свидетельствует Иван от
Соборнаго Послания... Тако же пишет в книзе Исаиа пророка...
От Притчей... От Коринфского первого послания
засвидетельствует...: и т. п.

⁷⁷⁵ - Н. Н. Дурново высказывает предположение, что под
„большим крестом“ может разуместься тот крест, где пальцы
кладутся на пуп, как у старообрядцев, а не на груди, как более
обычно.

⁷⁷⁶ - М. И. Соколов указывает, что против принадлежности
Сильвестру первого послания к царю говорят: 1) отношения
Сильвестра к Ивану IV в 1550–1551 г., кои вряд ли требовали
беседы путѣм послания по поводу такого вопроса, как
содомство; 2) то, что в сборнике самого Сильвестра, данное
послание ничем не выделено из среды других (см. выше), чего
вряд ли бы следовало ожидать, если бы послание
принадлежало Сильвестру.

⁷⁷⁷ - Цитаты из наказных списков приходскому духовенству
привожу по изд. И. Беляева: Наказные списки соб. улож. 1551 г.
или Стоглава. М. 1863.

⁷⁷⁸ - Стоглав цитирую по 2 Казан. изд. 1887 г.

⁷⁷⁹ - Для удобства в наказных списках отмечаю параграфы,
на кои разбит Каргопольский наказ приходскому духовенству. В
конце XVII гл. Стоглава читается: „а по два бы кума и мнози
кумове не были, как у вас прежде сего было“ в § 24 нак. сп; „а
но два бы кума и мнози кумове у вас не были, как у вас прежь

сего было“, В XXIII гл. Ст. „а четвертый бы брак от вас никогда же не именовалс“; в § 26 нак. сп: „а четвертый бы брак у вас никогда же не именовался“. В XXVI гл. Ст. „чтобы им вашим брежением... достойным быти священнического чину, да учеников же бы есте своих в святых церквах Божьих наказывали... а учили бы есте своих учеников грамоте довольно сколько сами умеете, и силу бы им в писании сказывали по данному вам от Бога таланту ничтоже скрывающе“; в § 27 нак. сп: „чтобы им, вашим брежеиением... достойным быти священническому сану и чину; да учеников же бы своих в святых церквах Божиих наказывали... а учили своих учеников грамоте довольно, сколько сами умеют, а силу бы им в писании сказывали, по данному им от Бога таланту, ничтоже скрывающе“. В XXVII гл. Ст. „и вы бы те все святые книги с добрых переводов справливали соборне“; в § 29 нак. сп: „и вы б те святые все книги з добрых переводов исправили соборне“. В начале XXVIII гл. Ст: „Также которые писцы по городом книги пишут и вы бы им велели писати... и вы бы тем возбраняли... и вы бы тем потому же возбраняли с великим запрещением... и вы бы у них те книги имали даром“; в § 30 нак. сп: „такожь которые писцы по городам и по волостем и по селам книги пишут, и вы б им велели писать... и вы б тем возбранили... и вы б тому потому ж возбранили с великим же запрещением... и вы у них те книги имали бы даром“. В XXIX гл. Ст. „и вы б, священнх правил боялися. пребывали бы есте во всяком благоговении священническом да не от вас будет соблазн“; в § 48 нак. сп: „и вы б священнх правил боялись, да не от вас будет соблазн“. В XXXIII гл. Ст: „и вы бы их исправливали по правилом... и вы бы их от всякия святыни отлучали“; в § 55 нак. сп: „и вы бы их исправляли по правилам... и вы бы их от всякия святыни отлучали“. В XL гл. Ст: „и вы священные протопопы и все священницы о всех о тех предиреченных наказаниих... а вы бы все православные крестьяне отцов своих духовных чтили и слушали... и вы по той данной им от Бога власти безо всякого прекословия отцов своих духовных чтили и слушали, а вы бы отцы духовные... и вы бы священницы“; в § 55–56 нак. сп: „и вы бы, священники и протопопы и все священницы, о всех о тех

предьреченных наказаниях... а вы бы все, православные христиане, отцов своих духовных чтили и слушали... и вы бы, по той им данной от Бога власти, безо всякого прекословия отцов своих духовных во всем чтили и слушались; а вы бы, отцы их духовные... а вы бы священники“.

⁷⁸⁰ - В Стоглаве обращение в форме 2 л. мн. ч. встречается, большей частью, к концу глав, тогда как в начале обыкновенно употребляется более общая форма 3 л. мн. ч. В последних случаях имеется то же отношение между обеими формами в наказных списках. Ср., напр., XXVI и XXVII гл. Ст. с § 27–29 нак. сп. Указанное обстоятельство может объясняться: во 1) тем, что в начале содержится Соборное решение вопроса, а в конце обращение с просьбой исполнять так, как решено, почему мы и встречаемся как с 3, так и со 2 лицом; во 2) особенностью старо-русск. синтаксиса. допускающего при обращении к кому-нибудь чередование 3 л, со 2 л. за последнее указание я благодарен А. С. Орлову, приводившему мне в пример повесть об Азове.

⁷⁸¹ - По Жданову (см. указ. выше статью), Барсов смешал Свяжского протопопа с Архангельским протопопом Тимофеем, что повторяет и А. Павлов. В Свяжске при церкви Рождества был свой протопоп. – Приведённые слова А. Павлова взяты из указ. выше статьи в IX. т. Зап. Новор. Унив.

⁷⁸² - Данные хронологические отметки заимствую из указанной статьи Жданова в Ж. М. Н. Пр. № 7. 1876 г., стр. 75.

⁷⁸³ - Отрывок издан под № 231 Акт. арх. Экспед.

⁷⁸⁴ - Здесь считаю, согласно с указанием Н. Н. Дурново, что за 41 гл. идёт 48, а не 46 гл., как я думал раньше.

⁷⁸⁵ - Добавлю здесь, что в 1901 г. в № 12 и 13. Екатеринбург. епарх. Ведомостей В. Антонинов обратил внимание на рук. Стоглава, положенную в Коряжемский монастырь 11 января 7182 (1674) г. вятским и великопермским епископом Александром. В. Антонов относит рукопись к сороковым годам XVII в. Эта рукопись Стоглава имеет очень незначительные отличия от известных рук. в заголовках и т. п. Самым важным Антонинов считает некоторые места, по его словам, имеющиеся

только в данной рукописи и отсутствующие во всех печатных изданиях. Но это неверно. Так, то, что оказывается, по заявлению Антонинова, лишним в данной рук. в 18 гл., имеется в р. № 5 Казан. изд., в 41 гл. имеется в Козанс. изд., в 47 гл. – в тексте Казан. изд., в 75 гл. – в приложениях Козанс. изд. Далее Антонинов указывает ничтожные пропуски в 9, 42 и 101 гл. Наконец, он отмечает то, что в описываемой рук. 8-й из первых царских вопросов разбит на 2, почему счёт следующих вопросов идёт единицей вперёд до 23 вопроса, который соединён с 22-м: далее идёт уже не 23-й вопрос, как мы ожидали бы, а прямо 24-й. Но то же имеется и в р. № 3 и 4 Казан. изд. Таким образом, описанные Антониновым рукопись Стоглава, совсем не имея тех особенностей, которые усвоит ей автор заметки, не является и новой редакцией памятника. За указание данной статьи я благодарен И. М. Тарабриву.

⁷⁸⁶ - За сообщение этой выписки из рукописи я благодарен А. И. Боргману.

⁷⁸⁷ - Быть может, такое разделение одного вопроса на два произошло от того, что в Стоглаве в 8-м вопросе, напротив, были соединены два вопроса. В некоторых рукописях, как указано выше, 8-ой вопрос разбивается на два самостоятельных вопроса. См. VI гл. Ст., 28 стр. Каз. 2. изд.

⁷⁸⁸ - Мы позволим себе привести здесь те §§ Училищного Устава, которые определяют отношение дух. семинариям. Между ними некоторые очень интересны. § 24. Правление Семинарии содействует правильному и успешному развитию учебно-воспит. деятельности д. училищ, состоящих в одной с семинарией епархии. § 25. На Правление Семинарии возлагается обсуждение программ, преподаваемых в училищах предметов и изыскание учебн. руководств, если таковые не назначены Св. Синодом. § 26. Правление Семинарии изыскивает для училищ лучший учебные пособия, как то: словари, географические карты, книги для детского чтения. 27. Оно рассматривает представления училищн. правлений по предметам, относящимся к учебной и воспитательной частям и делает по оным свои заключения. § 27, 1. Училищн. Правления обязаны представлять в Правление Семинарии расписание

учебн. часов... § 27, 2. Сем. Правление, заметив к.-либо неисправность в оставленных учил. Правлениями расписаниях учебн. часов, обязано указать на оную и требовать исправления. § 28. Правление Семинарии рассматривает отчёты по учебно-воспитательной части, ежегодно составляемые смотрителями училищ, и отчёты ревизоров и со своими заключениями представляет епарх. Архиерею. § 29. По предложению Архиерея Правление Семинарии избирает для обозрения училищ и доносит ему о последствиях ревизий. § 30. Все заключения и определения семинарск. Правления, касающиеся учебн. и воспитательной части в училищах, приводятся в исполнение по утверждению оных Епарх. Архиереем. § 39. Во всех случаях сомнений и недоумений по делам, относящимся к уч. воспитательной части. Правление училища испрашивает указания Семинарского Правления. Особенно интересен § 101. 1: „При недействительности исправительных мер, принимаемых училищным начальством, смотритель обращается к содействию родителей или семинарского начальства. К этому длинному списку прав и полномочий Семин. Правления относительно дух. училищ надо ещё присоединить право производить поверочные испытания воспитанников училищ, ищущих поступления в семинарию, и входить на основании этих испытаний в суждения о состоянии уч. воспитат. дела в училищах и его улучшению.

⁷⁸⁹ - Смотри. Циркуляр под. учебн. Ведомству № –20й.

⁷⁹⁰ - Физическ. упражнения, игры на воздухе, ручной труд, прогулки, занятия музыкой и т. п. См. циркуляр № 18-й. 7.

⁷⁹¹ - Шематизм прав. архидијецезе буковинске за 1903 г. Черновци, 1903. Стр. 222.

⁷⁹² - Православная Буковина, 1902, №№ 29 и 30 (21 декабря).

⁷⁹³ - Правосл. Буковина, 1903. № 9.

⁷⁹⁴ - В 1903 г. в черновицкой православной певческой школе введено новое фонетическое правописание вместо прежнего этимологического.

⁷⁹⁵ - Правосл. Буковина, 1902, № 25 и 26.

⁷⁹⁶ - Коцман – в середине края между Днестром и Прутом, населён сплошным русским народом с немецкими властями, с еврейскими и армяно-польскими помещиками и капиталистами, с украинофильскими учителями, где однако ж народное русское сознание довольно развито, хотя не мало и украинофилов. По народной переписи 1900 г., в Коцмане русских 37947, румын 74, немцев и евреев 4285, иных народностей 740.

⁷⁹⁷ - В Становцах население также чисто русское с немецкими властями, с еврейско-польско-армянскими помещиками и капиталистами, с той только разницей, что народное сознание здесь меньше развито, чем в Коцмане, но зато и украинофильство не сильно, и священники здесь большей частью из румын. По народной переписи 1900 г., в Становцах русских 19125, румын 105, немцев и евреев 2838, иных народностей 169.

⁷⁹⁸ - Правосл. Буковина, 1903, № 11 и 12.

⁷⁹⁹ - Биографические сведения о новоназначенном митрополите см. в Богосл. Вестнике. 1902, сент., 84–85.

⁸⁰⁰ - Правосл. Буковина, 1902, №№ 25 и 26 (здесь и портрет митрополита): Гласник правосл. далматинске цркве, 1902, ноябрь и декабрь. 170–173.

⁸⁰¹ - Богосл. Гласник, II: 5, 351–352.

⁸⁰² - Правосл. Буковина, 1903, № 20.

⁸⁰³ - В радовицком округе: 63% румын, 10% русских; в сочавском округе: 61% румын, 12% русских.

⁸⁰⁴ - Русских 60%, румын 29%.

⁸⁰⁵ - Разумеются православные староруссы (не украинофилы).

⁸⁰⁶ - Правосл. Буковина, 1903, № 8 (11 марта).

⁸⁰⁷ - Наука, 1903, сентябрь, 143.

⁸⁰⁸ - Шематизам православне епархије далматинске и истрійске за годину 1903. Задар, 1903. Стр. 77. – Шематнаам прав. епархије бококоторске, дубровачке и спичаиске за 1903 г. Дубровник, 1903. Стр. 49.

⁸⁰⁹ - Итого в обеих епархиях 108006. По государственной переписи 1900 года в Далмации значится жителей 593784, из них православных 96279.

⁸¹⁰ - Гласник правосл. далмат. цркве, 1903, май, 77–78.

⁸¹¹ - До сего времени сербская православная община в Вене состояла под непосредственным управлением буковинского митрополита.

⁸¹² - В 1899 г. в Задре образован особый комитет под председательством преосв. Никодима для сбора добровольных пожертвований на построение сербского православного храма в г. Сплете, срединном пункте Далмации.

⁸¹³ - Гласник правосл. далмат. цркве, 1902, окт., 167–168. – В перойском приходе, по шематизму далматинско-истрийской епархии на 1903 год, значится церквей – 2, капелла – 1, священников – 2, домов – 58, душ – 218.

⁸¹⁴ - Гласник правосл. далм. ц., 1903, февр., 30.

⁸¹⁵ - Подробности см. в Гласн. прав. далм., 1903, янв., 10–12 и июль, 108–112.

⁸¹⁶ - При этом ссылаются на § 4 интер-конфессионального закона от 25 мая 1868 г., – который гласит: „После достижения четырнадцатилетнего возраста свободно каждому, без различия пола, по своему собственному усмотрению избрать вероисповедание, и в этом свободном выборе светская власть должна оказывать свою защиту, если потребуется. Только избирающий во время выбора не должен быть в таком душевном или физическом состоянии, которое бы исключало, что он делает это по своему собственному убеждению.

⁸¹⁷ - Сведения о движении жителей сел Рицманья и Лога в пользу православной церкви мы заимствовали из брошюры: „Интеркоифесионални закони у Аустрнји кад се тиче православно цркве. Написао Argus. Београд, 1903, стр. 1–15“ (перепечат. из журн. Весник српске цркве 1903, май). Краткие сведения о том-же сообщают Весник српске ц. 1903, февр., 187; Христ. Весник, 1903, февр., 122–124 и июнь–июль. 284–285; Царигр. Гласник, 1903, № 15 и Църковен Вестник, 1903, № 16.

⁸¹⁸ - Църковен Вестник, 1903, № 27 (4 июля).

⁸¹⁹ - „Если уже в политической истории, говорит он, трудно наметить в потоке событий пограничные пункты, которые отделяли-бы один период от другого, то с тем большими трудностями сопряжено такое разграничение в истории умственного развития, которое даже в свои критические моменты протекает с гораздо большей постепенностью. Новое, если оно даже внезапно всплыло на поверхность, всё-таки давно уже прокладывало себе дорогу в глубине, задолго подготовлялось историей; и более проницательный наблюдатель вперёд уже проводит в нём направляющую силу. С другой стороны, силы и создания умственной жизни более устойчивы и до известной степени более живучи, чем внешние учреждения человечества: опровергнутые мысли много дольше живут в воспоминании, нежели разрушенные государства; и в духовной области никогда не удаётся произвести столь быстрые и коренные перевороты, какие нередко происходят в Истории политической. Таким образом, постепенность перехода, медленное рождение нового и долго не замирающие отзвуки старого препятствуют почти повсюду точному хронологическому обозначению различных эпох культуры. Более, чем где-бы то ни было, замечается это, когда мы пытаемся провести границу между средними веками и новым временем“ (стр. 1).

⁸²⁰ - Повод к такому раздвоению личности Маха дало переводчику его неумение понять, что „Machs“ – род. пад. от имени „Mach“. Немецкую фразу: „Wenn nun, wie Kirchhof und Mach wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die Tatsachen zu beschreiben, und nach Machs Formulierung nichts anderes ist u. s. w.“ он передаёт: „Если как хотят Кирхгоф и Мах, наука имеет своей задачей описание фактов, а по формулировке Макса (Machs) является ничем иным и т. д.“

⁸²¹ - „Н.Я. распределил в нем свои труды по следующим отделам: I. Философия (Общие задачи). II. История философии. III. Психология. IV. Этика и социология. V. Статьи на разные темы“ Прим. псих. общ.

⁸²² - Характеристика проф. П.П. Соколова – в предпосланном настоящему сборнику очерке: „Философские взгляды и научная деятельность Н.Я. Грота“ (стр. LXLVIII).

⁸²³ - В более подробном виде, – в форме критического обзора трудов Грата, – статья эта была напечатана сначала в „Богословском Вестнике“ под заглавием: „Философский скиталец. Памяти Н.Я. Грата“ (1899 г. июнь–июль, ноябрь–декабрь).

⁸²⁴ - Начальником Северо-Западного Края, † 29 августа 1866 г.

⁸²⁵ - Некролог архим. Ионы см. в № 11 Харьк. Еп. Вед. 1879 г. стр. 445.

⁸²⁶ - См. т. II Хроники, стр. 628.

⁸²⁷ - См. выше, стр. 123.

⁸²⁸ - † 24 Апреля 1899 г., см. некролог в Тверских Епархиальных Ведомостях 1899 г., № 12 и 13.

⁸²⁹ - Напечатана в книге Речи, говоренные в разное время Саввой, архиепископом Тверским и Кашинским, Тверь, 1892, стр. 78–80.

⁸³⁰ - † 12 февраля 1895 г.

⁸³¹ - Добрынина, † архиеп. Литовским 28 апреля 1885 г.

⁸³² - Николая Семёновича, известного писателя, † 21 февраля 1895 г.

⁸³³ - Митропольский.

⁸³⁴ - Записка помещена в приложении к книге: „Воспоминания о Высокопр. Леониде, архиеп. Ярославском и Ростовском“, Харьков. 1877 г., стр. 1–42.

⁸³⁵ - † 25 декабря 1895 г., см. некролог в Тверских Епарх. Вед. 1896 г., №№ 2–4.

⁸³⁶ - † 4 октября 1879 г.

⁸³⁷ - Это издание составляет LIII, LXXV и LXXXII №№ изданий Общества Любителей Древней Письменности; его заглавие: Русский лицевой Апокалипсис. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по Русским рукописям с XVI-го века по XIX-ый. Текст и атлас с 308 снимками. Москва–СПб. 1884.

⁸³⁸ - Ныне архиеп. Владимирский.

⁸³⁹ - История эта издана в том же 1879 г., под заглавием: „Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и

списки её в России“.

840 - Введенского.

841 - Другие списки Библии, в противоположность купеческим, называются аутентичными, т. е. свидетельствованными высшей духовной властью и одобренными к церковному употреблению. О Синайской рукописи В. Зав. см. переписку М. Филарета в Собрании его мнений и отзывов т. V (в Указателе предметов под словом: „Рукописи“.) Прим. Преосв. Саввы.

842 - Ныне еп. Костромской Виссарион.

843 - См. о нём т. III Хроники по указателю.

844 - Ныне проф. Моск. Университета.

845 - Ныне ординарный профессор Академии.

846 - О диспуте см. Моск. Епарх. Вед. 1879 г., № 24.

847 - † 7 января 1884 г.

848 - Орлов, † еп. Ковенским 26 декабря 1890 г.

849 - Иоанн Феодорович, ныне протоиерей Московской Петропавловской церкви.

850 - Ныне ординарный профессор Академии.

851 - Ныне протоиерей Верхо-Спасского собора, в Москве.

852 - Сведения о сём диспуте напеч. в Моск. Епарх. Вед. 1879 г. № 25. стр. 207 и сл.

853 - Сын священника Вышневолоцкого у., села Печеннкова Феодора Мансветова.

854 - † 24 февраля 1886 г.

855 - Исидора Никольского.

856 - Филофея Успенского.

857 - См. о нём выше, стр. 221–225.

858 - Древнесл. и Ал; же, но Киев. 1788 г: убо, греч. οὗν.

859 - Опуск. посл. слово стиха: ὁμεῖς δὲ... ср. и к 8, 26 соглас. код. М. S. др. 33 др. Сир. иерус. и Ориг. Из Слав. нет у св. Ал. и Ев 15 в. а в Зогр. и Гал. пропущено: вы же не весте, откуда гряде. Но во всех древнегреч. Сир. Слав. и др. эти слова читаются.

⁸⁶⁰ - ὑέυραπται Ал. писано согл. В и др. мн. вм. ὑέυραμμένον ἔστιν с Х и обычно у Иоан. и слав.: писано есть.

⁸⁶¹ - У Ал. проп. Аз... самем – по описке.

⁸⁶² - Остр. Мст. глаголаша – кто.

⁸⁶³ - Ал: ниже – ни. Кир. чит: αv, как одни и Зогр. Гал: убо=бы. Ев. 15 в; знали убо лучше сложного: бысте ведали Серб. 14 в: видели.

⁸⁶⁴ - Оп. Иисус согл. древн. как и Зогр. Гал. др. Но Остр. Мар. Ал. и др. чит. Добрил. словеса. Ал: глаголаше – в святилище – приде.

⁸⁶⁵ - Св. Отец, по-видимому, предполагает святилище.

⁸⁶⁶ - См. особ. Духовные основы жизни 123–156 (СП. 18973) и специальный трактат по вопросу в соч. История и будущность теократии (IV, 519–582).

⁸⁶⁷ - Духовные основы жизни 28–28.

⁸⁶⁸ - IV, 548–549, 552, ср. VII, 664–665 (Мнимая критика. Ответ Б. Н. Чичерину); Духовные основы жизни, 129–134, 135–137.

⁸⁶⁹ - Могут указывать и указывали в произведениях В. Соловьева более раннего периода некоторые отзвуки латинских понятий о церкви в развитии идеи царства Божия, так здесь, напр., усиленно выдвигается на первый план в учении о видимом устройстве церкви принцип послушания богоучреждённому авторитету иерархии в некоторый ущерб принципу внутреннего органического единства – любви; говорится даже, что „религия закона (Моисеева) не упраздняется, а лишь восполняется религией благодати“ и т. п. (ср. IV, 568–569, 573, 558–560, 561, 563–564). Но всё в этом направлении парализуется сказанным *ibid.* стр. 582, где „отношения власти, подчинения, внешнего действия“ признаются лишь средствами единственно высшего блага и истинной цели теократии, которая „заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения, – не в полноте власти, а в полноте любви“.

⁸⁷⁰ - См. подр. Духовные основы жизни, 135–137 и дал., ср. IV, 564–565 (История и будущность теократии).

- ⁸⁷¹ - IV, 565–566, ср. Духовные основы жизни 31.
- ⁸⁷² - III, 159 ср. 158 (Чтения о Богочеловечестве).
- ⁸⁷³ - IV, 46 (Великий спор и христианская политика).
- ⁸⁷⁴ - Духовные основы жизни, 127–129.
- ⁸⁷⁵ - VIII, 548, 553, ср. 547, 551 (Три разговора); VIII, 104–106 (XI-е пасхальное письмо: „Христос Воскресе!“); VIII, 639 (Мнимая критика).
- ⁸⁷⁶ - VIII, 454.
- ⁸⁷⁷ - VIII, 547 (Три разговора).
- ⁸⁷⁸ - Духовные основы жизни 158, 4.
- ⁸⁷⁹ - Духовные основы жизни 158. ср. 157–159.
- ⁸⁸⁰ - IV, 566 (История и будущее теократии). Воздействие церкви на общество требуется даже первой задачей церкви – обновления и спасения лиц в виду несомненного влияния общественной среды на личность (См. предлагаемого исслед. гл. V, стр. 237–243). Это могут отрицать и действительно отрицают лишь публицисты в духе Достоевского и Толстого с их односторонней теорией общественного совершенствования „единственно только улучшением лиц“, с их преувеличением значения в этом отношении личного морального подвига. Кроме публицистов этого направления противниками учения Соловьева о христианском государстве могут выступать и выступают сторонники теории разделения церкви и государства в разных её оттенках (см. гл. IV. стр. 191–194, особ. 193). И среди богословов этого типа есть также публицисты, которые, хотя и признают общественное значение христианской веры и церкви во всей силе, не ограничивая задачи церкви сферой личной морали, однако единственным путём обновления общества считают только влияние на среду личности. У нас мысль об общественном значении веры и церкви нашла себе горячее и яркое выражение в сочинениях Епископа Антония (см. напр. собр. сочинений т. I, стр. 73–75; II, 296; III, 345–347, 349, 350, 351, 356, 388, 372, 385, 403–405 и др.). Что же касается до возражений почтенного богослова против пути обновления общественного, указываемого Соловьевым, то они сами в свою очередь открыты всем возражениям, рассмотренным нами

выше (стр. 237–243). Особенно открыто между многими другими для подобных возражений мнение автора, что церковь без вреда своей чистоте „никогда не может и не должна свои возложенные на неё Богом задачи проводить путём учреждений государственных“, при своей противоположности государству (III, 12:13). Святость церкви и её духовность нисколько не нарушаются внешним содействием государства церкви в осуществлении христианства, как силы общественной. Приведу один пример. Общественное значение христианской веры может осуществляться только при таком церковно-общественном строе, которым вполне обеспечивается тесное соприкосновение Христовой жизни и света с миром, обществом, а этому мешают: кастовая замкнутость духовенства; его отчуждение от общества и общества от него; сословный и узко-практический характер духовной школы и христианского духовного просвещения, прячущихся от мира в монастырских, недоступных миру, стенах; цензурный гнёт над русской религиозной мыслью, охлаждающий к ней интерес не только в обществе, но и в богословах; антиканоническое отрицание начала соборности в устройстве церковного управления; зависимость церкви от государства в её собственной церковно-религиозной сфере; происходящая отсюда незначительность высшей церковной власти и пастырского авторитета от низших до высших лиц иерархии; недостаток церковно-приходской жизни; неудовлетворительная постановка религиозного образования в светской школе, и многое тому подобное – разве устранение всех этих печальных условий церковно-религиозной жизни и создание иных лучших при содействии государства было-бы нарушением духовного существа церкви?! Напротив, это было-бы восстановлением его! „Служение общественному благу в христианском понимании требует самоотречения и любви – это путь креста. Чем обращались народы к вере – путём-ли внешних учреждений, или жизни“ и высоких подвигов деятелей на ниве миссионерской? Обращение к христианству в России совершалось успешно отшельниками без помощи теперешних миссионерских обществ протестантов и папистов, вооружённых знаниями языков, денежными средствами и т. п. (III, 397, 392 и

д.)... Но что же отсюда следует, кроме того, что недостаток благоприятных условий деятельности естественно должен возмещаться напряжением личной нравственной энергии деятелей, не всегда и не для всех возможным? При всём том истинное служение общему благу при невозможности на земле идеальных условий всегда будет идти путём крестным. От креста на земле никуда не уйдёшь, но искусственное взыскивание себе крестов не дозволяется духом христианства, чуждого крайностей квиэтизма и фанатической экзальтации. Как видели, христианством требуется забота об уравнивании всегда каменистого и тернистого пути подвигам служения добру, общему благу, улучшением внешних условий сего служения. Спаситель не искал Креста; Он принял его добровольно, когда Ему приготовили его. В крайнем своём развитии теория улучшения общества улучшением лиц отзывается жаждой напрасных подвигов и страданий, которых и без того много, – нерасчётливой экономией в трате духовных сил... Напрасно полагаться на силу одного личного подвига: нужны условия его действия благоприятные. Таковые были и для указываемых автором примеров, не исключая двенадцати апостолов, покоривших Христу мир (ср. Влад. Соловьева VII, 403–404). Впрочем, и сам почтенный богослов признаёт это в другом месте, говоря о важном значении в деле миссии даже „чисто внешних культурных приобретений“ вроде книгопечатания и др. (III, 384), В замен государственного содействия церкви в деле осуществления её общественной миссии автором предлагается в качестве опоры церкви здесь сила быта в смысле совокупности всего того, чем определяется характер, физиономия общества, и что находит себе выражение в общественном мнении, этой совести общества (III, 394–396). История и современная действительность, однако, не позволяет нам признать это начало здесь пригодным по его бесформенности и слабости. Силой бесплотное и пассивное начало быта становится лишь тогда, когда облекается в форму власти и закона. Об этом говорит постоянно наблюдаемое противоречие между общественным бытом и политической деятельностью народов, так: мы знаем Англию, христианскую

внутри, и всегда языческую в политике; мы видим языческую европейскую дипломатию, безнаказанно и смело попирающую все высшие заветы и традиции европейской культуры и совесть христианской Европы; на наших глазах совершилось истребление буров англичанами вопреки общественному мнению всего мира, единодушному заявлению негодования всего света против разбойничьей войны Англии и требованию властного вмешательства третейского суда держав: без вмешательства внешней силы весь свет принуждён был остаться в положении бессильного свидетеля выдающегося злодеяния Англии...

⁸⁸¹ - См. Оправдание Добра, стр. 617–635, особ. 623, 605, 606; Духовные основы жизни стр. 157–174, особ. 162, 163, 165 и дал., 169, 172 и д., 174.

⁸⁸² - Ср. IV, 140–142 (Еврейство и христианский вопрос).

⁸⁸³ - См. „Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым“ (Церковный Вестник 1890, № № 10–13) и „Подделки Вл. Соловьева“ (Московские Ведомости 1891, № 210).

⁸⁸⁴ - VII, 632–646, особ. 634–638 (Мнимая критика).

⁸⁸⁵ - Предлаг. исследов. гл. IV, стр. 183–191 ср. Духовные основы жизни, 158 и дал., 164–169; Оправдание Добра 358, 633, 634, 620–623; II, 158, 159, 167–168, 177–178 (Критика отвлечённых начал); VI, 81–84 (Великий спор и христианская политика).

⁸⁸⁶ - III, 386 (Речь на высших женских курсах произнёс. В.С. Соловьевым 13 марта 1881 г.); III, 161 (Чтения о Богочеловечестве); IV, 93, 84, 88 (Великий спор и христианская политика); III, 212 (О духовной власти в России). Мнение об инквизиции Соловьева, произведённого „критикой“ в последователи Торквемады, см. в VIII, 132–138 (Немезида), где проповедник инквизиции попутно высказывается вообще о начале религиозного принуждения, называя его „дьявольским началом“, „адской изменой духу Христову“, „духовным палачеством“ и „делом неправды и злобы“.

⁸⁸⁷ - См. напр., IV, 70–94, особ. с стр. 79-й.

⁸⁸⁸ - IV, 93–94 (Великий спор и христианская политика); III, 334–385 (Из речи 13 марта 1881); III, 160–162 (Чтения о Богочеловечестве); II, 155–156 (Критика отвлечённых начал); IV, 150, 153 (Еврейство и христианский вопрос); IV, 57, 79–80, 81, 84, 88 (Великий спор и христианская политика); III, 207, 210, 211–213, 214 (О духовной власти в России).

⁸⁸⁹ - В существенных чертах своих программа эта намечена в сочинениях В.С. Соловьева: О духовной власти в России (III, 206–220) и Как пробудить наши церковные силы? (IV, 178–181).

⁸⁹⁰ - См. к вопросу о соединении церквей III, 164–168 (Чтения о Богочеловечестве); IV, 150–165, особ. 150–151, 152–153, 156–157, 163–165 (Еврейство и христианский вопрос); IV, 1–105 (Великий спор и христианская политика); IV, 220–301, особ. 224 и д., 227, 242, 250, 251, 242–248, 300–301 (История и будущее теократии); IV, 168–177 (Ответ Н.Я. Данилевскому); IV, 583–586 (Несколько слов по поводу „Великого спора“ в ответ на примечания о. прот. А.М. Иванцова-Платонова); *L'idée russe et La Russie et l'Eglise Universelle*.

⁸⁹¹ - Специально разъяснение этого вопроса даётся в IV, 44–57; III, 164–168; IV, 144–165.

⁸⁹² - См. IV, 28, 29; III, 166; IV, 44, 45, 46, 50, 54–55, 56, 57, 56–57, 97; III, 168; IV, 102–103, 105, – О пагубных последствиях разделения Церкви для христианского развития Востока см. IV, 57–70; III, 165, а о вреде его для христианского Запада – IV, 70–94.

⁸⁹³ - VI, 103 (Великий спор etc.).

⁸⁹⁴ - См. IV, 155, 71, 157, 102, 163, 152–153, ср. 163.

⁸⁹⁵ - С этим вместе падает и проект соединения церквей, предложенный В. С. Соловьевым. Его надо признать крупной ошибкой. Спорное значение он имел-бы даже в том случае, если бы современный католицизм отвечал идеалу Соловьева и был не „папизмом“, а первоначальным папством (до разделения Церкви). В сущности, духу свободной теократии более соответствует принцип соборности Церкви, чем папский монархический принцип, может быть и не имеющий даже внешнего преимущества перед первым в деле реализации

церковного единства. Есть и ещё ошибки в решении церковного вопроса у В. Соловьева. Утверждение его о принадлежности римско-католической церкви к Вселенской Церкви на одинаковых правах с церковью восточной представляется спорным уже по тому одному, что для него требуется Божественное всеведение, ибо един Господь видит и знает сущия Своя (2Тим.2:19). Мнение о неизбежности поглощения церкви государством в церквях национальных не подтверждается историческими фактами. В своём взгляде на старокатолицизм, как преимущественно политическое движение, Вл. Соловьев обнаружил недостаточную дальновидность: церковно-религиозный характер старокатоличества выяснился с самого начала старокатолического движения. Очевидно, Соловьев судил о старокатолицизме с голоса врагов его, римских католиков (IV, 111–119). Влиянием латинского голоса можно отчасти также объяснить суровое отношение В. Соловьева к протестантству: он отрицает принадлежность протестантизма к составу Вселенской Церкви и даже право его на наименование церкви. По этому случаю счастливым считаю себя, что могу, наконец, основательную поправку к ригористическому воззрению Вл. Соловьева на протестантство указать в его духовной критике: см. Вера и Разум 1885 г. т. I, ч. II стр. 241–248.

⁸⁹⁶ - Духовные основы жизни, 134–135.

⁸⁹⁷ - Ср. предлагаемого исследования гл. II, стр. 70–73, 73 и 74 (курс).

⁸⁹⁸ - IV, 98, 97–98 (Великий спор и христианская политика).

⁸⁹⁹ - Догматические разности церквей Востока и Запада, по справедливому мнению В. Соловьева, в их значении и размерах непозволительно преувеличены школьно-богословской вероисповедной полемикой. Говоря так, я не изменяю своему постоянному правилу ничего не утверждать и не отрицать без оснований; но приводить здесь эти основания, конечно, было-бы неуместно и неудобно...

⁹⁰⁰ - IV, 97, 98, 100–101, 101, 99, 101–102 (Великий спор).

⁹⁰¹ - См. исследования гл. IX, стр. 377–379.

⁹⁰² - Эрнест Навилль. „Свидетельство Христа и единство христианского мира“. Москва 1898, стр. 193, 199, 188 и дал., 204, 282 и дал., 145, 297, 298, 244–245, 140, 199.

⁹⁰³ - Свидетельство Христа и единство христианского мира, 311.

⁹⁰⁴ - См. стр. 283–312, особ. 283, 285, 287, 296–297, 298, 310–311.

⁹⁰⁵ - IV, 103–104 (Великий спор).

⁹⁰⁶ - См. введения стр. 13–15.

⁹⁰⁷ - В. Л. Величко. „Владимир Соловьев. Жизнь и творения“. С.-Петербург 1902, стр. 89. 96–97.

⁹⁰⁸ - Миссионерское Обозрение 1904, № 7, стр. 1055, 1056 (Из „странной рецензии“ проф. А. Гусева).

⁹⁰⁹ - См. введения стр. 1–4.

⁹¹⁰ - Владимир Соловьев. „Василий Васильевич Болотов“ (Вестник Европы 1900, июль, стр. 416–418, в собр. соч. т. VIII. 450–452). Ср. ж. Странник 1898, май–июнь, стр. 39 (38–43). Какие „рамки“ и „опоры“ существуют у нас для трудящихся на учено-богословском пути, бесхитростные иллюстрации этому даёт иногда сама духовная печать: напр. см. Странник 1896, сент., 163–179, 1898, май–июнь, 34–67; 1899, ноябрь, 522–534, 535–539; Христианское Чтение 1895, вып. VI, стр. 413–441; Странник 1900, февраль, 227–239.

⁹¹¹ - Епископа Антония. Полное собрание сочинений т. III, стр. 5–42 („Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым“); стр. 74–82 („Подделки“ Вл. Соловьева). – Т. Стоянов. Наши новые философы и богословы. (Вера и Разум 1885. т. I, ч. 1, стр. 46–64, 98–118. 171–191, 432–459, 668–725 и прод. в след. году). – С-в. Критический разбор сочинения г. В. Соловьева „Россия и Вселенская Церковь“. Перев. ст. L' Union Chrétienne о. Влад. Геттэ (Вера и Разум 1891, т. I. ч. 1, стр. 50–72, 240–268, 660–680, ср. Вера и Разум 1888 (по поводу соч. В. Сол-а L'idée russe). – Т. Стоянов. Несколько слов о „заметке“ г. Соловьева на наш ответ ему. (Вера и Разум 1885, т. I, ч. 2, стр. 171–206, 224–265). – А. Лебедев. О признаках Церкви. (Публичная лекция по поводу книги В. Соловьева

„Россия и Вселенская Церковь“) – Церковные Ведомости 1891, №№ 20. 22. – Его же. Теократические воззрения Вл. Соловьева. (Чтения в Общ. любит. дух. просвещ. 1891, № 7). – А. Шостыин. „К вопросу о догматическом развитии Церкви“ и „Авторитеты и факты в вопросе о развитии церковных догматов“ (Вера и Разум 1886, 1887:1888). – „Развивается-ли Церковь“? (Странник 1889, № 12). – И. Ч. Вл. Соловьева: О подделках, ст. в журнале „Вопросы философии и психологии“ 1891, кн. 8 (Вера и Разум 1891, т. I, ч. 1, стр. 717–726). – Ив. Сперанский. Вл. С. Соловьев, как проповедник христианских идей, и отношение к нему светской и духовной печати (Вера и Разум 1900, № 24). Статья эта даёт довольно полный и интересный библиографический обзор прижизненной критики.

⁹¹² - Московские Ведомости 1891, № 210.

⁹¹³ - См. напр. сообщение о сочинении Вл. Соловьева „Духовные основы жизни“ в Страннике 1884, № 10, как о „выдающемся публицистическом (?) произведении“.

⁹¹⁴ - Церковный Вестник 1900. передовая статья И. Т. в одном из август. №-ов. – „Вселенский христианин“ (Странник 1901, № 1, стр. 151–158). – С. Потехин. Памяти В. С. Соловьева, философа-богослова. (Миссионерское Обозрение. 1900, № 9). – Вл. Странский. Религиозно-философские воззрения Вл. С. Соловьева (Вера и Разум 1901, с № 3-го). – Его-же. Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. С. Соловьева. (Вера и Разум 1901. № 5). – П. Тихомиров. Владимир Сергеевич Соловьев. (Богословский Вестник 1900, кн. 8). – Д. П. Миртов. Философия цельного знания. (Христианское Чтение 1900, кн. 10–12). – Прот. Г. В. Рождественский. О значении философско-литературной деятельности В. С. Соловьева для христианского богословия. (Христ. Чтение 1901, № 2), – А. А. Бронзов. Памяти Вл. С. Соловьева. Несколько слов об его этических воззрениях. (Христ. Чтение 1900, № 11, ср. Русского Богатства 1897, кн. 11, ст. Мокиевского. „Добро Владимира Соловьева“). – Никольский. Русский Ориген XIX века Вл. Серг. Соловьев. (Вера и Разум 1902, с № 10 до конца года). Статья с тщательным обозрением светской и духовной посмертной критики, куда не вошло только

немногое, напр. статьи проф. С. Н. Булгакова о Вл. Соловьеве в Новом Пути 1903 г за март и „Что даёт современному сознанию философия Соловьева?“ (Вопросы философии и психологии 1903 г.); Петра Струве „Владимир Соловьев“ (Мир Божий 1900, сент.); А. Ф. Конн. Влад. Серг. Соловьев. (Вестник Европы 1903, февр.); Н. Энгельгардта „Идеалы Вл. Соловьева“. (Русский Вестник 1902, кн. 11).

⁹¹⁵ - Сократа. Церк. История. Кн. 11 гл. 30. Созомена. Церк. истор. IV. 22 (ad fin).

⁹¹⁶ - Деяния всел. соборов в русск. пер. Том I. стр. 221. Изд. 2-ое. Каз., 1887.

⁹¹⁷ - Mansi. Concilia. Tom. VI, col. 976. Деян, в рус. пер. Том III. 244. Изд. 2-ое. Каз. 1879.

⁹¹⁸ - Mansi. Ibidem, col. 296. Деяния т. III, 251.

⁹¹⁹ - Деяния всел. соборов. Т. I, стр. 198–9. 201. 203. 222. 224. 229. 234. Можно, впрочем, догадываться, что в рассматриваемом случае александрийский нотариус Пётр имел значение alter ego св. Кирилла Александрийского, на что были вполне уважительные причины.

⁹²⁰ - Mansi Tom. VI, col. 956. 960. 972–73. 984. 996–97. Деяния, т. III. стр. 230–1. 238. 243. 247. 252–253.

⁹²¹ - Mansi. Tom. VI, col. 624–625. Деяния, III, 82–83.

⁹²² - Mansi. Ibid. Деяния. Там же.

⁹²³ - Эти записи в оригинале называются: ἀντίγραφα = scripta (Mansi. VI, 769), но хотя это греческое слово и значит: „списки“, однако из связи речи видно, что здесь идёт речь не о копиях с текста актов, а о записях независимых от актов. К тому же выводу склоняют и параллельные места изучаемых актов. (Mansi. Ibidem, col. 625. Деян. III. 83).

⁹²⁴ - Mansi. Tom. VI. 769. 781. 792. Деяния. Т. III, 136. 138–9. 142. 145.

⁹²⁵ - Mansi. Ibid. 825. Деян. стр. 160.

⁹²⁶ - Mansi, ibid. col. 768. 809. Деян. III, 137–8. 153.

⁹²⁷ - Mansi, ibid., 804. 813. Деян. III, 151. 155.

⁹²⁸ - Mansi. VI, 808. Деян. III, 152.

⁹²⁹ - Mansi, *ibid.* 780. 785. Деян. III, 142. 144.

⁹³⁰ - Mansi, *ibid.* 777. Деян. III, 141. – В изложении истории IV всел. собора церковным историком Евагрием, говорится, что некоторые епископы жаловались, что на соборе Ефесском 449 года слова их „записывались неверно“ и что даже в его актах нашли место такие выражения, которых „никто не произносил“ (Церк. история. Кн. II, гл. 18).

⁹³¹ - Mansi. *Ibid.*, col. 816–817. Деян. III, 155–6.

⁹³² - Mansi. *Ibid.*, col. 813. Деян. III, 155.

⁹³³ - Mansi, *Ibid.*, 829. Деян. III, 161.

⁹³⁴ - Mansi. Concilia. Tom. VII, col. 100. Деян. т. IV, стр. 46.

⁹³⁵ - Mansi. Tom. VI, 765. 768–9. Деян, III, 137–8.

⁹³⁶ - Mansi, *ibid.* 821. Деян. III, 158.

⁹³⁷ - Mansi. *Ibid.*, 757. Деян., 134.

⁹³⁸ - Деяния всел. соборов. Т. VI, стр. 276. Изд. 2-ое. Каз. 1882.

⁹³⁹ - Там же, стр. 179. 206–210.

⁹⁴⁰ - С какими трудностями приходится бороться лицам, работающим с латинским текстом этих актов, это видно из сочинения Н. Н. Глубоковского, которому нужно было определить отношение этого собора к Феодориту Кирскому („Феодор. Кир.” Том 1, гл. 7. М. 1890). Причём результат работы над этим текстом, вследствие его неисправности, часто является не чуждым сомнений.

⁹⁴¹ - В том же сочинении Н. Н. Глубоковского (стр. 286). Автор думает, что при внимательном изучении VIII деяния оно „утрачивает значительную долю своей невразумительности”. Но мы не разделяем оптимизма нашего автора.

⁹⁴² - Mansi. VI, col. 961–973. Деян. III, 238–243.

⁹⁴³ - *Ibid.*, col. 961–2 in notis.

⁹⁴⁴ - Cz. Mansi, VI, 973; VII, 5, 8; 9 etc. Деяния, III. 243. IV. 6. 7 и дал.

⁹⁴⁵ - Великий русский философ В. Розонов приказывает ни более – ни менее, как „начать отходить от учёности и учёных, от

книг и Академии“ – и можно быть уверенным, что многим очень придётся по вкусу этот зов мракобесия.

⁹⁴⁶ - Patrum Nicaenorum nomina, p. XLVIII. Sociata opera ediderunt Gelzer, Hilgenfeld et c. Lipsiae. 1898.

⁹⁴⁷ - Творений св. Афанасия. Т. I. 399. 443–4. Изд. 2-ое 1902.

⁹⁴⁸ - Церк. истор., кн. I, гл. 8.

⁹⁴⁹ - Евсевия. Жизнь Константина, кн. III, гл. 17–19.

⁹⁵⁰ - Сократа. Кн. I, гл. 9. – Оба последние определения сохранялись, как можно, думать, не в том виде, как они были отредактированы отцами собора.

⁹⁵¹ - Кстати сказать, актами I всел. собора в настоящее время называется собрание, кроме сейчас упомянутых постановлений, – разного рода писем и сказаний, имеющих отношение к собору. Перечень того, что издаётся под именем актов в западной науке и у нас, можно находить в книге г. К. Смирнова: „Обозрение источников первого всел. соб.“, стр. 34–35. Ярослав. 1888.

⁹⁵² - Энциклопедия Герцога-Гаука делает такой отзыв об этой книге: „благодаря мастерскому изданию P. N. nomina все более ранние издания оказываются устаревшими“ (Ausg. 3. B. XIV, 9. Leipz. 1903).

⁹⁵³ - P. XVIII.

⁹⁵⁴ - P. p. XLV–XLVI. – L.

⁹⁵⁵ - Очень интересны старания авторов разобраться в вопросе: существовала-ли в актах подпись имени св. Николая Мирликийского. Оказывается её не значится в списках: латинских (p. 40), коптском (93), сирском (111), сирском: Ебедиезу, (135) и в армянском (205). А встречается она у Феодора чтеца (67), в греческом ватиканском (73) и в арабском (181). Внесено же оно в позднейшие списки не из списков подписей, а из жития этого святителя (p. LXIX).

⁹⁵⁶ - Стр. 32.

⁹⁵⁷ - Kunze. Das Nicänischkonstantipolitan. Symbol. S. 28. Leipz. 1898. Schmidt, Zu Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantin. (Neue kirchl. Zeitschrift. 1899, S. 949).

- 958 - Mansi VI, 956. Деяния, III, 129–30.
- 959 - Mansi Тош. VII, 81. Деян. VI. 37.
- 960 - Mansi. VII, 281. Деян. IV, 115.
- 961 - Mansi. Ibid., 444–5. Деян., 166.
- 962 - Проф. М. А. Остроумова. Введение в церковное право, стр. 258 и дал. Харьк. 1893. Проф. Н. С. Суворова. Учебник церк. права. 157–158. М. 1902.
- 963 - Проф. Остроумов. О VI веке, стр. 321, а о позднейших, 206.
- 964 - Деяния, I, 248.
- 965 - Ibidem. 282.
- 966 - Ibid, 286.
- 967 - Ibid., 356.
- 968 - Ibid., 287
- 969 - Mansi, IV, 632. Деян. III, 85.
- 970 - Под заглавием: ἐκ τῶν πεπραγμένων ἐν Εφέσῳ τῇ πρώτῃ συνόδῳ (Mansi. Tom. VI, col. 872.
- 971 - Деян. т. III, 188–194 (=Деян. I, 224 и дал.). Сл. ещё: III, 183 и I, 196.
- 972 - Деян. III, 199–204 (=Деян. I, 230 и дал.).
- 973 - Деян. III, 199; 187–8; 195–199 (=Деян. I, 293 и дал.). Сл. ещё III. 99 и I, 203.
- 974 - Разумеется, состав этих актов потом умножился через присоединение многих документов, имевших отношение к собору 431 г.; но это обстоятельство выходит за пределы вопроса о происхождении актов и входит в круг вопросов о коллекционировании документов, принадлежащих к истории того или другого собора.
- 975 - Mommsen. Römisches Staatsrecht. B. III. 2 Abtheil. S. 1015–1016. Leipz. 1888.
- 976 - См. выше. Начало статьи.
- 977 - Филосторгия. Церк. история. Кн. IV, гл. 12.
- 978 - Mommsen. Ibid. 1017.
- 979 - Mommsen. Ibid., 1014.

⁹⁸⁰ - Mommsen. Ibid. 1017, 1019.

⁹⁸¹ - Макарий Миролюбов, с 1860 г. ректор Новгородской семинарии и настоятель Новгород. Антониева монастыря; с 1866 г. епископ Балахинский; с 1867 г. Орловский; с 1876 Архангельский; с 1879 г. Нижегородский; с 1885 г. Вятский; с 1887 г. Донской. Ск. 1894 г.

⁹⁸² - Нектарий Надеждин в это время был ректором Петербургской академии. См. прим. выше.

⁹⁸³ - Костромской Протоиерей, автор книги: Историческое описание Костромского Инатского монастыря.

⁹⁸⁴ - Наставник Костромской семинарии.

⁹⁸⁵ - Н. К. Соколов, бакалавр Московской академии; с 1867 г. профессор церковного права в Московском университете. Ск. 1874 г.

⁹⁸⁶ - Сергий Ляпидевский, ректор Московской акад. (1857–1860 г.).

⁹⁸⁷ - Смарагд Крыжановский, епископ Рязанский с 1858 г. Ск. 1863 г.

⁹⁸⁸ - В одном из писем своих к обер-прокурору А. П. Ахматову м. Филарет выражает мысль, что пополнение рядов иерархии частой сменой начальников академии препятствует её благоустройству.

⁹⁸⁹ - Эконом Костромского архиерейского дома.

⁹⁹⁰ - Никодим Казанцев, епископ Чебоксарский с 1854 г.; с 1861 г. Енисейский. Ск. 1874 г.

⁹⁹¹ - Граф Сергей Григорьевич Строганов, заведовавший делом воспитания Наследника Цесаревича Николая Александровича. Василий Ник. Карпов, профессор Петербургской академии.

⁹⁹² - Василий Борисович Бажанов, протопресвитер и член св. Синода. Ск. 1883 г.

⁹⁹³ - Долгоруков Пётр Владимирович, жил за границей и с 1861 г. издавал газету в Париже „Будущность“. О нём см. Русс. Архив. 1870 г.

⁹⁹⁴ - Князь Юрий Николаевич Голицын, композитор, ученик Глинки, давал концерты в Англии и Париже.

⁹⁹⁵ - Софония Сокольский, настоятель посольской церкви в Риме. В 1860 г. уволен от должности настоятеля; С 1863 г. епископ Новомиргородский, в 1871 г. Туркестанский и Ташкентский. Ск. 1877.

⁹⁹⁶ - Архимандрит Палладий Кафаров, начальник миссии в Китае.

⁹⁹⁷ - Алексей Осипович Ключарев, протоиерей Казанской, что у Калужских ворот церкви в Москве; в 1877 пострижен с именем Амвросия и назначен епископом Можайским; с 1882 г. епископ и потом архиепископ Харьковский. Ск. 1901 г.

⁹⁹⁸ - Князь Алексей Федорович Орлов, председатель государ. Совета и совета министров.

⁹⁹⁹ - Игнатий Рождественский, ректор Вифанской семинарии с 1857 г.; с 1861 г. ректор Московской семинарии; с 1866 г. епископ Можайский; с 1878 г. епископ Костромской. Ск. 1883 г.

¹⁰⁰⁰ - Порфирий Попов, архимандрит и инспектор Московской Академии; с 1861 г. ректор Вифанской семинарии. Скон. настоятелем рус. ц. в Риме в 1866 г.

¹⁰⁰¹ - Назначенный на должность ректора Петербургской академии в 1860 г. Иоанникий Руднев родился в Тульской губернии.

¹⁰⁰² - Викторин Любимов, архимандрит и ректор Костромской семинарии; с 1860 г. ректор Тифлисской семинарии; с 1868 г. епископ Чебоксарский; с 1874 г. еп. Полоцкий; с 1882 г. епископ Подольский. Ск. 1882 г.

¹⁰⁰³ - Архимандрит Фотий Романовский, ректор Орловской семинарии: с 1858 г. цензор Петербургского духовно-цензурного Комитета.

¹⁰⁰⁴ - Леонтий Лебединский.

¹⁰⁰⁵ - Преосвященный Архангельский, назначенный в Полтавскую епархию.

¹⁰⁰⁶ - Макарий Зимин, магистр IV курса Московской духовной академии; с 1830 г. ректор Петербургской семинарии; с 1838 г. Тверской семинарии; цензор Петербургского духовно-

цензурного комитета. Ск. в 70-х годах в монастыре Желтикове. Временно был запрещён в священнослужении по уголовному обвинению в противозаконной связи. См. Истор. Петерб. семин. А. Надеждина.

¹⁰⁰⁷ - Успенский К. П., Протоиерей Воскресенской в Таганке церкви в Москве.

¹⁰⁰⁸ - Иван Михайлович Высоцкий, бывший врач при Московской Академии и Вифанской семинарии.

¹⁰⁰⁹ - Протоиерей Михаил Симонович Боголюбский, брат П. С-ча, председатель Московского Общества Любителей духовного просвещения и почётный член Московской Академии, был в то время священником при Космо-Дамианской в Таганке церкви. Ск. 1902 г.

¹⁰¹⁰ - Продолжение. См. март 1904 г.

¹⁰¹¹ - In illud, omnia mihi trad. 2. М. 25, с. 212 Р. п. I, 270. Ср. De incarn. 1, 7, 10. Ad Adelph. 8.

¹⁰¹² - Contra arian. II, 20–21. М. 26, с. 188–192. Р. п. II, 287–289.

¹⁰¹³ - Contra arian. I, 21. М. 26, с. 56. Р. п. II, 203–204.

¹⁰¹⁴ - Contra arian. I, 35–36. М. 26, с. 221–225. Р. п. II, 222–224.

¹⁰¹⁵ - Ibid. 59. М. 26, е. 133–137. Р. п. II, 253–255.

¹⁰¹⁶ - Contra arian. II, 67. М. 26, с. 289. Р. п. II, 350.

¹⁰¹⁷ - Ibid. 70. М. 26, с. 296. Р. п. II, 353.

¹⁰¹⁸ - Ibid. 69. М. 26, с. 293. Р. п. II, 352.

¹⁰¹⁹ - Ibid. 41. М. 26, с. 233. Р. п. II, 315.

¹⁰²⁰ - Ibid. 1, 39. М. 26, с. 93. Р. п. II, 227.

¹⁰²¹ - Ibid. II, 59. М. 26, с. 273. Р. п. II, 339.

¹⁰²² - Contra arian. II, 16 М. 26, с. 180. Р. п. II, 282 ср. ibid. I, 8. М. 26, с. 28. Р. п. II, 185.

¹⁰²³ - Ibid. II, 23. М. 26, с. 193–197. Р. п. 291–293.

¹⁰²⁴ - Ibid. 14. М. 26, с. 177. Р. п. 280.

¹⁰²⁵ - Ibid. 16. М. 26, с. 181. Р. п. 283.

¹⁰²⁶ - Аскетические воззрения св. Афанасия мы выясняем главным образом на основании его сочинения *Vita Antonii*. Так как подлинность этого сочинения оспаривается, то мы считаем нужным сделать небольшую оговорку. Вопрос об авторе и достоинстве этого сочинения был возбуждён Вейнгартеном. В своей книге *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*. Gotha 1877, и в статье *Mönchtum*, помещённой в X томе второго издания известной протестантской богословской энциклопедии Герцога, Вейнгартен отрицает достоверность и принадлежность св. Афанасию известного с его именем жизнеописания преп. Антония. В настоящее время, благодаря детальным исследованиям вопроса, выяснилась вся опрометчивость выводов Вейнгартена. Рассуждая о Жизни Антония, можно говорить, во-первых, о подлинности и, во-вторых, о достоверности этого труда. Принадлежность сочинения св. Афанасию в настоящее время можно считать доказанной. За это ручаются как внешние свидетельства, так и сравнение этого сочинения с другими произведениями св. Афанасия. Справедливо утверждают, что лишь небольшое число древних литературных памятников со стороны своего происхождения засвидетельствованы так веско, как *Vita Antonii*. Её приписывают Афанасию писатели весьма близкие к нему по времени: Григорий Богослов, Иероним, Ефрем Сирин, Руфин, Августин, Палладий в Лавсаике, Сократ, Созомен и др. (См. Eichhorn. *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*. Pp. 36–38). Только что процитированный автор, а также Meyer в статье *Ueber die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii*, напечатанный в журнале *Katholik* за 1886 г., произвели детальное сравнение Жизни Антония с прочими произведениями св. Афанасия. Это сравнение установило факт замечательного сходства между сравниваемыми памятниками по языку, стилю, догматическим формулам, кругу идей и общему духу. Такое сходство может быть объясняемо только единством автора. – В вопросе о достоверности Жизни Антония некоторые исследователи склоняются также к положительному решению, которое, однако, можно принять лишь с ограничениями. Не нужно отличать

большой проницательностью, чтобы заметить, что устами преп. Антония в этом памятнике очень часто говорит сам Афанасий. В самом деле, из повествовательной части этого труда мы знаем, что Антоний был неграмотен, что из священного писания он знал лишь то, что ему приходилось слышать в церкви, что он не говорил по-гречески, а в объяснениях с посетителями пользовался переводчиком. Конечно, человек неграмотный и проведший большую часть своей жизни в одиночестве может быть очень умным, проницательным и находчивым, но трудно допустить в нём наличность знаний чисто школьных и почерпаемых из литературы. В Жизни Антония подвижнику приписывается немало изречений, свидетельствующих только о его природном уме и по своему содержанию не представляющих собой чего-либо удивительного и невероятного в устах неграмотного анахорета (см. Vita Ant. 72, 73:77). Совершенно иное впечатление производят другие данные, отмеченные Вейнгартеном. Сюда нужно отнести правильность догматических формул и их совпадение с догматической терминологией самого Афанасия (ibid. 69) и сведения из области философии, приписываемые Антонию. Антоний воспроизводит учение Платона о ниспадении души в тело и о переселении душ, учение новоплатоников об Уме и отношении к нему души (ibid. 74). Ему оказывается хорошо известным принятый в школах стоический метод аллегорического истолкования мифов (ibid. 76 ср. Weingarten. Der Ursprung des Mönchtums. S. 12). Речь Антония к языческим философам (Vita Ant. 74–80) могла быть произнесена только человеком, знакомым с апологетической литературой того времени. Она представляет собой как бы конспект общих положений, ставших стереотипными в христианских апологиях. Что в данном случае за преп. Антония говорит сам Афанасий, это лучше всего доказывается тем фактом, что 78–80 гл. Жизни Антония представляют собой не что иное, как сокращение гл. 46–55. Слова о воплощении Бога Слова, с которыми они совпадают не только по мыслям, но иногда даже и словесно. Повествование о чудесах преп. Антония не чуждо легендарных примесей. Нисколько не думая отрицать возможности чудес и

достоверности повествования Жизни Антония в общем, мы должны однако отнести некоторые рассказы к области легенд и мифов. Напр., болезнь исцелённой Антонием девицы из Бусириса описывается так: „слезы её, мокроты и влага, тёкшая из ушей, как скоро падали на землю, тотчас превращались в червей“. (Ibid. 58). В другом месте рассказывается, что к Антонию явился „зверь, который до чресл походил на человека, а голени и ноги его были подобны ослиным. Антоний запечатлел себя крестным знамением, и зверь с бывшими в нём демонами побежал так быстро, что от скорости пал и издох“. (Ibid. 53). Было бы ошибкой видеть в Жизни Антония произведение, удовлетворяющее всем требованиям, предъявляемым наукой к историческим трудам. Это – скорее проповедь, чем историческая биография, составляемая на основании критически проверенных источников и поставляющая своей единственной задачей верное воспроизведение прошедшего. Нет, конечно, оснований сомневаться в достоверности фактических сообщений о жизни преп. Антония, но фактические данные использованы в целях дидактических. Из жизнеописания преп. Антония св. Афанасий извлекает наставления для монахов (Ibid. предислов., 16–43:94), апологию христианства против язычников (Ibid. 72–80:94). Он противопоставляет авторитет отшельника арианству (Ibid. 60, 82:89) и его примером старается побороть свойственные начальному монашеству противо-иерархические тенденции. (Ibid. 67. Эта глава приобретает все своё значение в сопоставлении с посланием к Драконтю, из которого видно, что представители первоначального монашества смотрели на епископство сверху вниз). В этих дидактических частях труда естественно выступает вперёд личность автора, и не легко бывает отделить в них действительно происшедшее от внушённой тенденцией. Это обстоятельство, понижая ценность Жизни Антония, как источника для истории монашества, возвышает значение этого труда для наших целей, для характеристики мирозерцания св. Афанасия.

¹⁰²⁷ - Contra arian. III, 52. М. Т. 26, с. 432. Р. п. II, 433.

1028 - См. интересную книгу К. Holl'я *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig 1898. S. 141–143.

1029 - *Vita Antonii*. 85. М. 26, с. 961–964. Р. п. III, 244.

1030 - *Ibid.* 45. М. 26, с. 909. Р. п. 215–216.

1031 - *Ibid.* 7. М. 26, с. 852–853. Р. п. III стр. 185–186.

1032 - *Ibid.* Ср. с. 47. М. 26, с. 912.

1033 - *Ibid.* 7, М. 26, с. 853. Р. п. III, 186.

1034 - *Ibid.* 14. М. 26, с. 865. Р. п. III, 192.

1035 - *Ibid.*

1036 - *Epist. ad Amunem monachum*. М. 26, с. 1173. Р. п. III, 369.

1037 - *Vita Antonii* 66. М. 26, с. 937.

1038 - *Ibid.* 84. М. 26, с. 961. Р. п. III, 243.

1039 - *Ibid.* 34. М. 26, с. 893. Р. п. III, 207.

1040 - *Ibid.* 38. М. 26, с. 891–898. Р. п. III, 210.

1041 - *Ibid.* 14. М. 26. с. 864. Р. п. III, 191.

1042 - См. *Богословский Вестник*. 1904 г. Март стр. 476.

1043 - *Ibid.* 7. М. 26, с. 825. Р. п. III, 186.

1044 - *Ibid.* 34. М. 26, с. 893. Р. п. III, 207.

1045 - *Ibid.* 70, 71. М. 26, с. 941–943. Р. п. III, 233–234, – Ср. Holl. *Op. cit.* s. 152.

1046 - *Ibid.* 14. М. 26, с. 864–865. Р. п. III. 191–192.

1047 - *Ibid.* 93. М. 26, с. 973. Р. п. III, 249.

1048 - *Ibid.* 22. М. 26, с. 876. Р. п. III. 198.

1049 - *Ibid.* 5. М. 26, с. 845–848. Р. п. III, 182. 16. М. 26, с. 881–884. Р. п. III, 193.

1050 - *Ibid.* 5–6. М. 26, с. 845–852. Р. п. III, 182–184.

1051 - *Ibid.*

1052 - *Ibid.*

1053 - *Ibid.* 8–9. М. 26, с. 853–857. Р. п. III, 186–188. 23. М. 26, с: 877. Р. п. III, 198. 39. М. 26, с. 877. Р. п. III, 198. 39. М. 26, 881–884. Р. п. III, 210–211.

1054 - *Ibid.* 8–9. М. 26, с. 853–857. Р. п. 186–188.

- 1055 - Ibid. 37. М. 26, с. 897. Р. п. III, 209.
- 1056 - Ibid. 14. М. 26, с. 865. Р. п. III, 192.
- 1057 - Ibid. 36. М. 26 с. 896. Р. п. III, 208–209.
- 1058 - Ibid. 42. М. 26 с. 905. Р. п. III, 213.
- 1059 - Ibid. 39. М. 26 с. 900. Р. п. III, 211. ср. 51. М. 26, с. 917.
- Р. п. III, 220.
- 1060 - Ibid. 28. М. 26, с. 884–885. Р. п. III, 202.
- 1061 - Ibid. 30. М. 26, с. 888. Р. п. III, 204.
- 1062 - Ibid. 29. М. 26, с. 888. Р. п. III, 204.
- 1063 - Ibid. 28. М. 26, с. 885. Р. п. III, 203.
- 1064 - Ibid. М. 26, с. 885–888. Р. п. 203–204.
- 1065 - Ibid. 41, М. 26, с. 904. Р. п. III, 212.
- 1066 - Ibid. 24. М. 26, с. 880. Р. п. III. 199–200. ср. 30. М. 26, с. 888–889. Р. п. III, 204.
- 1067 - Ibid. 13. М. 26, с. 864. Р. п. III, 191. Ср. ibid. 35. М. 26, с. 893. Р. п. III, 204–208. Ibid. 41. М. 26, с. 904. Р. в. Щ. 212–213.
- 1068 - Ibid. 25. М. 26, с. 881. Р. п. III, 200–201. Ср. ibid. 31. М. 26, с. 889. Р. п. III, 205.
- 1069 - Ibid. 26. М. 26, с. 881–884. Р. п. III, 201.
- 1070 - Ibid. 35. М. 26, с. 893. Р. п. III, 207.
- 1071 - Ibid. 24. М. 26, с. 880–881. Р. п. III, 200.
- 1072 - Ibid. 31. М. 26, с. 889. Р. п. III, 205.
- 1073 - Ibid. 34. М. 26, с. 893. Р. п. III, 207.
- 1074 - Ibid. 31–33. М. 26, с. 889–893. Р. п. III, 205–207.
- 1075 - Ibid. 22. М. 26, с. 876. Р. п. III, 197–198.
- 1076 - Ibid. 38. М. 26, с. 900. Р. п. III, 210.
- 1077 - Ibid. 35–37. М. 26, с. 893–897. Р. п. III, 207–210.
- 1078 - Ibid. 40. М. 26, с. 901. Р. п. III, 211.
- 1079 - Ibid. 48. М. 26, с. 912–913. Р. п. III, 217.
- 1080 - Ibid. 63. М. 26, с. 933. Р. п. III, 228.
- 1081 - Ibid. 64. М. 26, с. 933. Р. п. 228–229.
- 1082 - Ibid. 80. М. 26, с. 953–956. Р. п. III, 239–240.
- 1083 - Ibid. 71. М. 26, с. 944. Р. п. III, 234.

¹⁰⁸⁴ - Ibid. 8–10. М. 26, с. 853–860. Р. п. III, 186–189.

¹⁰⁸⁵ - Ibid. 64. М. 26, с. 933. Р. п. III, 229.

¹⁰⁸⁶ - Ibid. 13. М. 26, с. 861. Р. п. III, 190.

¹⁰⁸⁷ - Ibid. 41. М. 26, с. 904. Р. п. III, 212.

¹⁰⁸⁸ - Воззрение это часто встречается в аскетической литературе. Вот два примера. В коптском житии преп. Макария, демоны говорят: „если мы потерпим его (т. е. преп. Макария) здесь, к нему присоединится множество иноков, и пустыня более не будет принадлежать нам. Они будут преследовать нас бичом своих молитв. Идите, напугаем его: может быть нам удастся изгнать его“. (E. Amélineau. Histoire des monastères de la Basse – Egypte. Annales du Musée Guimet. Т. 25. Paris 1894. р. 81). При Лукии Макарии Египетский и Александрийский были сосланы на один остров, где между жителями не было ни одного христианина. При их прибытии обитавшие там демоны пришли в страх и смущение и устами одержимой дочери жреца кричали: „зачем пришли вы и отсюда выгонять нас“? (Socrat. Hist. Eccles, lib. IV, с. 24. Migne S. gr. t. LXXII. с. 524–525. Рус. пер. СПб. 1850 стр. 362). Эта мысль гораздо яснее выражена в другой версии этого же рассказа. Бл. Феодорит в Церковной Истории говорит: „демон, пользуясь языком девицы, как орудием, говорил: о это могущество ваше, служители Христовы! Отовсюду изгоняли вы нас, – из городов и сёл, с гор и холмов, и даже из необитаемой никем пустыни. Живя на этом островке, мы надеялись избежать ваших стрел. Гонители сослали вас сюда не для того, чтобы причинить вам скорбь, а для того, чтобы вашей силой изгнать отсюда нас. Мы уходим и с этого островка“... Кн. IV, 21. Рус. пер. стр. 272–273. Ср. K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. S. 142. Anmerk.

¹⁰⁸⁹ - Ibid. 11. М. 26, с. 860–861. Р. п. III, 189.

¹⁰⁹⁰ - Ibid. 49. М. 26, с. 913. Р. п. III, 218.

¹⁰⁹¹ - Ibid. 10. М. 26, с. 860. Р. п. III, 189.

¹⁰⁹² - Ibid. 14. М. 26, с. 865. Р. п. III, 192.

¹⁰⁹³ - Ibid. 13. М. 26, с. 864. Р. п. III, 190–191.

¹⁰⁹⁴ - Ibid. 57–58. 61. М. 26, с. 925–928. 932. Р. п. III, 224–225, 227–228.

¹⁰⁹⁵ - Ibid. 12. М. 26, с. 861. Р. п. III, 190.

¹⁰⁹⁶ - Ibid. 50. М. 26, с. 916–917. Р. п. III, 219–220.

¹⁰⁹⁷ - Ibid. 66. М. 26, с. 936–937. Р. п. III, 230.

¹⁰⁹⁸ - Ibid. 72–73. М. 26, с. 914–945. Р. п. III, 234–235.

¹⁰⁹⁹ - Ibid. 57. М. 26, с. 925. Р. п. III, 224.

¹¹⁰⁰ - Ibid. 62. М. 26, с. 932. Р. п. III, 228.

¹¹⁰¹ - Ibid. 86. М. 26, с. 964. Р. п. III, 244.

¹¹⁰² - Ibid. 82. М. 26, с. 957–960. Р. п. III, 241–242.

¹¹⁰³ - Ibid. 60. М. 26, с. 929–932. Р. п. III, 226.

¹¹⁰⁴ - Ibid. 59. М. 26, с. 928–929. Р. п. III, 225–226.

¹¹⁰⁵ - Ibid. 49. М. 26, с. 913–916. Р. п. III, 218.

¹¹⁰⁶ - Ibid. 10. М. 26, с. 860. Р. п. III, 188–189.

¹¹⁰⁷ - Ibid. 82. М. 26, с. 957–960. Р. п. III, 241–242.

¹¹⁰⁸ - Ibid. 65. М. 26, с. 933–936. Р. п. III, 229.

¹¹⁰⁹ - Св. Афанасий в следующих словах характеризует деятельность преп. Антония на пользу ближним. „Антоний вразумлял людей жестокосердных; других же, приходивших к нему, приводил в такое умиление, что немедленно забывали они о делах судебных и начинали ублажать отрёкшихся от мирской жизни. За обиженных же Антоний предстательствовал с такой силой, что можно было подумать, будто бы терпит обиду сам он, а не другой кто. Притом, в такой мере умел он говорить на пользу каждому, что многие из людей военных и имеющих большой достаток слагали с себя житейские тяготы и делались, наконец, монахами. Одним словом, как врач, дарован он был Богом Египту, ибо кто, если приходил к нему печальным, возвращался от него не радующимся? Кто если приходил к нему проливающим слезы об умерших, не оставлял тотчас своего плача? Кто, если приходил гневным, не переменял гнева на приязнь? Какой нищий, пришедши к нему в унынии и послушав его и посмотрев на него, не начинал презирать богатство и не утешался в нищете своей? Какой монах, предававшийся нерадению, как скоро приходил к нему, не

делался гораздо более крепким? Какой юноша, пришедши на гору и увидев Антония, не отрекался тотчас от удовольствий и не начинал любить целомудрие... Приходили к Антонию и из чужих земель и, вместе со всеми получив пользу, возвращались, как бы расставаясь с отцом. И теперь, по его успении, все, став, как сироты после отца, утешаются одним воспоминанием о нём, храня в сердце наставления и увещания его". Vita Ant. 87–88. М. 26, с. 964–965. Р. п. III, 245–246. Ср. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum S. 153–154.

¹¹¹⁰ - Irenaeus. Adv. haer. IV, 20, 2. Tertullianus. De orat. с. 16. Eusebius. Hist. eccles. III, 3, 6.

¹¹¹¹ - За неимением под рукой „Душ. Чт.“ за 1878 г. цитируем свою статью по её изданию в I-м выпуске моих апологетич. статей: „Общедоступные статьи в защиту христ. веры против неверия“. (2-е изд. 1898 г. стр. 69–70).

¹¹¹² - Прекрасное подтверждение наших мыслей находим в переводном и апробированном разными авторитетными одобрениями сочинении Щаффа: „если бы Христос с самого начала был одарён абсолютной неспособностью грешить, то не мог бы быть истинным человеком и поэтому самому не мог бы быть образцом для нашего водражания. Его святость не была бы Его собственной, личной заслугой, а случайным внешним даром и Его искушения были бы обманчивым призраком (См. сборник статей по истолков. чтению четвероевангелия – М. Барсов т. I-й, 266 стр. 1890).

¹¹¹³ - В комментариях к этим изречениям читаем: „человеческая природа Спасителя со всеми её духовными силами развивалась постепенно с тем только различием от общечеловеческого развития, что зло не коснулось Христа и ничто не омрачило чистоты души Его („Сборник ст.“ – Барсова ib. 205 стр.).

¹¹¹⁴ - По словам Орды (недавно скончавшегося Иринея, арх. Орловского) „даже религиозное человеческое познание Христа не было ещё окончено... Постоянным обращением с Своим небесным Отцом, углублением в Свящ. Писание своего народа,

посещением в субботы синагог, умственным рассматриванием чудес Творения расширялось и углублялось Его познание, возрастала Его премудрость” (Сборн. ст. Барсова 203 стр.).

¹¹¹⁵ - Подчёркивание этих слов принадлежит перу Владыки.

¹¹¹⁶ - Православный богослов, по словам прот. Т. Буткевича, „с одной стороны, должен допустить, что Христос был искушаем сатаной, с другой – он не должен переходить границы, указанной словами Павла: кроме греха. Но в этих пределах нельзя долго держаться, если приписать Христу абсолютную невозможность сближения со злом... Едва ли можно Иисусу отказать во всяком пункте соприкосновения со злом, потому что в этом случае мы впали бы в докетизм и человечество Иисуса нужно было бы считать только призрачным“. (Сборн. ст. Барсова, т. 1. 267–81 стр.).

¹¹¹⁷ - „Те три искушения, которыми было сделано нападение в пустыне на великого нашего Вождя, могут быть обозначены тремя словами: мир, плоть и диавол (1Ин.11:16). В попущении удовлетворить голод образом, не согласным с волей Божией, заключалось искушение плоти“ (Сборн. ст. Барсова 264 стр. 1 т.).

¹¹¹⁸ - 78 и 79 стр.

¹¹¹⁹ - Оп. Пр. Догм. Бог. т. IV, 79 стр.

¹¹²⁰ - 78 стр. цит. соч.

¹¹²¹ - 81–2 стр.

¹¹²² - Не только для семинарских библиотек, а также и для фундаментальных и ученических библиотек средних учебных заведений Министерство Нар. Просвещения и для библиотек военных училищ и кадетских корпусов вместе с перв. выпуском одобрен также и второй выпуск под заглавием: „В защиту христианской веры против неверия“.

¹¹²³ - С консервативной точки зрения, на которой стоит Богдашевский.

¹¹²⁴ - Приношу глубокую благодарность за указание мне этих рукописей и за содействие при пользовании ими г. библиотекарю нашей Академии К. М. Попову.

¹¹²⁵ - Ср. 1Ин.1:10, 5:10; также 2:4; 4:20.

¹¹²⁶ - Кажется, и Богдашевский по такому же недоразумению ссылается на славянский перевод.

¹¹²⁷ - Ср. выше замечание о схематических образах пастуха, наёмника, волка.

¹¹²⁸ - Не развиваю этих мыслей подробно, так как вскоре надеюсь начать печатание исследования „Вера и жизнь по евангелию“.

¹¹²⁹ - Раскрываю идею слова, – и только.

¹¹³⁰ - † 24 апреля 1699 г. Некрол.; Твер. Еп. Вед. 1899 г. № 12 и № 13.

¹¹³¹ - Иван Алексеев., † 25 ноябр. 1893 г. см. Некрол. в Твер. Еп. Ведомост. 1894 г. № 10.

¹¹³² - Василий Феодорович † 25 дек. 1895 г. Некрол. в Твер. Еп. Вед. за 1896 г. №№ 2–4.

¹¹³³ - Сергей Петрович, потом секретарь Моск. Синод. конторы; ныне в отставке.

¹¹³⁴ - Левшин, с 1770–1775 г. архиеп. Тверский, потом архиеп. и митрополит Московский, † 11 ноября 1812 г.

¹¹³⁵ - Глаголевский, с 1814–1819 г. архиеп. Тверский; потом митр. Московский, † митр. Новгородским 17 января 1843 г.

¹¹³⁶ - Дроздов, с 1819–1820 г. архиеп. Тверский, † митр. Московским 19 ноября 1867 г.

¹¹³⁷ - Постников, с 1829–1848 г. архиеп. Тверский, † митр. Новгородским 17 июня 1860 г.

¹¹³⁸ - Речь напечатана в книге: Речи, говоренные в разное время Саввой, Архиепископом Тверским и Кашинским, в продолжение тридцатипятилетнего служения его в епископском сане. Тверь, 1892, стр. 81–82.

¹¹³⁹ - † сенатором в 1898 г.

¹¹⁴⁰ - Рождественский, † 7 июня 1883 г.

¹¹⁴¹ - Рыбальский, настоятель Площанской пустыни.

¹¹⁴² - Степанович, † 15 Мая 1896 г. см. Твер. Еп. Вед. 1896 г. № 19.

¹¹⁴³ - † в 1887 г.

¹¹⁴⁴ - † в 1892 г.

- ¹¹⁴⁵ - С 1885 г. за штатом.
- ¹¹⁴⁶ - Ныне начальник тюрьмы в г. Старице. Тверск. губ.
- ¹¹⁴⁷ - Тверская д. Семин. открыта 16 февр. 1739 г. См. Ист. Тверск. Сем. Вл. Колосова, стр. 49, Тверь, 1889 г., и Тверск. Еп. Вед. за 1882 г.
- ¹¹⁴⁸ - Васильевич, † 16 декабря 1881 г., см. Твер. Еп. Вед. 1882 г. № 1, ср. 1880 г. № 24.
- ¹¹⁴⁹ - Космич, † в 1902 г.
- ¹¹⁵⁰ - Петровым, † на покое 26 января 1801 г.
- ¹¹⁵¹ - Верещагине, † архиеп. Ярославским 23 января 1800 г., о нём см. „Сборник писем дух. лиц XVIII в. к архиеп. Арсению“ изд. преосв. Саввы, Тверь, 1893 г.
- ¹¹⁵² - Крыловым-Платоновым, † 27 мая 1824 г.
- ¹¹⁵³ - Павинском, † архиеп. Казанским 3 февраля 1828 г.
- ¹¹⁵⁴ - Розанове, † на покое 3 сентября 1858 г.
- ¹¹⁵⁵ - Ныне протоиерей при Тверской церкви Св. Жен Мироносиц.
- ¹¹⁵⁶ - Ныне ключарь собора.
- ¹¹⁵⁷ - † в 1891 г.
- ¹¹⁵⁸ - Более подробные сведения о сём училище см. в Твер. Епарх. Вед. 1877 г. № 15, стр. 301 и сл., и 1878 г. № 17, стр. 375.
- ¹¹⁵⁹ - Ныне еп. Аксайский, викарий Донской епархии.
- ¹¹⁶⁰ - Выпуски 1-й, вышел в 1876 г., в 2-й, в 1877 г., и 3-й, в 1879 г. Позднее вышли вып. 4-й, в 1882 г., и 5-й, в 1885 г.
- ¹¹⁶¹ - См. о нём г. 1 Хроники, стр. 187 и 328.
- ¹¹⁶² - Название „Отроч“ объясняют тем, что монастырь этот основан Григорием – отроком, т. е. придворным слугой В. Князя Тверского. Примеч. Автора Хроники.
- ¹¹⁶³ - † в 1883 г.
- ¹¹⁶⁴ - Лаврову-Платонову, † архиеп. Литовским 9 ноября 1890 г.
- ¹¹⁶⁵ - Впоследствии Государственный Контролёр, † 29 ноября 1899 г.
- ¹¹⁶⁶ - † 1-го июля 1831 г.

- 1167 - Микулицкий, † еп. Вологодским 23 апреля 1891 г.
- 1168 - Вровкович, † архиеп. Херсонским 27 декабря 1890 г.
- 1169 - Евсевий Ильинский, † 12 марта 1879 г.
- 1170 - Митр. Макария Булгакова, † 8 апреля 1879 г.
- 1171 - Директор Румянцевского Музея в Москве, † 20 июля 1883 г.
- 1172 - Стефанович, † 2 июня 1890 г.
- 1173 - Еп. Можайским Алексием Лавровым-Платоновым.
- 1174 - С 1873 г., с перемещением еп. Старицкого Антония (Николаевского) на Енисейскую кафедру, кафедра викария Тверского была вакантной до 1883 г., когда на неё назначен был Антоний Державин († еп. Псковским 3 сентября 1893 г.).
- 1175 - † 15 ноября 1898 г.
- 1176 - Попов, с 7 марта 1836 по 3 мая того же года еписк. Старицкий, впоследствии архиеп. Рязанский, † на покое 25 сентября 1877 г.
- 1177 - Соснин, с 1836–1838 г. еп. Старицкий, † еп. Пермским 5 июля 1868 г.
- 1178 - См. выше, стр. 19, прим. 1.
- 1179 - Впоследствии настоятель Троицкого Калязин. м-ря; † в 1887 г.
- 1180 - Белюстина.
- 1181 - Ионафана Руднева, ныне на покое.
- 1182 - Начальница женской гимназии, потом, с 1891 г., игуменья Знаменского женского монастыря в г. Осташкове.
- 1183 - Митр. Исидора Никольского, † 7 сент. 1892 г.
- 1184 - Успенский, митр. Киевский, † 29 Января 1882 г.
- 1185 - См. о нём т. I Хроники, стр. 45–46.
- 1186 - Любимова, † еп. Подольским 21 августа 1882 г.
- 1187 - Лебедева, † митр. Киевским, 22 января 1903 г.
- 1188 - † протоиереем в 1895 г.
- 1189 - † в 1898 г.
- 1190 - Потом протоиерей, в последнее время служил в Симферополе, где и скончался (1898 г.).

- ¹¹⁹¹ - Ныне протоиерей Николаевской Церкви в Твери.
- ¹¹⁹² - † 16 февраля 1889 г. Сведения о нём и его трудах в составленном проф. И. Н. Корсунским очерке; „Протоиерей С. К. Смирнов, бывший ректор Московской Духовной Академии“, М. 1889, и в журнале Прибавления к Твор. св. отцов за 1889 г.
- ¹¹⁹³ - Протоиерею, Ректору Академии, † 11 октября 1875 г.
- ¹¹⁹⁴ - Вышла в Харькове в 1877 г.
- ¹¹⁹⁵ - Ср. т. V Хроники, стр. 361 и 370–371.
- ¹¹⁹⁶ - Дмитрий Николаевич, Харьковский губернатор, † 15 января 1879 г., см. о нём т. V Хроники по указателю.
- ¹¹⁹⁷ - † 23 Декабря 1887 г.
- ¹¹⁹⁸ - Карюкову. † еп. Орловским 31 декабря 1882 г.
- ¹¹⁹⁹ - Протоиерея о. Иоанна Лукича, доселе здравствующего, см. о нём т. X Хроники по указателю.
- ¹²⁰⁰ - † Протоиереем в 1894 г.
- ¹²⁰¹ - Соборов, ныне на покое в Спасо-Андрониевом монастыре в Москве.
- ¹²⁰² - Митр. Макарием.
- ¹²⁰³ - С 11 февраля 1878 г.
- ¹²⁰⁴ - Митр. Иннокентием Вениаминовым † 31 Марта 1879 г.
- ¹²⁰⁵ - Иустине Полянском, впоследствии Уфимском, ныне на покое.
- ¹²⁰⁶ - Кроткова, † на покое 1 декабря 1885 г.
- ¹²⁰⁷ - Борисов † архиеп. Херсонским. 26 мая 1857 г.
- ¹²⁰⁸ - Известный Владимирский археолог, см. о нём т. I и V Хроники по указателям.
- ¹²⁰⁹ - Архимандрит Антоний, впоследствии архим. Троицкого Калязинского монастыря, † в 1898 г., в мире назывался Аристотель, из окончивших курс Семинарии. Так как в числе святых нет имени: Аристотель, то он именины свои праздновал в неделю Всех Святых. Прим. автора Хроники.
- ¹²¹⁰ - † в 1865 г.
- ¹²¹¹ - † в 1883 г.
- ¹²¹² - Василий Васильевич, † в 1887 г.

- 1213 - † в 1885 г.
- 1214 - Слав. приб. Иисус согл. нек. Св. Ал.: поищите.
- 1215 - Но в толкования: ἐν ταῖς ἁμαρτίαις, как и нек. Слав.: в гресех ваших Тип. 12 в. и нек. др.
- 1216 - Чит. καί, как нек. и в толк. к 6:1, но здесь в толковании, по-видимому, не чит. Слав. не чит. согл. автор. греч., но нек. (Остр. Мст.) приб.: Яко. Ал.: идеже.
- 1217 - ἐλεγεῖν согл. древн. и Гал. Мар. вм. εἶπεν – рече Остр. Мст. Ал. теперь.
- 1218 - Так одни и Гал. Мар. вм. от мира сего др. и Ал.
- 1219 - Так больш. но древнесл.: от сего мира как нек.
- 1220 - Из возражений на Православное Догматическое Богословие (части I–II) протоиерея Н. Малиновского, Ректора Подольской Духовной Семинарии, сделанных на диспуте, состоявшемся в Московской Духовной Академии 9-го апреля текущего года.
- 1221 - Это студенческое моё сочинение потом напечатано в Чтениях Общества Любителей Духовного Просвещения за 1886 г. (три первые книжки).
- 1222 - Вопросу „о методе науки“ Вами посвящён специальный § (8-й, стр. 38–40). Однако, это не столько метод, сколько общий план, схематический конспект. О методе собственно Вами сказано всего лишь 5–10 строк и то – как бы мимоходом, в примечании (стр. 30).
- 1223 - „Форма разумности и разум истины“. Вопросы Философии и Психологии, кн. 50, стр. 889.
- 1224 - Об этом подробно и специально в нашей книге: Закон причинности и реальность внешнего мира (первый выпуск. „Умозрительных элементов теистического миропонимания“). Ср. также у проф. М.А. Остроумова в его книге: „История философии в отношении к откровению“.
- 1225 - Аналитику этих путей естественно-религиозного постижения Божества я пытался выполнить в своих книгах: Вера в Бога, её происхождение и основания (М. 1891) и Религиозное сознание язычества (М. 1902).

¹²²⁶ - Здесь, как и повсюду, приходится очень пожалеть о том, что автор обсуждаемого нами курса Православного Догматического Богословия ограничивает свой кругозор лишь „системами“ и учебниками и недостаточно внимателен к творениям представителей современной учащей Церкви. А между тем даже по такому, казалось бы, совсем отвлечённому и далёкому от непосредственного веросознания, вопросу, как вопрос о времени и вечности, он мог бы найти у наших авторитетных проповедников весьма пригодные для него разъяснения. Так, наприим., в одной из проповедей Димитрия, архиепископа Херсонского и Одесского, мы находим следующие глубокомысленные, по этому философско-богословскому вопросу, разъяснения: „Что есть“, – спрашивает проповедник, – „время“? И отвечает: „В некотором смысле оно есть откровение вечного Бога. Время состоит в движении, изменении, прехождении и преемстве всего сущего. Кто производит это движение?.. Всемогуший, который рече и быша, повеле и создашася. Кто содержит всё преходящее и изменяющееся в неизменяемом, стройном порядке? Вездесущий, носяй всяческая глаголом силы, Своея. Кто направляет всё движущееся во времени к благому концу? Премудрый и Всеблагий, сотворивший всё весом и мерой, указующий пути звёздам и одевающий крины сельные, отверзающий щедрую руку Свою и всяческая исполняющий благости. Взирая, таким образом, на все существующее во времени, на всем и везде мы встречаем Повсюдусущего и Всядействующаго Бога. – „Где начало и конец времени? В вечности. Время есть как бы некий поток, изливающийся из лона вечности и опять погружающийся в вечность. О нём можно, в некотором смысле, сказать то же, что говорил Господь о Своем временном явлении в мир: от Бога приходит и к Богу грядёт. – „Какой характер времени? Оно идёт безостановочно и проходит быстро, неудержимо. Не даром изображают его летящим на крыльях, не даром мы сами говорим себе часто: не видишь, как улетаёт время. – „Какое свойство времени? Оно в течении своём правильно и постоянно. Часы, дни, месяцы, годы, столетия и тысячелетия идут непрерывно, правильной и постоянной чредой. Во всём

виден строгий и стройный порядок. Здесь всё на своём месте и в своих пределах: нынешний день не мог учредить вчерашнего, а вчерашний не мог явиться ныне. – „Какой главный закон времени? Оно идёт только вперёд и не возвращается назад. Это свиток, которого листы вращаются один за другим невидимой для нас рукой. Нам дано своими мыслями, желаниями и чувствами, своими словами и делами вписывать в нём известные письмена, но нельзя обратить назад ни одного листа, нельзя изменить в нём ни одной буквы: что сделано нами во времени, то ушло уже и скрылось от нас вместе с временем, того ничто уже не в силах ни изменить, ни возвратить к нам назад“. – Полное собрание проповедей Димитрия, архиепископа Херсонского и Одесского. Т. I. М. 1889, стр. 35–39, с сокращениями. – Ср. нашу актовую „речь“ Время и Вечность.

¹²²⁷ - В своём оригинальном и живо изложенном трактате О Св. Троице Иннокентий Херсонский, между прочим, пишет: „Таинство совмещения Божественных Лиц в одном существе некоторым образом отразилось в природе. Сколько существ человека? – одно; а сколько лиц? – миллионы. Мы отделяем их пространством. Но что такое пространство? Лучшие философы говорили, что оно – ничто. Итак, миллионы лиц, не отделяясь ничем, составляют одно существо. Должно ли после сего недоумевать относительно того, что три лица могут составлять и составляют одно существо? Должно более дивиться тому, как совмещается личность тварей с существом Божиим. О Нём, говорит Писание, живём, движемся и есьмы. Следовательно, Он каждому лично присутствует и с каждым составляет как бы одно существо. Здесь более тайны для ума. Ибо Бог с Богом, если можно так выразиться, ещё могут составить одно: но как тварь с Творцом составляет одно, это величайшая тайна. Но ныне недоумения о троичности в Боге уже проходят. Ныне, напротив, надобно опасаться, чтобы не предаться слишком тонким умозрениям касательно Лиц Св. Троицы: ибо теперь почти все физические рассуждения начинаются с Троицы. Это от того, что в природе весьма ясно светит Троица. Поэтому-то ещё в глубокой древности все народы пришли к учению о Троице – как то: индийцы, персияне, египтяне, греки, китайцы,

даже самые грубые из них, каковы наши монголы и перуанцы: у последних найдена даже надпись, на которой ясно изображены сии три лица. Таким образом, учение о Троице не только не противно уму, но он сам даже может доходить до него. И Библия изрекла то о нём, что было в общем смысле“. Сочинения Иннокентия, архиепископа херсонского и таврического. Том XI. Санкт.-Петербург, 1877. стр. 310–311.

¹²²⁸ - В. В. Розанов. Семейный вопрос в России, т. 1, стр. 22–25, с пропусками.

¹²²⁹ - Об этом я довольно подробно говорил в своей названной уже выше, студенческой работе: Сравнительная оценка догматических систем митр. Макария и епископа Сильвестра. Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения, 1886 г. т. 1, стр. 260–279.

¹²³⁰ - Публичное чтение, произнесённое в Москве, в зале епархиального дома, 8-го марта 1904 г.

¹²³¹ - В Курляндии (ср. Borowski, S. 277–278).

¹²³² - Считаем, впрочем, нужным прибавить, что в этом столкновении с цензурой Кант, по нашему мнению, проявил меньше мужества и чувства собственного достоинства, чем бы следовало от него ожидать. Как известно, на королевский указ, упрекавший его в „искажении некоторых главных и основных учений св. писания и христианства“ и требовавший от него содействия „отечественным стремлениям“, он отвечал подпиской, – что „как вернейший подданный его величества“ (К. разумел здесь именно Фридриха Вильгельма II), он обязывается впредь ничего не читать и не писать о религии. От творца такой ригористической этики, какова Кантовская, можно бы было ожидать скорее демонстративного ухода со службы, нежели такой смиренной и, притом, неискренней покорности. Это было бы громадным нравственным ударом для правительства. Но мало этого, давая такую подписку, Кант не без доли, можно сказать, иезуитского расчёта упомянул о своём „верноподданстве“ Фридриху Вильгельму II. Со смертью этого короля, он уже переставал быть его верноподданным и считал

себя свободным от своего обещания, каковой свободой и не преминул воспользоваться.

¹²³³ - Этот недостаток, впрочем, пополняется отчасти Боровским и Васьянским, с воспоминаниями которых мы познакомимся после.

¹²³⁴ - Под старость страсть к этим разговорам в нём ещё более усилилась, причём он нередко высказывал довольно своеобразные и даже вздорные естественнонаучные взгляды.

¹²³⁵ - Своё сообщение Яхману он сделал письменно.

¹²³⁶ - О сём см. Богосл. Вестник, 1895, апрель, 76–77 (Здесь же, стр. 77–78, о причинах преждевременного выхода в отставку митрополита Саввы Косановича в 1885 г.).

¹²³⁷ - 5 октября 1903 г. рельефская православная духовная семинария временно закрыта по распоряжению правительства. Подробности – в Христ. Весн. 1903, окт., 466–474.

¹²³⁸ - После смерти митрополита Саввы Косановича напечатаны в газете „Застава“ любопытные отрывки из мемуаров его: „Австрия и римская пропаганда в Боснии“ (№ 45, 27 февр. 1903 г.); „Примеры католической пропаганды в Боснии и Герцеговине“ (№№ 49 и 58); о том, как он, Савва Косанович, стал митрополитом (№ 115); об отношении митрополита Саввы к католическому архиепископу Штадлеру (№ 72); картины из оккупации Боснии и Герцеговины (№ 78); о восстании герцеговинцев в 1882–1883 годах (№ 83). Некрологи митрополита Саввы Косановича поместили: Застава, 1903, № 33, – Богословски Гласник, 1903, кн. III, вып. 2-й, – Гласник правосл. цркве у крал. Србији. 1903, март–апрель, – Христ. Весник, 1903, март–апрель, – Гласник правосл. далматинске цркве, 1903, февр. и др. сербские журналы.

¹²³⁹ - Так, в 1902 году высокопреосвященный Серафим издал три циркулярных послания „пречасном свештенству и благочестивой народу православне српске митрополије захумско-херцеговачке“. В послании от 29 мая рекомендует он своей пастве организовать земледельческие союзы, по образцу существующих в Загребе. Окружное послание от 4 октября говорит о необходимости воспитания детей в духе православия.

От 16 декабря издано им окружное послание об оказании поддержки вновь основанному в Сараево обществу „Просвјета“.

¹²⁴⁰ - Некрологи: Гласник правосл. далмат. цркве, 1903 г. февраль; Гласник правосл. цркве у крал. Србији, 1903 г., март–апрель; Богосл. Гласник, 1903, кн. III, вып. 3; Весник српске цркве, 1903, март. Об окружных посланиях 1902 г. – Богосл. Гласник, 1902, кн. 1, вып. 6; Гласник. прав. далм. цркве, 1902, ноябрь–декабрь; Гласник прав. ц. у крал. Србији, 1903, янв.–февраль.

¹²⁴¹ - Кандидатами были ещё архимандрит Иринеи, профессор халкинской богословской школы и архимандрит Агафангел, настоятель церкви в Джубалии. Застава, 1903, № 98.

¹²⁴² - Гласник правосл. цркве у крал. Србији, 1903, май–июнь, 395–396; Христ. Весник, 1903, июнь–июль, 290–291; Синод. Церк. Вед. 1903, № 27, 1031–1033 (сообщение из заграницы прот. Ф. Кардасевича).

¹²⁴³ - Први шематизам православне српске митрополије баньалучко-бихачке. За год. 1901. Уредно А. Иоканович, конз. савјетник. У Баньалуци. Изданье и штампа књижаре С. Угреневича. 1903.

¹²⁴⁴ - Данные шематизма герцеговинско-захолмской митрополии за 1900 г. приведены нами в Богосл. Вестнике, 1902, ноябрь, 390 и след. – Дабро-боснийская консистория в 1902 г. поставила на очередь вопрос об издании шематизма своей митрополии, и для этой цели разослала духовенству таблицы с рубриками и с надлежащим наставлением, как заполнять их, и назначив срок, к которому таблицы заполненные должны быть возвращены. Шематизм должен был выйти в 1902 г., но и до сих пор не вышел. Нет также шематизма зворнико-тузланской митрополии. – Дабро-боснийская консистория в 1902 г. озабочена была и предприняла меры к тому, чтобы правильно и в законной форме велись приходские метрики, которые доселе велись, как видно, неправильно и неодинаково, и вследствие сего приходские книги не признавались официальными документами со стороны гражданских властей. Консистория предписала вести домовые списки по

определённой форме. Метрики и остальные нужные книги напечатаны и разосланы на счёт краевого правительства. Богосл. Гласник, 1903, кн. III, вып. 5 и 6, стр. 473.

¹²⁴⁵ - Вениамин Каллай (род. в 1839 г.) с 1869-го до 1875 г. состоял главным консулом Австро-Венгрии в Белграде, где основательно изучил сербский язык, который и раньше довольно знал, имев случай изъездить не только Сербию, но и остальные сербские земли, особенно Боснию и Герцеговину. В это время он написал довольно беспристрастную „Сербскую Историю“, которую сам же после запретил для Боснии и Герцеговины. Ему же принадлежат исследования: „Русская восточная политика“ и „Положение Венгрии в отношении к Востоку“. С 1882 г. – австро-венгерский министр финансов и наместник Боснии и Герцеговины.

¹²⁴⁶ - Христ. Весник, 1903, июнь–июль, 285–288.

¹²⁴⁷ - Кстати припомним, что 16 июля 1903 г. исполнилось ровно 25 лет со времени начала оккупации Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины.

¹²⁴⁸ - Содержание четвёртого церковно-школьного меморандума, поданного представителями сербско-православного народа в Боснии и Герцеговине австрийскому императору 23 мая 1902 г. – в Богосл. Вестнике, 1902, ноябрь, 412–416.

¹²⁴⁹ - Послание это напечатано полностью в Весн. срп. цркве, 1902, ноябрь. 1048–1050.

¹²⁵⁰ - Горькие упрёки по адресу босно-герцеговинских митрополитов – в статье: „Босанско-Херцеговачки Митрополити у вршењу налога Васеленске патријаршије“, – Христ. Весник, 1903, февр., 84–87.

¹²⁵¹ - Христ. Весник, 1903, ноябрь–дек., 572.

¹²⁵² - Так, в зворничком уезде, как можно убедиться из официальной статистики, нет ни одного оседлого жителя римско-католической веры, а в самом Зворнике несколько лет тому назад поселились только два католика – мостовщик и аптекарь, – и тем не менее католическая пропаганда нашла нужным основать здесь римско-католический приход с

местопребыванием постоянного фратра и приходского управления в Зворнике. Зачем? А. это вскоре объяснилось. Летом 1903 г. областное правительство постепенно стало удалять из Зворника чиновников веры православной и на их место определять чиновников-католиков, и так шло дело до тех пор, пока всё уездное управление не составилось исключительно из католиков. Вот для них то и пригодилось учреждение римско-католического церковного прихода. Христ. Весник, 1903, ноябрь и дек., 570–571.

¹²⁵³ - Можно припомнить здесь, как в 1902 г. австрийская полиция напала на дом сербского патриота священника С. Трифковича в Сараево, разорила его до основания, разогнала всех обитателей, а 80-летнюю старуху мать с побоями выбросила на улицу. Сам священник был взят под стражу, и все эти жестокости были проделаны только ради того, что в доме священника Трифковича был найден один № запрещённого для Боснии и Герцеговины „Христ. Весника“. И доселе этот родолюбивый священник состоит под следствием и надзором главным образом за то, что приезжал с другими священниками в Белград на юбилейное торжество редактора „Христ. Весника“ прот. А. Илича. Христ. Весник., 1903, январь, стр. 7. Здесь же в статье „О римской пропаганде у Боснии и Херцеговины“ (стр. 1–15) много подробностей о притеснениях православного населения этих провинций со стороны пропаганды и австрийского правительства.

¹²⁵⁴ - См. Богосл. Вестник, 1901, сент., 170.

¹²⁵⁵ - Циркуляр окружного начальника бар. Пинтера дословно гласит следующее: „Как можно скорее следует избавиться от людей, совсем не имеющих средств к жизни. Окружные управления должны стараться о том, чтобы выбрать из среды желающих получить переселенческие паспорта самых бедных и не могущих уже удержаться в крае; следует выдать им немедленно эти паспорта и, наконец, по группам выселить их из края. Изв. С.-Петербур. Слав. благотв. общества, 1902, ноябрь, 37.

¹²⁵⁶ - См. Богосл. Вестник, 1902, ноябрь, 404–405.

¹²⁵⁷ - Речь Р. Манойловича напечатана в Христ. Весн. 1902, ноябрь, 659–667. Редакция Христ. Весника здесь же с своей стороны указала ещё несколько подобных случаев.

¹²⁵⁸ - Ректор Московской академии Сергей Ляпидевский, назначенный во епископа Курского 5 дек. 1860 г.

¹²⁵⁹ - Н. А. Сергиевский, чиновник при обер-прокуроре св. Синода.

¹²⁶⁰ - Савва Тихомиров, по окончании курса в Московской академии в 1850 г. синодальный ризничий; с 1859 г. ректор Московской семинарии; с 1861 г. янв. 21 ректор Московской академии; с окт. 1862 г. епископ Можайский; с 1866 г. Полоцкий; с 1874 г. Харьковский; с 1879 г. Тверский. Скончался в сане архиепископа Тверского в 1896 г.

¹²⁶¹ - Игнатий Рождественский ректор Вифанской семинарии.

¹²⁶² - Порфирий инспектор академии.

¹²⁶³ - Твёрдость характера Саввы расположила митрополита Филарета представить его на должность ректора. В письме к обер-прокурору св. Синода графу Толстому митрополит писал 15 декабря 1860 г. „При многолетнем наблюдении моём над академией, в настоящее время замечаю в её состоянии некоторые новые черты, не представляющие неприятных видов и не озабочивающие много, требующие однако внимания, предусмотрительного для будущего времени. Посему полагаю, что в настоящее время, паче прежнего требуется, чтобы ректор академии имел характер твёрдости в управлении. По сим соображениям с достоинством лиц и с пользой службы сообразно было бы ректором академии и профессором богословских наук назначить ректора Московской семинарии архимандрита Савву. Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. IV.

¹²⁶⁴ - Здесь разумеется коллективное прошение студентов академии к исправляющему должность обер-прокурора князю С. Н. Урусову, в котором они выражали желание, чтобы ректором академии назначен был инспектор архимандрит Порфирий. Об этом случае в автобиографических записках преосв. Саввы

сообщается следующее: „Академическая молодёжь, насквозь пропитанная современными либеральными идеями, не знала меры своему произволу. Моим предшественником студенты были недовольны, и вообразив, что его преемником будет ректор Вифанской семинарии архимандрит Игнатий – близкий родственник митрополита и след. человек опасный, они единогласно решили: не быть сему. И вот, составивши коллективное письмо, в котором почти настоятельно требовали назначения на ректорскую должность инспектора академии арх. Порфирия, человека в высшей степени доброго, но болезненного и крайне робкого, отправили оное к исправляющему тогда должность обер-прокурора св. Синода, князю Сергию Н. Урусову. Князь препроводил это дерзкое письмо к Московскому владыке, а владыка показал его мне. Не трудно вообразить, какое впечатление это письмо произвело на меня – нового ректора академии и какое понятие внушило мне о духе и направлении моих будущих питомцев”. Хрон. моей жизни. т. II, стр. 560.

¹²⁶⁵ - Профессор академии архимандрит Михаил Лузин.

¹²⁶⁶ - Пирогов Николай Иванович, знаменитый врач-хирург и педагог. С 1841 занимал должность профессора хирургии в Петербургской медико-хирургической академии; с 1857 г. назначен попечителем одесского, а затем киевского округа. В 1861 г. вышел в отставку, в 1881 г. скончался.

¹²⁶⁷ - Корнилий Орликов, инспектор Костромской семинарии с 1859 г. В 1865 г. перемещён в инспектора Петербургской семинарии; с 1866 г. назначен ректором Костромской семинарии. В 1874 году уволен от училищной службы.

¹²⁶⁸ - Парфений Попов, известный своими миссионерскими подвигами сначала в сане епископа Томского, а потом Иркутского (1854–1873), встал в неприязненные отношения к губернатору Сибири Синельникову по делу об обращении в христианство одного знатного инородца.

¹²⁶⁹ - Александр Павлович, с 1857 г. епископ Архангельский с 1860 г. епископ Полтавский; в 1862 г. уволен на покой. Ск.

1874 г.

¹²⁷⁰ - Анатолий Мартыновский, епископ Могилевский с 1844 г.; в 1860 г. уволен на покой.

¹²⁷¹ - Попов Евгений Иванович, протоиерей посольской церкви в Лондоне. Ск. 1875 г.

¹²⁷² - Граф Блудов Димитрий Николаевич, статс-секретарь, председатель государственного совета и комитета министров. Ск. 1864 г.

¹²⁷³ - Костромской протоиерей.

¹²⁷⁴ - Василий Иванович Боголепов, по окончании курса в академии со степенью магистра в 1860 г., назначен в Вифанскую семинарию преподавателем логики и соединённых с нею предметов. В мае 1860 г. перемещён в академию на класс патристики.

¹²⁷⁵ - Февраля 8 митрополит писал о. наместнику: „Сейчас получил я из Петербурга, от душ благих, просьбу, чтобы немедленно при мощах преп. Сергия, совершено было молебствие о Божием покровительстве и помощи Благочестивейшему Государю и отечеству. Потрудитесь немногим собором, но сами с немногими, совершить молебное пение Пресвятой Троице и преп. Сергию с акафистом. Почему это в сие время, не знаю. Может быть трудные рассуждения о крестьянском преобразовании побуждают особенно искать Божией помощи. Может быть, есть трудные рассуждения о Сирии, где христианам, по их мнению, опасно, а по мнению турок – очень хорошо. Письма митр. Филарета к Антонию Т. IV № 1371.

¹²⁷⁶ - Архимандрит Феодор (в мире Александр Матвеевич) Бухарев, по окончании курса в Московской академии в 1846 г. бакалавр в ней библейской истории, потом переведён на Св. Писание. С 1852 г. экстраординарный профессор; с 1853 г. архимандрит. В 1854 г. назначен профессором догматического богословия в Казанскую академию; в 1855 г. инспектором академии. В 1858 г. перемещён в члены Петербургского комитета духовной цензуры. В 1861 г. оставил должность цензора и поселился в Никитском Переяславском монастыре. В

1863 г. сложил с себя сан монашеский. Скон. 1871 г. В своих сочинениях о православии в отношении к современности о. Феодор является поборником нового богословского направления, которое стремилось осветить светом православия все стороны человеческой жизни и все их возглавить во Христе.

¹²⁷⁷ - Кулжинский Иван Григорьевич писатель и педагог. Ск. 1883 г. В своих литературных произведениях он является противником прогрессивных стремлений, возникших в русском обществе с воцарением Государя Александра II-го. Литературная борьба партии охранителей с о. Феодором полно и жизненно-правдиво изображена в интересной статье проф. П. Знаменского: „богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни“, но об участии Кулжинского в этой полемике в статье Знаменского не упоминается.

¹²⁷⁸ - Алексей Ржаницын. См. Бог. Вест. март стр. 584.

¹²⁷⁹ - Асоченский Виктор Ипатьевич, бывший профессор Киевской академии, издатель журнала „Домашняя Беседа“. Ск. 1879 г.

¹²⁸⁰ - Митрополит Филарет 15 февраля писал о. наместнику. „Года за два пред сим в иностранной газете Норд писано было, что для выкупа от помещиков крестьян употреблены будут сокровища церквей и монастырей. Теперь из Петербурга пишут об опасениях и между прочим, что первый удар падёт на высшее духовенство, монастыри и церкви. И это пишет не какой-нибудь лёгкий распространитель вестей“.

¹²⁸¹ - Манифест об освобождении помещичьих крестьян от крепостной зависимости.

¹²⁸² - Составленный м. Филаретом проект манифеста напечатан в Собрании мнений и отзывов Филарета. Т. V. В присланном графом Паниным проекте манифеста митрополит признал нужным сделать значительные сокращения. „Проект уже довольно длинен и многосложен, писал он Панину 5 февраля 1861 г. Манифест должен быть прочитан крестьянам. Их ум не приучен к долгому непрерывному вниманию. Посему изменённый мной проект я старался разделить на статьи

сколько можно не длинные“. Замечательно, что названное в Петербургском проекте преобразование быта крестьян радостным Филарет не признал таковым. „Не упомянул я о радости, писал он, чтобы от лица царя не было произнесено слово, которому не сочувствовали бы многие из верноподданных. Предприемлемому обширному преобразованию радуются люди теоретического прогресса, но многие благонамеренные люди опыта ожидают оно с недоумением, предусматривая затруднения. Собр. мн. и отзывов м. Филарета. Т. V № 596. Отмеченная П. С-чем особенность Филаретовской редакции манифеста – его неясность указывается и другими современниками. И.С. Аксаков писал: „манифест написан уродливо, на каком-то татарском языке“. М.П. Погодин отзывался о манифесте, что он написан пре-нелепо. См. Жизнь и труды Погодина. Н. Барсукова. Кн. XVIII.

¹²⁸³ - Субботин Николай Иванович, профессор Московской академии по кафедре русского раскола.

¹²⁸⁴ - Ревнитель единоверия купец В.А. Сапелкин.

¹²⁸⁵ - Александр Иванович Невоструев, протоиерей Казанского собора в Москве. Ск. 1872 г.

¹²⁸⁶ - Капитон Иванович Невоструев, с 1860 г. числился профессором Московской семинарии, но занимался в Синодальной библиотеке. Ск. 1872 г.

¹²⁸⁷ - Стрекалова Александра Николаевна, кавалерственная дама, известная своей благотворительной деятельностью.

¹²⁸⁸ - Ректором университета в Москве был Альфонский Аркадий Алексеевич, доктор медицины, бывший ординарным профессором хирургии в университете.

¹²⁸⁹ - См. Бог. Вест. 1903 г. дек. стр. 650, прим. 3.

¹²⁹⁰ - Алексей Петрович Ермолов, генерал, член государственного Совета, главнокомандующий на Кавказе.

¹²⁹¹ - Здесь говорится об изданной преосвящ. Платоном Костромским книге под заглавием: Памятная книжка для священника или размышление о священнических обязанностях. Москва 1860 г. В библиографическом отделе Странника за 1861

г. помещена была заметка, в которой указан был оригинал памятной книжки в изданной на латинском языке книге под заглавием: *Memoriale vitae sacerdotalis seu summi pastoris Jesu Christi piissima monita ad ecclesiae suae pastores, aliosque sacerdotes*. Латинская книга издана мексиканцами в Вене. Русский перевод латинской книги представляет значительные отступления от подлинника. Светская печать с неодобрением отнеслась к Памятной книжке. Кроме упомянутого здесь отзыва в Современнике, позднее в Современности сделан отзыв о книге, изданной преосвящ. Платоном, как такой, которая производит тягостное, безотрадное впечатление.

¹²⁹² - Вильгельм Пальмер, диакон англиканской церкви. Приезжал в Москву, чтобы воспользоваться хранящимися здесь в Синодальной библиотеке и других материалами для биографии патриарха Никона. Его сочинение о Никоне под заглавием: Патриарх и Царь напечатаны на английском языке. Ск. 1879 г.

¹²⁹³ - Даниловский архимандрит Иаков Кротков, с 1870 г. епископ Муромский. Ск. в 1885 г. на покое. Производил в Казани следствие по делу о служении студентами академии панихиды по убиенным в селе Бездне крестьянам. Об этом деле см. в Собр. мн. и отз. м. Филарета Т. V. Ч. I.

¹²⁹⁴ - Ректором Казанской академии с 1857 г. был Иоанн Соколов. С 1864 г. ректор Петербургской академии: с 1865 г. епископ Выборгский; с 1866 г. епископ Смоленский Ск. 1869 г. О жалобе на него наставников академии в Собр. мн. и отзыв. м. Филарета Т. V. Ч. 1.

¹²⁹⁵ - В 87 № Московских Ведомостей за 1861 год напечатан следующий протест профессоров Московского университета: 12 января 1861 г. в день торжественного собрания Московского университета профессор этого университета, священник Н.А. Сергиевский сказал слово о значении веры в человечестве, напечатанное потом в № 1 Православного Обозрения на 1861 г. Слово это есть ничто иное, как распространение известного ответа о вере, приводимого подлинными словами св. Кирилла, на вопрос: как можно ещё изъяснить необходимость веры? в первой части Пространного Катехизиса, одобренного св.

Синодом и изданного для преподавания в училищах и для употребления всех православных христиан. Об этом слове и о самом профессоре Московского университета священнике Сергиевском в Домашней Беседе, издаваемой г. Асоченским (1861 г. № 8) помещено следующее объяснение, далеко выступающее за пределы литературы. „Пощадите г. оратор, да ведь это совсем не та вера, о которой подобает проповедовать в храме и ещё в храме православном; эта вера в себя, в свои убеждения, которую вы, значит, похваляете и в Арие и в Гегеле и в заклятом Жиде и в мятежном революционере, и в расколе Никите. Да нечего сказать, проповедник (он и редактор органа Православия) действительно не держится никакой исключительности; и мы решительно не можем дать отчёта ни себе, ни нашим читателям о какой вере он изволил проповедовать. Правда, видно, что о христианской не Русской, как заметил толкователь профессора Сергиевского Альберт Викентиевич Старческий, а вообще христианской; но ведь и лютеране и шваденборгисты и мормоны и даже гегелисты всех цветов и красные и голубые не почитают себя жидами и мусульманами. Сами бесы, наконец, имеют веру и трепещут; и они исповедовали Христа Сыном Бога Живого, так неужели же это и есть та вера, победившая мир, о которой проповедует профессор. Если уж на кафедре церковной примутся мирить учение Веры Христовой с знанием, – очень часто и почти открыто вземлющимся на разум Божий, то вряд ли это будет полезно для той веры, которая действительно победила мир. Церковь Православная в воскресенье первой недели св. Четыредесятницы, излагая ясно и положительно догматы христианского вероучения, возглашает, что только сия есть вера Апостольская, сия вера Православная, сия Вера вселенную утверди; всем же прочим верованиям и своеобразным воззрениям своевольным и суемудренным произносит... знаете что?“ То есть Домашняя Беседа предаёт профессора Московского Университета и священника церковному проклятию. О злокачественном обвинении и оскорблении чести Императорского Московского Университета в лице одного из профессоров, святотатственно подвергнутого в глазах публики

церковному суду и отлучению от церкви каким-то вовсе не призванным на то, неизвестным лицом, о действии оскорбляющем честные нравы всякого благоустроенного общества и государства, нижеподписавшиеся лица считают своим долгом довести до общего сведения (следуют подписи числом 26).

¹²⁹⁶ - П. С-ч высказывает своё суждение о слове проф. Н.А. Сергиевского на основании дошедших до него слухов. В слове Сергиевского „о значении веры в человечестве“ нельзя найти ничего такого, чтобы могло давать повод заподозрить автора в склонности к мыслям „суемудренным“ и не согласным с Православием. Основная мысль слова та, что вера христианская, не угнетая или не стесняя ни одной из законных человеческих привязанностей, открыла всем им обширнейшее поприще и бесконечный горизонт, как бесконечна сама. „Всё, что справедливого, честного, прекрасного, доброго, достойного уважения и похвалы, всё, что во все времена было такого в человечестве, вера христианская освещает, запечатлевает плотью ещё высшего совершенства и божественности и представляет человечеству, как предмет чествования и подражания“. В этих общих мыслях проповедника Аскоченский усмотрел неправославие, вероятно потому, что сильно был задет в статье: объяснение по вопросу о православии и современности, помещённой в 1 № Православного Обозрения. В этой статье неизвестный автор доказывает, что Домашняя Беседа, издаваемая Аскоченским, своими узкими ригористическими понятиями о православии, своей враждой против всякого прогресса только вредит православию, представляя его в ложном свете, как начало враждебное всякому прогрессу, тем более, что светлый, высокий идеал его далеко ещё не выяснен вполне.

¹²⁹⁷ - Олферьев Николай Иванович, обер-секретарь св. Синода.

¹²⁹⁸ - Евсевий Орлинский, ректор Московской академии 1811–1817 См. Бог. Вест. 1904 г. март, стр. 588, прим. 1.

¹²⁹⁹ - Алексей Ржаницын, ректор Московской академии 1847–1853 г. См. Бог. Вест. 1904 г. март, стр. 585, прим. 1.

¹³⁰⁰ - Евгений Сахаров-Платонов, ректор Московской академии 1853–1857; с 1857 г. епископ Дмитровский; с 1858 г. еп. Симбирский; в 1874 г. уволен на покой. Ск. 1888.

¹³⁰¹ - См. Бог. Вест. 1904 г. март, стр. 580, прим. 1.

¹³⁰² - В последнее время появился целый ряд учебников по общей истории, из которых некоторые заслуживают самого серьёзного внимания; таковы, например, учебники г. Иванова и проф. Виноградова. Было бы в высшей степени желательно, если бы и семинарии поскорее отделились от традиционного учебника Иловайского, неудовлетворительность которого многократно доказывалась и теперь едва ли требует нового доказательства.

¹³⁰³ - См. у Ермилова – В борьбе с рутиной, стр. 25, Москва, 1898 г.

¹³⁰⁴ - Проф. Виппер весьма убедительно доказывает неудобство постановки древней истории в начале систематического курса истории и советует начинать его с истории германцев и славян, на которой легче отметить первоначальный строй и эволюцию общества. Несмотря на это, мы всё же намечаем древнюю историю в начале курса: первый год изучения истории – в 1-м классе семинарии или в среднем классе гимназии – мы считаем погибшим и потому лучше согласны на „погибель“ древнего мира, чем славян и германцев, изучение истории которых, благодаря постановке древней истории в начале курса, отодвигается на один год дальше.

¹³⁰⁵ - † в 1883 г.

¹³⁰⁶ - Петра Антоновича, † в 1836 г.

¹³⁰⁷ - Василия Герасимовича, † в 1902 г.

¹³⁰⁸ - † в 1882 г.

¹³⁰⁹ - Очерк жизни Ржевского протоиерея М.А. Константиновского, Н. Грешищева, 1860 г.

¹³¹⁰ - См. выписку из дела Консисторского. Мнение о главе преп. Саввы Митрополита Филарета напечатано в Чтен. Общ. Любителей Дух. Просвещ. за 1881 г. февр. стр. 7 и 8 (материалы), перепечатано в Собр. мн. и ота. М. Филарета, т. III, № 387.

1311 - Елена Васильевна, ур. княжна Глинская, царица русская, 2-я супруга ц. Василия Иоанновича, мать Грозного, правительница России с 4 дек. 1533 г. † 3 апр. 1538 г.

1312 - Грозного, † 18 Марта 1584 г.

1313 - Николай Яковлевич.

1314 - † в 1883 г.

1315 - † в 1899 г.

1316 - † в 1882 г.

1317 - Воспоминания о Преосв. Леониде. Харьков, 1877 г.

1318 - † в 1888 г.

1319 - † в 1888 г.

1320 - Супруга извест. славянофила И.П. Киреевского, † 14 марта 1900 г., см. о ней т. III–V Хроники по указателям.

1321 - † 23 февраля 1889 г., см. о нём т. I. Хроники по указателю.

1322 - Профессор академии, в отставке, ныне орд. академик Импер. Академии Наук.

1323 - Ныне преподаватель Твер. Дух. Семин.

1324 - См. II т. Хрон., стр. 49.

1325 - Профес. М. Ун., † 8 дек. 1875 г.

1326 - Григория Александровича, ныне в отставке.

1327 - Феогиост Лебедев, † митр. Киевским 22 янв. 1903 г.

1328 - Ал. Вас., против г. Киржача, † 27 сентября 1876 г.; имеется в виду 2-е издание, вышедшее в 1879 г.

1329 - † 18 мая 1902 г., см. Тверск. Еп. Вед. 1902 г. № 18. стр. 423 и сл.

1330 - † и февраля 1880 г., см. Тверс. Еп. Вед. 1880 г., № 6.

1331 - Василий Феодорович, ныне ординарный профессор и доктор богословия.

1332 - Филофея.

1333 - † 20 июня 1899 г.

1334 - † 11 января 1897 г.

1335 - Лузин, ректор Академии, † еп. Курским 20 марта 1887 г.

- 1336 - Успенского.
- 1337 - Орлов, впоследствии наместник Александро-Невской Лавры, † 15 февраля 1901 г.
- 1338 - Ляпидевский, † митр. Московским 11 февраля 1898 г.
- 1339 - Михаил.
- 1340 - Введенский, архим. Новоспасского м-ря: † 28 мая 1877 г. См. о нём т. I–V Хроники по указателям.
- 1341 - Митр. Макарий.
- 1342 - † 17 октября 1886 г.
- 1343 - Рождественского, † в 1894 г.
- 1344 - 4 ноября 1862 г.
- 1345 - Профессор Моск. Д. Академии, † 12 февр. 1878 г.
- 1346 - Пятницкий, потом еп. Тобольский, † на покое 12 марта 1862 г.
- 1347 - Введенский.
- 1348 - Митр. Макария.
- 1349 - Митр. Макария.
- 1350 - Антоний (Амфитеатров) † 8 ноябр. 1879 г.
- 1351 - Прот. Москов. Казанского собора, † 1 апреля 1872 г.
- 1352 - Афан. Феодор. директ. Импер. Публ. библ. † 2 апрел. 1889 г.
- 1353 - Михаил Павлович, с 1890 г. инспектор семинарии.
- 1354 - † в 1885 г.
- 1355 - † 2 мая 1884 г.
- 1356 - † 25 окт. 1885 г.
- 1357 - Выше упоминаемого.
- 1358 - Об этой поездке см. в № 134 Цер. Общ. Вестн. 1879 г.
- 1359 - Митр. Макария.
- 1360 - Преосв. был членом Комитета по вопросу о реформе духовного суда, в котором председательствовал Макарий, в то время архиеп. Литовский; во взглядах они расходились. См. о сём т. II и V Хроники по указателям (Макарий и Лавров).
- 1361 - Проф. Академии, † 23 ноября 1903 г.

- 1362 - Александра Лукича, ныне директор нар. училищ Бессараб. губ.
- 1363 - Разумеются Воспоминания о преосв. Леониде-Краснопевкове.
- 1364 - Эта заметка перепечатана в Твер. Епарх. Вед. 1879 г. № 21, стр. 485—491, и в Твер. Губ. Вед. в № 86 того же года.
- 1365 - Ныне Анастасий, архиеп. Воронежский.
- 1366 - Беликова, еп. Саратовского, † 17 окт. 1863 г.
- 1367 - Проф, СПб. Академии † 3 дек. 1867 г.
- 1368 - † 18 авг. 1874 г.
- 1369 - еп. Кавказского † на покое 30 апр. 1867 г.
- 1370 - Покровского, † еп. Тульским 27 июня 1893 г.
- 1371 - Проф. Академии, ныне в отставке.
- 1372 - Левшина, † 11 ноября 1812 г.
- 1373 - Вероятно Павла Лебедева, еп. Кишиневского, † архиеп. Казанским 23 апр. 1892 г.
- 1374 - Лебедева, еп. Владимирского, выше упоминаемого
- 1375 - Митр. Новгородского и СПб.
- 1376 - Любимов, еп. Полоцкий.
- 1377 - Калачов Н. В. родился в 1811 г., в 1879 г. ему было не 60 л., а 68 – допущена очевидно маленькая неточность.
- 1378 - Еп. Можайским, выше упоминаемым.
- 1379 - Шишацком, в 1813 г. лишён сана за принесение присяги Наполеону, † 23 июля 1820 г.
- 1380 - См. о нём т. I—II Хроники по указателям.
- 1381 - См. о том и другом т. I Хроники по указателю.
- 1382 - Болховитиновым, † 23 февр. 1837 г.
- 1383 - † Протопресвит. Моск. Успенск. собора 15 янв. 1884 г.
- 1384 - Придворного прот. и члена Св. Синода, † 10 окт. 1882 г.
- 1385 - Булгакова Митр. Моск.
- 1386 - † 23 янв. 1896 г. См. о нём т. III Хроники по указателю.
- 1387 - Митр. Макарий.
- 1388 - Горского.

1389 - Александра II

1390 - Нек. приб: μοι, в нек. опуск. всё это предложение, как и Остр. Мст. Сим. В древнесл: емлете, но Панд. и Ал: веруете – лучше и точнее

1391 - Древнесл.: же, но Добр. оп, как Син. и нек. не мн. Добр: реша и Ал: глаголаша – ошибочно. Мст. крѣб. иудеи.

1392 - Некоторые принимают отι за вопросительное: „вообще зачем и говорить Мне вам?“ Но без достат. оснований филол. и вопреки всем древним, из которых одни понимают τὴν ἀρχὴν в богословском смысле: Начало (Сын Божий – Логос, Который „был в начале к Богу“), что (о чём) и говорю вам: principium quod et в ff Гот. Копт. Сир. (Син.? Иерус. Геракл.) Саг. (он. et) – quia et у Амвр. Иерон. Авг. – qui et в е. Вульг. (Клим.). Сир. (Иер.? quod?) – primus (principium?), et locutus sum vobis в Эф. – сюда же м. б. относится и initium quod или quoniam без или с et (а. с. d. f), – другие прин. в значении наречия: сначала, во-первых, вначале (новейшие: вообще, совершенно) – imprimis quia в b, или начала речи, как Сир. (Пеш.): даже если (бы) Я начал говорить с вами. – Араб. у Walt. и Араб. Диат. Тациана у Ciasca: inseri loqui vobiscum. Славянские примыкают к первому толкованию: начаток, яко глаголю (др. глаголах) вам. Русс. Синод.: от начала Сущий – далёк и суживает богосл. значение начала. Лучше нов.: Я начало, как и говорю вам. Буквально: Начало, что и говорю вам, т. е. Началом Я называю Себя вам (Сыном, от Отца сущим).

1393 - Конст. Ал. и поздн: многа, не древн: много. В О. Мст. оп: о вас.

1394 - Παρ αὐτοῦ и слав. но Ал. у него соотв. редкому чт.: Παρ αὐτῷ, Гот. apud eum.

1395 - Так Ал. согл. автор. греч. но древнесл: и пред не разумеша; поздн.: убо, согл. разночт. καὶ и οὐν. В Остр. Мст.: о отьци, – Гал. Зогр. Асс. приб. Бога, согл. разночт.

1396 - Ал.: взвысите – члвеча, Тип. 12 в.: взнесется Снь члвчъ. В древнесл. и Ал.: разумеете.

1397 - Такое толкование предполагается и переводом Св. Алексия.

¹³⁹⁸ - Ср. Мф.10:29 и Лк.12:6. Однако текст приведён не так, как читается он в евангельских рукописях и во всех переводах, у Ирин. (V. 22. 2; II. 26:2) др. но (в сеть) как в Hom. Clem. XII. 31; Ориг. Cels. VIII. 70; In Ioh. XX, 29; Епиф. Haer. XLII; Злат. Июв. сам Кир. ещё в толк. Ин.7:30, – Pusey 1. 670 (457. с).

¹³⁹⁹ - Догмат о св. Троице, имеющий своё основание в непререкаемом свидетельстве св. Писания и св. Предания, часто служит предметом нападков вследствие своей непостижимости и мнимого противоречия законам мышления и разума. Это обстоятельство сообщает особую важность и интерес всякой попытке философского обоснования этой коренной истины христианской веры. Подобные опыты, если иногда и не достигают поставленной задачи, то во всяком случае будят богословскую мысль и служат залогом появления других, более удачных трактатов. Предлагаемая вниманию читателей статья представляет собой такую именно попытку исключительно рационального обоснования догмата о св. Троице. Живой интерес, с которым автор занимался исследованием догмата, и оригинальность применения выводов теории познания к его выяснению служат достаточным оправданием появления настоящей статьи в печати. Отдельные выражения не вполне, быть может, точные с богословской точки зрения, редакция оставляет на ответственности автора, не принадлежащего к числу богословов-специалистов, так как по его желанию статья печатается без всяких изменений. – Ред.

¹⁴⁰⁰ - Как „зеркало” можно назвать воспроизводителем видимого, так „эхо” (снаряд) можно назвать воспроизводителем слышимого. Для воспроизведения видимого и слышимого, кроме зеркала и эха, мы имеем ещё фотографический и фонографический аппараты. Так ли фонография соответствует фотографии, как эхо соответствует зеркалу? (Фотография только тогда будет стоять на одной степени с фонографией, когда будет найдено средство фиксировать отражения предметов в зеркале).

¹⁴⁰¹ - Мог ли тогда предвидеть диавол, что наступит время, когда, к его величайшему горю и посрамлению, чудо превращения будет совершаться на земле ежеминутно и

непрерывно будет напоминать ему придуманное им первое искушение? Что испытывает он, когда не камень в хлеб и не вода в вино, а хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Христовы?

¹⁴⁰² - Об уме. Тэна. Стр.

¹⁴⁰³ - Луиза Лато и подобные ей лица имели очень плохое понятие о страданиях Иисуса Христа. Всё внимание их обращено было только на страдания Его тела и притом не всего тела, а только тех частей его, из которых истекала кровь. По всему видно, что эта девица представляла себе только те боли, которые происходили от ран, а в том числе и боль от раны в боку, т. е. ту боль, которой Иисус Христос не мог испытывать, потому что эта рана нанесена была Ему уже после Его смерти. Если бы в одну из пятниц Луиза Лато вместе с телесными страданиями могла представить себе хотя малейшую долю душевных страданий Спасителя от принятых на себя грехов всего мира, то она не дожила бы до следующей пятницы.

¹⁴⁰⁴ - Надо полагать, что это наречение имён состояло не в составлении слов посредством произвольного соединения звуков, а в выборе из готового уже языка для названия каждого животного такого слова, которое выражало отличительное свойство этого животного, его характер или назначение. Человек не изобретал языка, а получил его готовым вместе с жизнью. Тому, что создано было в первые три дня, Бог Сам дал имена, а тому, что создано было в последние три дня, должен был дать имена человек. Знание того, что создано в первые три дня, было дано человеку (преподано ему Богом), а знание того, что создано в последние три дня, человек должен был приобрести сам. Наречение имён было как бы испытанием человека в знании природы, экзаменом по естествоведению. Животные для того и приводятся к человеку, чтобы он через наречение им имён показал своё знание. Недавно созданный человек уже настолько знал природу, что при первом взгляде на только что созданную женщину, когда Бог привёл её к нему, узнал, что „это кость от костей его и плоть от плоти его“

¹⁴⁰⁵ - Желать полного знания не значит ли желать равенства с Богом? Чем диавол соблазнил Еву? Возбуждением в ней

желания сравняться с Богом, чтобы обладать полным знанием, знать добро и зло. „И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно“, потому что даёт знание. Быть может, что желание знать больше, чем нужно, было также одной из причин падения и самого диавола. Нет ничего невероятного в том, что диавол обольстил человека тем же, чем прежде сам обольстился.

¹⁴⁰⁶ - Нужно решить два вопроса: 1) Что легче сделать: дать жизнь имеющему бытие (но не имеющему жизни) или дать бытие неимеющему бытия? Создать живую материю из неживой или неживую ни из какой? 2) Может ли дать жизнь не имеющему жизни, превратить неживое в живое тот, кто не может дать бытия не имеющему бытия, не может не сущее превратить в сущее, ничто – в нечто? Как бы ни был решён первый вопрос, на второй может быть только отрицательный ответ. Если материя не могла сама себе дать бытия, то кто дал ей бытие? Движение? Но что же двигалось? Может ли ничто само себя превратить в нечто? Может ли ничто иметь какую-нибудь силу? Возможна ли материя без силы? Возможна ли сила без материи. Возможна ли самобытная материя. Возможна ли самобытная сила? Может ли сила превратить ничто в нечто? небытию дать бытие? привести материю из небытия в бытие? Какая сила нужна для создания мира? Сколько сил нужно для этого? Мир един, след. и сила, создавшая его, едина. Какова же эта единая сила? Может ли она быть неразумной? Может ли неразумное создать разумное? Сила, создавшая мир, должна обладать всеми теми свойствами, какие приписываются Богу. Сила эта – Бог. Во многих языках для названия Высочайшего Существа, как Творца мира, служат слова, значащие „Сила“. Таковы, например: еврейское „эль“ и египетское nutar. По объяснению Пажа Ренуфа (английского египтолога) египетское выражение: nutar nutra точно соответствует еврейскому: эль шаддай. Выражение: nutar nutra amtuheret значит „всемогущая сила (всесильная сила, всемогущая мощь), пребывающая на небе“. Санскритское Brahman первоначально означало „силу“ („Вера и Разум“. 1886 г. № 12). Весьма вероятно, что и славянское „Бог“ первоначально значило: „сила“. Сравн. слова:

„убогий”, „небогий” (несильный, немощный, нищий) „убожество” с словами: „богатый”, „богач”, „богатство”. Слово „богатый” т. е. имеющий бог () не значило ли прежде: имеющий силу, или силы? а „богач” не значило ли „силач”?

¹⁴⁰⁷ - Сведения о сектах ислама на русском языке можно найти в следующих трудах: А. Мюллера – История ислама, Шантени де ла Соссэй – Иллюстрированная история религий (там указана иностранная литература до начала 90-х годов), Уманца – Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе, Тимирязева (перевод) – Религиозные верования с древнейших времён до настоящих дней, Жуле – Мутазилиты, Крымского – Очерк развития суфизма до конца III в. гижры. Ему же принадлежат статьи, относящиеся к суфизму в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (в статье суфизм дан указатель иностранной и русской литературы).

¹⁴⁰⁸ - См. Жузе – Мутазилиты, стр. 46–47 и 53.

¹⁴⁰⁹ - Ibid. стр. 192–194.

¹⁴¹⁰ - Ibid. стр. 69–70.

¹⁴¹¹ - Уманец – Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе, стр. 19.

¹⁴¹² - Капитальное сочинение о Ибн-Рошде и его влиянии принадлежит Ренану – Averroes et l' Averroïsme. Теперь однако оно значительно устарело. Несколько любопытных соображений см. в статье P. Alphandery – Ja-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle? (в Rev. de l' Histoire des Rèlig. 1902).

¹⁴¹³ - Позднев – Дервиши стр. 121.

¹⁴¹⁴ - Ibid. стр. 97.

¹⁴¹⁵ - Брауна – Верования суфитов (у Тимирязева op. cit. стр. 329).

¹⁴¹⁶ - Поучительно сопоставить эти теории мусульманских мистиков с рассуждениями мистических философов христианства, наприм., с взглядами Якова Бэма (1575–1624, Aurora oder die Morgenröte im Aufgang, Mysterium magnum über das erste Buch Moses).

¹⁴¹⁷ - Брауна, op. cit. стр. 335.

1418 - Уманца – Очерк развития религиозно философ. мысли в ислам, стр. 85.

1419 - Позднев – Дервиши, стр. 86.

1420 - Св. Тихону.

1421 - Нантский епископ Жакме в пастырском послании по случаю поста, убеждая верующих, чтобы они, не взирая ни на какие прельщения со стороны светской власти, твёрдо стояли за пользы папства, высказал суждение, что русская церковь находится в полной зависимости от гражданской власти. Настоятель русской церкви в Париже протоиерей И. В. Васильев в парижской газете „Христианское единение (L' Union chretienne)“ написал возражение Жакме. В той же газете Жакме поместил свой ответ на письмо протоиерея Васильева, вызвавший обширный ответ Васильева. Переписка Васильева с Жакме напечатана в наших духовных журналах. Православное Обозрение, помещая обширный ответ протоиерея Васильева на письмо к нему Жакме, делает такое замечание: „Ответ протоиерея Васильева важен не только в интересах полемики с латинским предубеждением, но и вообще в религиозном интересе православного русского общества. Пр. Обоз. 1861 г. Июнь.

1422 - Иосиф Богословский, с 1853 г. епископ Воронежский. Уволен на покой в 1864 г. и скон. 1892 г.

1423 - Платон Троепольский, ректор Петербургской семинарии с 1860 г.; с 1864 г. епископ Екатеринославский; с 1868 г. Томский. Ск. 1878 г.

1424 - Серафим Протопопов, ректор Тверской семинарии с 1857 г.: с 1866 г. епископ Старорусский; с 1869 г. Смоленский; с 1874 г. Римский; с 1877 г. Самарский. Ск. 1891 г.

1425 - Игнатий Брянчанинов, с 1857 г. епископ Кавказский; в 1861 г. уволен на покой в Николо-Бабаевский монастырь. О собаке см. ниже.

1426 - Пользовавшийся большой известностью в Москве юродивый Иван Яковлевич Корейша, содержащийся в Преображенском умалишённом доме. Сведения о нём в книжке

Баркова: двадцать шесть Московских лжепророков. Издание 1864 г.

¹⁴²⁷ - В основанной преп. Серафимом Дивеевской общине возникли нестроения вследствие удаления, по распоряжению Нижегородского епископа Нектария, настоятельницы Елизаветы Ушаковой и избрания на её место Гликерии Запятовой. Для производства следствия по этому делу назначен был Даниловский архимандрит Иаков и Синодский чиновник Барков. Это дело, касавшееся внутренней жизни общины, осложнилось противодействием Нижегородского епископа распоряжениям Св. Синода. Следственное Дивеевское дело, изложенное на 380 листах, доставило не мало забот церковной власти, в особенности митрополиту Филарету, который принимал самое деятельное участие в решении его. См. собр. мнений и отз. м. Филарета. Т. V. Ч. 1.

¹⁴²⁸ - Ненарокомов Иван Александрович, директор канцелярии обер-прокурора св. Синода.

¹⁴²⁹ - Предтеченский Андрей Иванович, профессор Петербургской академии. Об истории с Предтеченским см. Собр. мн. и отз. м. Филарета Т. V. Ч. 1.

¹⁴³⁰ - Брянчанинов. См. выше.

¹⁴³¹ - Антоний Радонежский, епископ Оренбургский с 1858 г.; в 1862 г. уволен от управления епархией и назначен управляющим Новоиерусалимским монастырём.

¹⁴³² - Князь Д. Д. Оболенский в своих воспоминаниях сообщает следующее: „Подбитые поляками, толпы студентов отправились к генерал губернатору Тучкову подавать просьбу. Тут и произошло так называемое Дрезденское сражение, т. е. около гостиницы Дрезден, где собрались студенты; разогнали несчастную их толпу, и между ними не оказалось ни единого из поляков, благополучно вернувшихся с полдороги“.

¹⁴³³ - См. Бог. Вест. 1904 г. Март, стр. 569, прим. 1. Графиня Евдокия Максимовна Толстая, жена графа Толстого, известного в обществе под именем американца, происходила из цыганского племени и в юности отличалась красотой и искусством пения.

¹⁴³⁴ - Леонид Краснопевков. См. Бог. Вест. 1904 г. март, стр. 568 прим. 1.

¹⁴³⁵ - Софония Сокольский, настоятель посольских церквей в Константинополе и Риме (1848–1855 гг.), в 1860 г. командирован был в Персию собрать сведения об урмийских несторианах, изъявивших желание присоединиться к православной церкви. Софония скончался в сане архиепископа Туркестанского в 1877 г.

¹⁴³⁶ - О деле Петербургских студентов академии частное известие сообщал ректор Московской семинарии архим. Игнатий такое: В Петербургской академии из старшего курса уволено 6 студентов и в три дня велено было им оставить академию. Трое уволены, как говорят, без поведения. Письма студентов тамошних все читаются. Писали даже, что никому из старших студентов не дадут степени магистр. Автобиограф. записки архиепископа Саввы. Т. II, стр. 651–658.

¹⁴³⁷ - Граф Сергей Григорьевич Строганов. Ск. 1882 г.

¹⁴³⁸ - Михаил Михайлович Зефиров профессор Казанской академии. Во время летних экзаменов в присутствии преосвященного Афанасия студенты плохо отвечали по нравственному богословию. Преосвященный сделал замечание Зефирову, заставляя его отвечать за студентов. Но Зефиров отвечал: я не отвечаю за студентов; не я экзаменуюсь. Ректор Иоанн настаивал на увольнении Зефирова от службы; но некоторые члены правления высказались против этого и увольнение Зефирова от службы состоялось уже в ноябре 1862 г.

¹⁴³⁹ - Инспектором академии был Вениамин Платонов с 1864 ректор Харьковской семинарии, с 1872 г. еп. Сумский; с 1883 г. епископ Кинешемский. Преосвящ. Афанасий дал об нём такой отзыв: студентам академии мудрено научиться трезвости от не всегда трезвого инспектора. Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. V. Ч. I.

¹⁴⁴⁰ - См. выше прим.

¹⁴⁴¹ - Варлаам Успенский, епископ Пензенский в 1854 г.; в 1862 г. архиепископ Тобольский; в 1872 г. уволен на покой. Ск.

1876 г.

¹⁴⁴² - Никодим Казанцев, епископ Чебоксарский с 1854 г.; с 1861 г. Енисейский; в 1870 г. уволен на покой. Ск. 1874 г.

¹⁴⁴³ - Михайлов М. И., поэт переводчик, в 1861 г. был арестован по политическому делу, осуждён и сослан на каторгу в Сибирь.

¹⁴⁴⁴ - 12 октября. Беспорядки в Петербургском университете начались в сентябре, когда студенты стали составлять сходки с целью выразить протест против правил, изданных в мае и июне 1861 г., об усилении надзора за студентами университетов.

¹⁴⁴⁵ - Лебедев Василий Иванович бакалавр логики и психологии в Московской академии с 1850 г. В 1857 г. оставил службу при академии и определён священником к церкви св. Николая Залицкого. Ск. 1863. В №№ 29, 30 и 31 газеты Наше Время появились статьи о Замоскворечье, в которых тоном резкого обличения изображаются нравы и быт замоскворецкого купечества. Автор этих статей видит в Замоскворечье мир поверий, примет и всяких предрассудков, порицает купцов-хозяев за жестокое обращение с служащими у них мальчиками, обвиняет замоскворецких обитателей за то, что они, заботясь о созидании и украшении храмов, равнодушны к нуждам ближних, в упрёк им ставит, что у них нет ни клуба, ни театра, упрекает за художественное безвкусие в украшении храмов, смеётся над странноприимством замоскворецких купцов, над соблюдением ими постов, когда они поедают до 30 блюд и проч. В Душеполезном Чтении помещена была статья против Нашего Времени под заглавием: Замоскворечье, подписанная: Замоскворецкий житель.

¹⁴⁴⁶ - Ипполит Михайлович Богословский, из бакалавров Московской академии в 1850 г. постригся в священники церкви Успения на Могильцах. Скончался протоиереем церкви св. Троицы на Арбате в 1870 г.

¹⁴⁴⁷ - Павлов Николай Филиппович, издатель газеты „Наше Время“ в 1860–1868 гг.

¹⁴⁴⁸ - Иннокентия Борисова, архиепископа Херсонского, знаменитого проповедника, скончавшегося в 1857 г.

¹⁴⁴⁹ - Филарет Гумилевский, архиепископ Черниговский, известный историк писатель. Ск. 1866 г.

¹⁴⁵⁰ - Барков член общего присутствия хозяйственного управления при Св. Синоде.

¹⁴⁵¹ - Преосвященный Порфирий возбудил дело о растрате церковных денег ректором Томской семинарии Вениамином Благонравовым Мнение об этом деле митрополита Филарета в Собрании его мнений и отзывов. Т. V, ч. I.

¹⁴⁵² - Никодим Белокуров, архимандрит и инспектор Московской семинарии с 1858 г.; с 1861 г. ректор Вифанской семинарии; с 1866 г. ректор Московской семинарии; с 1873 г. наместник Александро-Невской лавры, с 1875 г. епископ Старорусский; с 1876 г. Дмитровский. Ск. 1877 г.

¹⁴⁵³ - Сергий Спасский, инспектор Вифанской семинарии с 1858 г.: с 1861 г. архимандрит и инспектор Московской семинарии; в 1863 г. уволен от должности инспектора и назначен настоятелем Знаменского монастыря; с 1866 г. ректор Москв. сем., с 1872 г. уволен от должности ректора; с 1882 г. еп. Ковенский, 1885 Могилевский; с 1892 г. архиеп. Владимирский.

¹⁴⁵⁴ - Григорий Воинов, инспектор Вифанской семинарии с 1862 г.; с 1863 г. инспектор Московской семинарии. Ск. в сане архимандрита Московского Андрониевского монастыря в 1896 г.

¹⁴⁵⁵ - Профессор Казанской академии, произнёсший либеральную речь на манифестационной панихиде по убитым Безднинским крестьянам, в которых прославлял их, как мучеников за политическую свободу.

¹⁴⁵⁶ - Граф Пётр Александрович Валуев, министр внутренних дел в 1861–1868 гг. Ск. 1890 г.

¹⁴⁵⁷ - Чичерин Борис Николаевич, читавший государственное право в Московском университете с 1861 г. по 1868 г. известный писатель, юрист и философ. Ск. 1901 г.

¹⁴⁵⁸ - В письме к министру внутренних дел П. А. Валуеву от 5 декабря 1861 г. митрополит Филарет писал: Приглашение в комитет первенствующего члена едва ли удобно потому, что в случае изъявления им своего мнения в комитете и перехода дел в Синод, здесь уже нельзя было бы исполнить закона о

подавании голосов младшим прежде первенствующего. Из прочих преосвященных, находящихся в Петербурге, довольно известен мне преосвященный Тверский Филофей, служивший со мной в звании викария и участвовавший со мной в делах с благоразумием, верностью и способностью излагать своё суждение основательно и правильно. Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. V. Ч. 1.

¹⁴⁵⁹ - Статья Н. К. Соколова: лекции по истории восточной церкви профессора Оксфордского университета Стенли напечатана в Прибавлениях к Творениям св. отцов за 1861 г. X. 1862 г. XXI. Статья П. С-ча: о влиянии христианства на языческое общество в первые три века после Рождества Христа Спасителя напечатана в том же журнале за 1861 г. XX.

¹⁴⁶⁰ - Ахматов Алексей Петрович, Харьковский губернатор. Оболенский, князь Михаил Андреевич, начальник главного Архива Министерства иностранных дел. Адлерберг, граф Владимир Феодорович, министр Двора. Муравьев Андрей Николаевич.

¹⁴⁶¹ - В статье к вопросу о преобразовании духовных училищ.

¹⁴⁶² - Он прекрасно выяснил, что евхаристическое чудо, при всей своей действительности, реальности (*vere realiter et substantialiter*) ничуть не нуждается в элементе материалистическом (*sed non carnaliter*). Он правильно поучает: преложение совершается духовно, тело и кровь Христовы остаются явлениями духовными и питают нас духовно!

¹⁴⁶³ - Я не возвращаюсь к тому, что по этому поводу сказано мной в моём ответе преосв. Сергию.

¹⁴⁶⁴ - Здесь это было „*petitio principii*“.

¹⁴⁶⁵ - В виде иллюстрации своей мысли старокатолики могли бы указать на отношения, существующие между греками патриархата и болгарами экзархата, между арабами и греками в Антиохийском патриархате и на многое др.

¹⁴⁶⁶ - Для человека, хотя несколько знакомого с историей нашей церкви, в этом не может быть ни малейшего сомнения.

Несомненно, что учение наше очищается от разных не принадлежащих ему наростов, навеянных тёмными временами.

¹⁴⁶⁷ - Университеты Парижа и Лэвеиа (Louvain) одобрили и признали законным избрание Стэнговена.

¹⁴⁶⁸ - Что конечно относится не к формам, обуславливающим действительность таинства, на прим. призывание всех трёх лиц Св. Троицы при крещении и т. п.

¹⁴⁶⁹ - Вспомним синодики Иоанна Грозного, и налагаемые на него эпитимии м. пр. и за его незаконные браки. А сколько среди нас таких Иоаннов – конечно в микроскопических размерах, без его неудержимого помешанного размаха.

¹⁴⁷⁰ - Такое употребление термина может служить одним из признаков того, что Ап. Павел был знаком с философско-платонической терминологией и быть может даже с процитированными диалогами Платона. Ср. нашу: „Новозаветная Песнь Любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней“ стр. 41 и прим. 3 и стр. 55.

¹⁴⁷¹ - Первые шесть строк можно соединить в три стиха.

¹⁴⁷² - Облегающая Смирну Ефесская епархия имела до последнего времени на население в 120.000 правосл. христиан митрополита и четырёх епископов. Две более удалённые епископии возведены несколько лет тому назад на степень независимых митрополий.

¹⁴⁷³ - Как передают, такой ответ дан был митрополитом по поводу сообщённого ему постановления об отлучении от Церкви членов Смирнской общины.

¹⁴⁷⁴ - Права эти касались: 1) обеспечения суда над духовенством от непосредственного вмешательства светской власти; 2) сохранения авторитета церковного суда в семейных делах, вытекающих из развода; 3) обеспечение свободы христианского завещания от мусульманского законодательства; 4) сохранения за Церковью независимости в училищном деле.

¹⁴⁷⁵ - Не лишне отметить, что в Константинопольской церкви происхождение не имело значения для занятия церковных должностей. В XIX веке правили два или три патриарха, о которых точно известно, что они были славянского

происхождения. Один из них Хрисанф, в 20-х и 30-х годах, считается одним из лучших патриархов, а племянники его явились впоследствии видными деятелями в болгарском движении. Эллинизм создавался не столько как раса, сколько как культура. В последнее время получил значение, конечно, и вопрос расы.

¹⁴⁷⁶ - Вопрос этот о покрое одежды духовенства, при относительной свободе пропаганды, является на Востоке одним из очередных, так как населению не всегда легко распознавать представителей различных церквей. Римская церковь напр. для облегчения своих усилий привлечь к себе православное население пользуется, между прочим, и этим средством, облекая униатское духовенство в привычное для народа одеяние и сохраняя в точности, особенно со времени Льва XIII, все православные церковные обряды и обстановку.

¹⁴⁷⁷ - Греч: владыка.

¹⁴⁷⁸ - Тур.: господин – принятое турками обращение к архиереям.

¹⁴⁷⁹ - Церк. Вестн. 1902, № 37, корреспонденция из Карловиц свящ. Д. Якшича.

¹⁴⁸⁰ - Застава, 1902, № 150.

¹⁴⁸¹ - Христ. Весник, 1902, дек., статья: „Иедан поглед на автономне прилике у Карловачкој Митрополији и рад последњег сабора народно прквеног“.

¹⁴⁸² - Христ. Весник, 1903, февр., 126–127.

¹⁴⁸³ - Христ. Весник, 1903, март–апрель, 215–218.

¹⁴⁸⁴ - Богосл. Гласник, III: 5–6, 454–459.

¹⁴⁸⁵ - Христ. Весник, 1903, февр., 128.

¹⁴⁸⁶ - Этим вопросом занят и Св. Синод буковинско-далматинской митрополии, т. е. чтобы православная вера и церковь назывались своим настоящим именем на таких же правах, как латинская церковь именуется себя „католической“, а протестантская – „евангелической“. Гласник дравосл. далм. ц., 1902, ноябрь–дек., 173–175.

¹⁴⁸⁷ - Христ. Весн. 1903, февр., 27–128.

¹⁴⁸⁸ - „Богословскн Гласник“ выходит ежемесячно, в объёме около пяти печатных листов. Подписная цена на год 12 франк., за границу 15 франков.

¹⁴⁸⁹ - Об этом печальном происшествии у нас и за границей ходили смутные и неверные слухи. В виду громадного значения его в вопросе о греческой диглоссии мы изложим его подробно. – Королева Греческая Ольга Константиновна уже давно при посещении тюрем наблюдала, что религиозные понятия и познания народа крайне недостаточны, и что вследствие этого некоторые осуждённые не могут быть признаны ответственными за совершённые ими преступления. Затем при постоянном обращении с людьми из народа в больницах, особенно в основанном ей госпитале и, наконец, во время несчастной греко-турецкой войны из частых разговоров с ранеными солдатами в греческих лазаретах она всё более убеждалась, как заброшено религиозное воспитание народа. Прежде всего ей казалось достойным сожаления то обстоятельство, что главная и основная книга христианства – Новый Завет – оставалась недоступной широким слоям населения, ибо старый язык её не был им понятен. Почему грек лишался возможности иметь то наставление в молодости и то утешение в тяжёлые минуты, какое мог почерпать из перевода священных книг русский крестьянин? Так как существующие новогреческие переводы были обязаны протестантам, отвергнуты греческим духовенством и притом по своему языку всё же малодоступны народу, то Королева решила предпринять новый перевод. Решение это привела в исполнение г-жа Сомакис. Перевод был проверен комиссией из филологов и богословов и одобрен митрополитом Прокопием. Во избежание недоразумений параллельно с переводом был отпечатан подлинник. Книга была напечатана в количестве 1000 экземпляров и раздавалась Королевой в госпиталях и тюрьмах. В короткий срок экземпляры разошлись и стали думать о втором улучшенном издании. В это время в Ливерпуле появился перевод на народный язык Евангелия от Матфея Александра Паллиса, переводчика Гомера. К сожалению дело не обошлось без погрешностей и недоразумений. Большой ошибкой было уже то, что перевод

был напечатан в газете „Афинский Акрополь“. Это многим показалось профанацией священной книги. Другая ошибка состояла в том, что автор, стремясь сохранить народный язык в наибольшей чистоте, по местам переводил вульгарнее, чем было необходимо, и не обращал внимания на двусмысленность некоторых выражений. Разумеется, эти ошибки не затрагивали существа дела. При этом не нужно забывать, что перевод Паллиса был делом частного человека и не располагал поддержкой никакого учреждения. Ни о каком принуждении народа не могло быть и речи. Наконец, все противники могли пользоваться средствами литературной защиты и научной критики. Не смотря на всё это, обнародование перевода вызвало среди населения, особенно среди студентов, страшное возбуждение. Газеты воспользовались этим случаем для фанатической полемики. Редакции „Акрополя“ и одной сочувствовавшей ей газеты угрожал штурм и разрушение. Волнения потребовали вмешательства вооружённой силы, и многие молодые жизни пали их жертвой. – В этот водоворот был вовлечён и перевод, предпринятый по инициативе Королевы. Ходили ложные слухи и находили веру: перевод „Акрополя“ считался делом, которому покровительствовала Королева; Королева хотела изменить религию и желала, чтобы Евангелие читалось в церквях на русском языке. В высших классах сплетничали, что Королева в интересах панславизма хотела показать, что греки более не понимают своего языка, языка Евангелия. В заключение движение низвергло министерство, и духовное ведомство издало определение, которое запрещало употребление, правда, только новогреческих переводов, но в сущности делало невозможным всякое упрощение старо-греческого текста. Перевод, предпринятый по инициативе Королевы, изменял так мало в этом тексте, что его в сущности нельзя назвать новогреческим. Следующее сопоставление доказывает это с совершенной очевидностью. Обсуждая это событие, проф. Крумбахер не скупится на резкие замечания по адресу греков, зачисляет их в азиаты (в компании с нами), упрекает за ничем не оправдываемое высокомерие и на основании своего опыта

считает безусловно ложным утверждение, что все греки – как образованные, так и необразованные могут понимать Евангелие в подлинном тексте. „Это ирония судьбы, заключает автор словами Тумба, что вопрос о новогреческом языке разрешился борьбой по поводу перевода Библии. Когда Новозаветные Писания вступили в круг образованных представителей древней Эллады, то язык их возбуждал презрение и отвращение; его характеризовали, как язык матросов, который звучит совершенно варварски. Евангелие проповедовалось бедным и униженным на языке, который был понятен простому человеку, а теперь правоверные Афиняне угрожают проклятием и смертью тем, которые хотят того же, чего хотели Апостолы, и ещё убеждены, что это христианство“.

¹⁴⁹⁰ - Beyreiss, „An der Schwelle des Jahrhunderts, Beleuchtung der so betitelten Schrift des Prof. D. Seeberg hinsichtlich ihres Urteils über Union und Kirche“. Elberfeld, 1901; Theophilos (псевдоним) „Berliner Welt=und Kirchengeschichte. Glossen zu Prof. R. Seebergs Schrift; An der Schwelle des 20 Jahrhundert“. Melsungen 1902. Обе брошюры критикуют первое издание разбираемой нами книги.

¹⁴⁹¹ - См. напр. „Reinhold Seeberg über die Kirche Deutschlands im neun-zehnten Jahrhundert“, в Evangelischkirchlicher Anzeiger von Berlin, 1903, №№ 32, 34 и 36.

¹⁴⁹² - Этим словом мы не совсем точно – переводим немецкое слово „Aufklärung“ („просвещение“), употребляющееся для обозначения эпохи 18 века.

¹⁴⁹³ - Происхождение видов путём естественного подбора или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь. Полный перевод с последнего (шестого) английского издания, 1895 г. М. Филиппова.

¹⁴⁹⁴ - Секретарь Митроп. Филарета. Си. о нём т. III хроники по указателю.

¹⁴⁹⁵ - Протоиерей Иоанн Николаевич, выше упоминаемый.

¹⁴⁹⁶ - Говоров, † в затворе 6 янв. 1894 г.

¹⁴⁹⁷ - Павлинском, † 29 апр. 1878 г.

- 1498 - Мих. Никифорович, редактор и издатель Моск. Ведомостей, † 20 июля 1887 г.
- 1499 - Ныне смотритель Переяславского д. уч. во Владим. губ.
- 1500 - Приглашён препод. Моск. Д. Семинарии – ныне протоиерей и редакт. Журн. Вера и Церковь. И. Ил. Соловьев.
- 1501 - Д. И., проф. СПб. академии, † 18 февр. 1877 г.
- 1502 - Винницкого, † архиеп. Донским 19 ноября 1887 г.
- 1503 - Городецкий, † митр. Киевским 1 окт. 1891 г.
- 1504 - † 16 окт. 1883 г.
- 1505 - Кроме Одесского Общества, экземпляры „Исторической Библиотеки Тверской еп.“, по моему распоряжению, посланы в следующие учёные общества: 1) Императорское Археологическое – в СПб.; 2) Истории и Древностей Российских – в Москве; 3) Древнерусского Искусства – там же; 4) Археологическое Московское; 5) Церковно-Археологическое при Киевской Д. академии, и 6) в Археологический Институт – в СПб.
- 1506 - Архиеп. Тверского, † на покое 8 сент. 1858 г.
- 1507 - Александра Алексеевича † 9 марта 1880 г.
- 1508 - Левитском, † на Афоне 29 апреля 1891 г.
- 1509 - См. т. IV Хроники, по указателю.
- 1510 - † 19 Дек. 1888 г., см. о нём т. II Хроники по указателю.
- 1511 - Известный публицист и общественный деятель, † 2 дек. 1901 г.
- 1512 - Покровский Н. А., канд. (XXV кур.) Моск. д. акад.
- 1513 - Статья напечатана в Правосл. Обозр. 1879 г. декабр. стр. 783–797.
- 1514 - Пётр Алексеевич протоиерей редактор Прав. Обозр., † в 1893 г.
- 1515 - Разумеется митр. Макарий.
- 1516 - Лузина, еп. Уманского и ректора Киев. д. ак., † еп. Курским 20 марта 1887 г.
- 1517 - † 28 октября 1883 г.

- 1518 - Филаретова, † еп. Рижским 23 февраля 1882 г.
- 1519 - Филофея.
- 1520 - Платон Александрович, † 7 дек. 1883 г.
- 1521 - Никольский, иером., помощник библиотекаря академии, † архим. 16 июня 1896 г. см. Тверск. Епарх. Вед. 1896 г. № 17.
- 1522 - За саркастические выходки против начальства и преосвященного Ионафана. Об этом слышал я от бывшего преподавателя Олонецкой семинарии Тимофеева. Примеч. автора хроники.
- 1523 - В монаш. Леонида, † 7 сент. 1885 г.
- 1524 - Письма из Ярославля к родным, с 14 июля по 13 декабря 1876 г. М. 1879.
- 1525 - † 8 января 1886 г.
- 1526 - Ныне протоиерей Благовещенской, на Тверской, церкви.
- 1527 - Инспект. малолетних певчих синод хора; † 7 янв. 1830 г. см. Моск. Церк. Вед. 1880 г. № 2.
- 1528 - Егора Дмитриевича, хранителя Моск. Румянц. музея, † 26 мая 1898 г.
- 1529 - Прокурору Моск. Син. конторы, см. о нём IV т. Хрон. стр. 779.
- 1530 - Краснопевков. Не раз выше упоминаемый.
- 1531 - Изданы в Душеполезном Чтении, есть и отдельное издание, Москва. 1883 г.
- 1532 - Разумеется Собрание сочинений Никольского единовещерского монастыря настоятеля-игумена Павла. Издание (третье вновь просмотренное и дополнен.) Братства св. Петра Митрополита. Ч. I и II. Москва. 1879 г. Это издание вскоре было повторено на средства Св. Синода Синодальн. типографией.
- 1533 - † 5 июня 1892 г.
- 1534 - Св. великий пророк, предтеча и креститель Господень Иоанн. Исторически-истолковательное изъяснение его жизни, служения и учения. М 1880.

1535 - Михаил Тариелович, граф, генерал-губернатор, † 14 декабря 1888 г.

1536 - Серафима (Аретинского) † 22 апреля 1886 г.

1537 - Помощник начальника артиллерии Харьковского Округа.

1538 - † 23 апреля 1883 г.

1539 - Ныне протоиерея ц. Спаса в Спасском.

1540 - Ретивцев † 6 ноября 1883 г.

1541 - Ныне – священник Введенской церкви в г. Кашине.

1542 - † в 1902 году.

1543 - Альбицкого Андрея Влад. см. о нём т. IV хроники по указателю.

1544 - Покровский Вас. Сем. прот. † 29 июля 1883 г.

1545 - Свящ. Мих. Красовицкого; см. о нём IV т. Хрон. стр. 733.

1546 - Ныне протоиерей церкви в Копенгагене.

1547 - † 17 июня 1860 г.

1548 - † 19 апреля 1901 года.

1549 - Совершенно противоположный взгляд на этот предмет имел проф. М. дух. акад. П. С. Казанский, см. Богосл. Вестн. 1903 г. т. III, 9, стр. 58.

1550 - † 16 января 1896 г., см. о нём т. IV Хроники по указателю.

1551 - Давидович, † 25 апреля 1888 г.

1552 - † 22 сент. 1884 г.

1553 - Николай Андреевич † 12 дек. 1877 г.

1554 - Егор Феод., † 26 окт. 1879 г.; ср. о нём т. III Хроники, стр. 200.

1555 - Иван Александр., † 13 февр. 1880 г.

1556 - Министр Народн. Просвещ. † в 1900 г.

1557 - Статья под заглавием: „В защиту армянской церкви“, помещена в газете „Новое Время“, 1880 г, от 4-го января; об отношении армяно-григорианской церкви к православной см. статью Т. М. в Харьк. Вп. Вед. 1881 г. № 20, стр. 437–441.

- 1558 - Горского.
- 1559 - Ныне ордин. академик Импер. Академии Наук.
- 1560 - Ляпидевский, † митр. Московским 11 февр. 1893 г.
- 1561 - Левитов, † на покое 12 февр. 1892 г.
- 1562 - Леонида Краснопевкова.
- 1563 - † 22 июля 1902 г.
- 1564 - Константина Петровича, с 24 апреля 1880 г.
- 1565 - С 1836 г. старш. учитель 1-й Моск. гимназии по латинскому языку † 7 июня 1868 г.; автор извести, руководства к изучению латинского языка.
- 1566 - Алексею Александровичу, ныне здравствующему.
- 1567 - Рязанов, еп. Тобольский, с 1880г. Курский. † на покое 15 янв. 1891 г.
- 1568 - Петрова † архиеп. Казанским 2 сент. 1897 г.
- 1569 - Василия Левитова, выше упоминаемого.
- 1570 - Феогностом Лебедевым, † митроп. Киевским 13 авг. 1900 г.
- 1571 - Касаткин, начальник японской миссии, ныне здравствующий.
- 1572 - Вот что, между прочим, читаем в № 115 газ. „Голос“ (от 26-го апр.): „Графу Толстому, ныне оставившему свой пост, пожелаем успокоения от понесённых им трудов. Успокоение нужно ему потому уже что он сходит с своего поприща, сопровождаемый далеко не благословениями общества. Но беспристрастная история скажет, что не на него должна лечь вся тяжесть посылаемых ему упрёков. Она раскроет до нага истинных виновных, сделавших графа Толстого своей жертвой. Они ответят пред Богом и потомством за эти бледные лица, за эти слезы, за всю бездну отчаяния и скорбь матерей – они, они“. Вероятно, разумеются Катков и Леонтьев внушавшие графу Толстому идеи об усилении классицизма в гимназиях.
- 1573 - См. №№ 43 и 44 этой газеты, где помещены отзывы и других газет по поводу увольнения гр. Толстого.
- 1574 - См. о нём т. IV и V Хроники по указателям.
- 1575 - † 1-го окт. 1903 г.

- 1576 - Троепольском, † 8 окт. 1876 г.
- 1577 - Амвросия Ключарева, † архиеп. Харьковским 3 сент. 1901 г.
- 1578 - Говоров.
- 1579 - † 1 декабря 1891 г.
- 1580 - † 24 ноября 1900 г.
- 1581 - † в 1897 г.
- 1582 - † в февр, 1891 г., см. о нём т. I и IV Хроники по указателям.
- 1583 - Еп. Ионафан Руднев, ныне на покое.
- 1584 - 4 сент. 1866 г.
- 1585 - С 6 окт. 1860 г. – 1864 г. 31 марта.
- 1586 - † 21 мая 1903 г.
- 1587 - Разумеются „Воспоминания о преосв. Леониде“.
- 1588 - Беляевым, еп. Вятским, † на покое 26 ноября 1885 г.
- 1589 - Архиеп. Александр Добрынин, † 28 апр. 1885 г.
- 1590 - Народного Просвещения Сабуровым.
- 1591 - Иван Никол. Соловьев, † в 1885 г. секретарём Таврической Консистории.
- 1592 - Некролог его в „Новом Времени“ № 1403.
- 1593 - Соколова, впоследствии еп. Смоленский, † 17 марта 1869 г.
- 1594 - Пст. Моск. д. академии. С. Смирнова, М. 1879 г., стр. 452.
- 1595 - Сына Петра 1-го и Евдокии Феодоровны, † 1718 г. 26 июня.
- 1596 - Парфений (Небоза) грек, митр. Лаодикийский, потом Азовский; 2 дек. 1703 г. назнач. еп. Холмогорским, но по дороге туда в Ярославле † 23 дек. 1703 г.
- 1597 - † в 1898 году.
- 1598 - Директора Имп. публ. Библ., † 17 апрел. 1843 г.
- 1599 - † в 1901 г.
- 1600 - См. о нём т. V Хроники по указателю.

- 1601 - См. краткое описание монастыря, сост. свящ. В. Успенским.
- 1602 - † 4 июня 1891 г.
- 1603 - Акафист преп. Нилу составлен преосв. Нилом, архиеп. Ярославским († 1874 г.), при участии Димитрия, архиеп. Херсонского. Примечание автора Хроники.
- 1604 - Ныне священник Московской Николаевской. Красный Звон именуемой, церкви.
- 1605 - † 19 окт. 1886 г. см. Твер. Еп. Вед. 1887 г. № 6 стр. 163.
- 1606 - Иос. Ив., профессор архитектуры, † 26 ноября 1861 г.
- 1607 - Подробности о Ниловой пустыни см. в Историческом описании сей пустыни, сост. священником В. Успенским, Тверь, 1876 г.
- 1608 - † 6 дек. 1796 г. митр. Новгородским, см. кн. свящ. Н. А. Соловьева, Сарайская и Крутицкая епархия, М. 1894, стр. 95.
- 1609 - Подробности о сём монастыре см. в Описании монастыря, состав. свящ. В. Успенским и напечатанном в Памятной книжке Тверской епархии 1868 г., стр. 213–295.
- 1610 - † 28 апр. 1896 г.
- 1611 - См. Историческую записку о селе Оковцах и о явленных Оковецких иконах, составленную священником В. Успенским. Ржев, 1878 г.
- 1612 - † в 1884 г.
- 1613 - † в 1894 г.
- 1614 - Архиеп. Тверского, † 6 мая 1741 г.
- 1615 - † в 1903 г.
- 1616 - † Инспектором Томск. дух. семин. в 1887 г.
- 1617 - Археолог, † в 1865 г.
- 1618 - Ныне протоиерей и благочинный.
- 1619 - Ныне протоиерей зашт.
- 1620 - † 12 февр. 1895 г.
- 1621 - † 24 сент. 1896 г.
- 1622 - † 28 ноября 1897 г.
- 1623 - Еп. Иустина

1624 - Дм. Андр. Толстой, министр (1865–1880 г.) народн. просвещения: † 25 апреля 1889 г.

1625 - † 1 авг. 1888 г.

1626 - † 15 ноября 1863 г.

1627 - Ник. Александр., † 17 сент. 1861 г.

1628 - † 4 сен. 1888 г.

1629 - † 13 янв. 1892 г.

1630 - † 15 февр. 1879 г.

1631 - † 26 февр. 1861 г.

1632 - Гольденберг в апр. 1878 г. выслан б. в Холмогоры и оттуда бежал в июне того же года (стр. 100). В августе 1880 г. лишил себя жизни в Киевской тюрьме, повесившись на крюке от лампы (Моск. Вед. 1880 г. № 273).

1633 - Или Сир в Македонии.

1634 - Принадлежавшим к партиям цирка, различавшимся цветами.

1635 - Окончание. См. Июль–Август, 1904 г.

1636 - Значит в этом тексте говорится о трёх Лицах, о четырёх званиях.

1637 - В начале бе Слово.

1638 - Одинаково полученных.

1639 - Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма. А. Рилля.

1640 - От лат. *ejicere*, выбрасывать, выкидывать...

1641 - Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию“ А. А. Некрасова Православный Собеседник 1883 г. №4.

1642 - Говоря о действиях Божиих, следовало бы глаголы, выражающие их употреблять в такой грамматической форме, которая означала бы совокупно и всякое время (т. е. и настоящее, и прошедшее и будущее) и никакое время (т. е. отсутствие времени), но такой грамматической глагольной формы нет ни в одном языке и быть не может. Особенно же такая форма нужна в следующих двух случаях: 1) когда говорится о рождении Сына от Отца и 2) когда говорится об

исхождении Святого Духа от Отца. По неимению же требуемой формы, в этих и подобных случаях форме настоящего времени следует отдавать преимущество пред формой прошедшего. Но это не всегда легко и удобно. В Символе Веры во 2-м члене употреблено прошедшее время: „Иже от Отца рожденного прежде всех век“... „рождена, не сотворенна“ а в 8-м – настоящее: „Иже от Отца исходящего“.

¹⁶⁴³ - Слово и дух иногда употребляются в смысле „суть“. Говорится, напр.: суть, сущность дела.

¹⁶⁴⁴ - На русском языке сведения о Кабире можно найти у Барта (Религии Индии, перев. под редакц. кн. Трубецкого, стр. 272–278). Сведения здесь буквально заимствованы из избранных сочинений Вильсона. Тоже самое представляет статья Булича в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (26 полутом, стр. 789).

¹⁶⁴⁵ - О верованиях сикхов см. Пинкота – Религия сикхов (в книге „Религиозные верования“.... перев. Тимирязева, 336–346 стр.), Барта – Религии Индии (277–288 стр.), Булича – сикхи (Брокгауза 58 полутом). Последние две статьи представляют перевод с одного и того же оригинала. У Булнча указана иностранная литература.

¹⁶⁴⁶ - О ваггабизме см. Уманца – Очерк религиозно-философской мысли в исламе, см. 126–135 стр., в словаре Брокгауза – Ваггабиты (9-ый полутом). Между этими двумя статьями есть противоречия в именах лиц, хронологии событий и подробностях.

¹⁶⁴⁷ - Arakelian – Babisme en Perse (Actes du premier congrès international d' Histoire des Religions. Deuxième partie. Fascicule I.)

¹⁶⁴⁸ - О бабизме см. Мирзы-Базем-Бека – Баб и бабиды, Уманца – очерк религиозно-философ. мысли в исламе, Брауна – баб и бабиды (Религиозные верования... перев. Тимирязева), Батюшкова – Бабиды (Вестн. Европ 18–97, № 7). В хронологии и подробностях событий у этих авторов есть противоречия.

¹⁶⁴⁹ - E. Fournier de Elaix – La statistique des Religions à la fin du XIX-e siècle (Actes du premier congrès international d' histoire des Religions).

1650 - О борьбе Шамиля см. Дубровина – История войны и владычества русских на Кавказе (6-ой том).

1651 - О школе в Азгаре см. Крымского и Миллера – Всеумульманский университет.... (Древности восточные. 1903 г. Том второй. Выпуск третий. Москва).

1652 - О мусульманском движении в Африке см. Елисеева – Махди Судана и царство дервишей. Русское Обозрение 1892, т. 1.

1653 - Лейтнер – Магометанство (Религиозные верования... перев. Тимирязева).

1654 - Сравн. Остроумова – Коран и прогресс, протоиер. Аквилонова – О Божественности христианства и его превосходстве над, буддизмом и махоммеданством, Ласкеева – Ислам в его полемике с христианством (Странник 1904 г.).

1655 - Книга бытия моего (дневники и автобиографические записки еписк. Порфирия). Т. III, стр. 51. СПб., 1896.

1656 - Там же, стр. 141. Том II, стр. 376. СПб. 1895.

1657 - Предисловие к I тому: „Книга бытия моего“. Сам о себе преосв. Порфирий говорил: „меня затрудняет большое количество материалов для науки, добытых на Востоке. Едва успеваю разрабатывать эти материалы. Наскучит мне исследование ересей, принимаюсь за историю. Надоест она, пускаюсь в область богословия. Перестану богословствовать, начинаю сличать св. тексты древности или заниматься историей изящных искусств“. (Т. VIII, стр. 76).

1658 - Книга бытия моего. Т. VII, стр. 127. СПб. 1901.

1659 - Там же, стр. 128–140.

1660 - Книга бытия моего. Т. 3, стр. 57.

1661 - Там же, стр. 60–62, 67–68, 82, 85.

1662 - Там же, стр. 100, 109, 121.

1663 - Кн. бытия моего. Т. I, 118.

1664 - Кн. бытия моего. Т. 3, стр. 108.

1665 - Там же, стр. 128.

1666 - Там же, 113.

1667 - Там же, стр. 118.

- 1668 - Там же, стр. 111.
1669 - Там же, 121.
1670 - Там же, стр. 120.
1671 - Там же, стр. 103.
1672 - Там же, 101.
1673 - Там же, 135–136.
1674 - Там же, 138.
1675 - Там же, 125, 127, 130.
1676 - Кн. бытия моего. Т. VII, 37.
1677 - Там же, стр. 2.
1678 - Там же, 91, 93.
1679 - Там же. стр. 45.
1680 - Там же, стр. 74–5.
1681 - Там же, 91.
1682 - Там же, 45–46. 77. 86 и др.
1683 - Кн. бытия моего. Т. III, стр. 111.
1684 - Кн. бытия моего. Т. VII, стр. 168–9.
1685 - К этому времени относится следующая заметка арх. Порфирия: „моё житье-бытье по-прежнему незavidно. Судьба мне не улыбается. Питер все бока мне вытер”. Там же, т. VIII, стр. 76.
1686 - Собрание мнений и отзывов Филарета м. Московского. Том дополнительный. Стр. 556. СПб. 1887.
1687 - Там же, стр. 559.
1688 - Там же, 560.
1689 - Там же, 557.
1690 - Там же, 558.
1691 - Киевский и Московский периоды жизни Порфирия описаны им в VIII томе его „Кн. бытия моего” (СПб. 1902).
1692 - В книге г. Сырку; „Описание бумаг преосв. Порфирия Успенского“ перечень печатных сочинений его занимает стр. 399–408 (СПб. 1891). А в настоящее время этот список намного увеличился изданием посмертных сочинений еписк. Порфирия.

1693 - Проф. А. А. Дмитриевского, „Поминки пр. Порфирия Успенского“: Труды Киев. Дух. Акад. 1886, т. I. стр. 390.

1694 - Кн. бытия моего. Т. VII, 392.

1695 - У проф. Дмитриевского, стр. 334. Слич. „Кн. бытия моего“. Т. VIII, 507.

1696 - Книга бытия моего. Т. III, 119. Сравн. т. VII, 81.

1697 - Светлейшая княгиня Елизавета Павловна Витгенштейн, урождённая Эйлер, состояла с 1852 г. фрейлиной при Вел. Кн. Елене Павловне вместе с известной Эдиттой Феодоровной Раден, была членом того кружка, который пользовался благосклонным вниманием Великой Княгини и к которому принадлежали Юр. Феод. Самарин, И.А. Гончаров, А.Г. Рубинштейн и другие выдающиеся представители науки, литературы и искусства: впоследствии княгиня была в Тифлисе гофмейстериней двора Вел. Княгини Ольги Феодоровны, супруги Наместника Кавказа Вел. Князя Михаила Николаевича, а затем фрейлиной Большого Двора, при Императрице Марии Александровне, пользовалась вниманием и расположением Императора Александра II-го; скончалась в 1896 г. Письма к княгине преосв. Порфирия после её смерти перешли к родственнику её Константину Николаевичу Белкину, который любезно предоставил их в наше распоряжение. – Н. В-кий.

1698 - Любить своего Бога и видеть в Нём своё „всё“ – это самое благородное знание и признак величайшего ума и величайшего сердца.

1699 - Которые любят свет и добродетель.

1700 - Поверите ли вы, что Бог отнял истину и благодать Своего Св. Духа от целого собора епископов, чтобы дать её только одному.

1701 - Что божественная премудрость не хранит уже в сокровищнице своего святилища зародышей необыкновенных дарований, которыми обладали некогда пророки, апостолы и святые отцы церкви? Протестанты думают, что они потеряны и, может быть, отрицают даже, чтобы они когда-либо существовали. Однако же они существуют всегда готовые

расцвести вновь, как жезл Аарона, когда времена и служение церкви потребуют их присутствия.

1702 - Мы стоим слишком высоко над самими собой и мы не поймём себя, говорит Вл. Августин.

1703 - Воздержимся от всякого смелого суждения о неисследимых предметах.

1704 - Совершенное ничтожество.

1705 - Моя память подверглась нападкам и приведена в расстройство. Мои мысли сталкиваются между собой. Вся область мыслей подобна полю битвы, на которой люди взаимно убивают друг друга. Все мои страсти возбуждены. Во всём во мне беспорядок. Мир отнят. Моя бедная душа как будто разделена, разорвана, умерщвлена и убита той кровавой войной, которая в ней происходит. О жестокая война и более жестокая, и мучительная для перенесения, чем можно это выразить. У меня нет ни сил, ни смелости противиться чему-либо. Все мои планы, все мои надежды, вся опора, поддерживавшая меня до настоящего времени, – всё отнято, остаётся только сухая и без всякой склонности преданность воле Божией. Что мне сказать? Остаётся только ждать, что быть может Господь будет милостив и снизойдёт в мой ад. – О, я верю и надеюсь, что Он туда снизойдёт и тайно, так, чтобы я отдельно не постигал, поможет во всех моих страданиях; Он их усладит, ибо переносил самое горькое, и своим присутствием сделает для меня этот ад переносимым и приятным, и извлечёт меня из него. – Я верю и надеюсь на это и вот почему я понимаю, что Вечный, сокрушающий кедры ливанские, обращает меня в ничто, чтобы меня можно было вновь создать. Увы! когда Он вполне уничтожает всё наше бытие средствами, тем более удивительными, что они прискорбны, странны и непонятны для человеческого ума, он желает нами обладать более тесно, чем когда-либо и сделаться в нас всем, – принципом нашей жизни и всех наших деяний. – Прощайте, мой друг! Верьте, любите, надейтесь и следуйте своему пути в мире.

1706 - Вот внешние признаки гордости. Она прежде всего делает тон нашего голоса повышенным, наше молчание

мрачным и горьким, наш смех звучным и неумеренным, наши горести бессмысленными, наши ответы резкими, наши разговоры лёгкими, наши слова не имеющими веса, точности, степенности, она нас делает нетерпеливыми, без любви, отважными в оскорблении других, чувствительными к тем, которые нас принимают, медленными в послушании, исключая тех случаев, когда мы своими пожеланиями предупредили то, что нам приказывают, неспособными признавать мнение и переносить упрёк, слабыми в сопротивлении нашей собственной воле, непреклонными для того, чтобы подчиниться воле других, всегда упорными в поддержании своих мнений и мы никогда не в состоянии присоединиться к мнению своих братьев, так. обр. мы становимся невосприимчивыми к совету и руководству и осмеливаемся больше доверять собственному суждению, чем суждению своего начальника. – Бог-врач, точно также, как и Творец всех созданий, зная, что гордость – начало наших болезней, пожелал, чтобы павший от гордости поднялся путём смирения. Демон говорит: взыду в горния небеса. И. Христос говорит: душа моя снизошла до праха земли (Пс.43:25). Демон говорит: я буду подобен Вышнему. И И. Христос пребывая в славе Божией, смирил Себя, приняв образ раба. Демон говорит: я поставлю свой престол выше звёзд Божиих. И. Христос говорит: научитесь от Меня, что Я кроток и смирен сердцем. – О ГНЕВЕ. – Мы можем гневаться только на свой собственный гнев, на свои дурные пожелания, на свои недостатки, на свои страсти, что происходит тогда, когда мы стараемся исправить расстройство своего сердца спасительным сокрушением во грехах. Но что можно сказать о тех, которые вместо того, чтобы восставать против самих себя этими чувствами сокрушения, заблуждаются в отношении к другим, и далёкие от того, чтобы кончить свой гнев до захода солнца, долго питают тайное отвращение к тем, против которых они раздражены? Это истинная месть; и этим способом мстят всегда те, которые не потушают своей страсти желанием мира и любовью к кротости, по одной только беспомощности мстить, в которой они находятся; ибо могут-ли они сделать большее и дать лучший признак своего раздражения тем, на которых они

сердиты, как не тем, что не говорят с ними с обычной кротостью? Гнев, заключённый в сердце, может не оскорблять людей, но он также изгоняет божественный свет Св. Духа, как если бы он проявлялся во вне. – Средства против гнева: 1-е Не допускать охотно никакого ощущения его в сердце, и остерегаться всякого его движения даже тогда, когда мы думаем, что позволительно нам гневаться во имя какого-нибудь законного предмета; 2-е иметь в виду, что при принесении нашей молитвы к Богу, она не будет принята, если мы совершая её, питаем в сердце гнев; 3-е вспоминать о тленности нашей природы и непрочности нашей жизни, всегда помнить что мы должны расстаться со своим телом и что мы ничего не приобретаем своим целомудрием и своими трудами, если один гнев делает для нас все добродетели бесполезными, и подвергает нас наказаниям, которыми судья всех людей угрожал мстительным и гневным. – О СОЗЕРЦАНИИ. – Окружённый на земле преходящим, человек не должен претендовать здесь на нераздельное соединение с Богом путём созерцания. Всё, что он может сделать, это – знать, к чему его дух постоянно должен стремиться и какой он должен избрать себе объект, чтобы быть постоянно к нему приверженным. Он должен радоваться и утешаться в душе, когда он о нём думает. Он должен вздыхать и сокрушаться, когда он удаляется от него, благодаря пустой рассеянности; и тогда он должен возратить своё сердце с пути заблуждения и подавить свои мысли, чтобы привести их к божественному объекту. Что касается до созерцания Бога, Бога не познают только созерцанием и удивлением Его непостижимой сущности, это ещё сокрыто от нас и сокрыто в надежде обещаний, которые нам даны. Но здесь на земле познают Его в величии и превосходстве Его дел, созерцая Его правосудие, тот промысл и ту мудрость, которую Он проявляет непрерывно в управлении миром. И так, мы восходим к Нему в созерцании чистым духом поведение, от века и до века Им проявляемое на каждом из святых, которых он произвёл в Своей церкви, удивляясь с священным трепетом этой владычественной силе, которой Он правит, распоряжается и устраивает всё, той бесконечной мудрости, тому

проницательному глазу, который проникает до глубины сердец, так что бы ничто не могло лишаться его света; представляя себе с изумлением, что Он знает число песчинок и волн моря, удивляясь, что каждая капля дождя, каждый день, каждый час, всё прошедшее, всё будущее открыто пред Ним, и доступно Его знанию. Но что должно нас больше тронуть, это если воспроизведём в своём уме ту кротость и то терпение неутомимое, с которым Он терпит бесконечное число преступлений, которые совершаются ежедневно пред Его глазами, если мы подумаем о священном состоянии, к которому Он призвал нас, благодаря единственно своему милосердию; если мы наконец посмотрим с восхищением и удивлением, сколько Он, избрав нас к тому, чтобы быть в числе Его детей, производит поводов и благоприятных случаев для нашего спасения. – Наблюдайте за своими глазами, иначе они вас увлекут скоро своей подвижностью. – Когда вы поражены изобилием, величием или могуществом великих мира, то тотчас обращайтесь внимание на тленность всех вещей и вы этим не будете затронуты. – Отдавайте всегда предпочтение любви ближнего, но чтобы любовь ваша к Богу от этого не уменьшалась в вашем сердце. – Если вы желаете обратить грешника, то в своё увещание всегда вставляйте слово ласки, вы смягчите, так сказать, этим его слух и осветите его сердце. – Хорошо молиться об оставлении не только своих грехов, но ещё и об оставлении грехов других, этой молитвой любви мы подражаем святым ангелам.

¹⁷⁰⁷ - Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, v. Dr. Zunz, – Berlin, 1865: S. 5.

¹⁷⁰⁸ - Для охранения чистоты Израиля.

¹⁷⁰⁹ - Т. е. лицемерно, для отвода глаз.

¹⁷¹⁰ - Разумеется Иудейская Жизнь Иисуса, о коей речь сейчас.

¹⁷¹¹ - ספר החסידים (Сефер-га-хасидим), Berlin 1891, § 191. p. 74 в Das Leben Jesu nach Iüdischen Quellen, herausgegeben und erläutert von Dr. Samuel Krauss, – Berlin, 1902, S. 296 flg. cp. Zunz ib. S. 5, Anm. 3 и 4.

- 1712 - Разумеется лицемерно.
- 1713 - Machzor Yitry § 66 у Krauss'a, 227 ср. 297.
- 1714 - Zunz ib. Anm. 4.
- 1715 - свинины.
- 1716 - Разные роды синагогальной поэзии, но пизмон и кероба принадлежат уже позднешему времени, – после 800 года Zunz, 26.
- 1717 - т. е. с акrostихом своего имени.
- 1718 - Или: Елазар бен-Калир „составитель более 200 композиций пиютических, законодатель в этой области поэзии, почему её формы называются калирическими“. Zunz, 29. Жил в 7 ст.
- 1719 - кантор или запевальщик синагогальный, – головщик, канонарх.
- 1720 - акrostих следовательно состоял только из имени Шимеон без прозвания Кефа.
- 1721 - Krauss, 49–50 подлинник и 63–64 перевод.
- 1722 - Последний день праздника.
- 1723 - Речь италинизованная Santo Paolo.
- 1724 - Krauss, § 21, – S. 86–88 подлинник и 114–117 перевод.
- 1725 - Vogelstein – Rieger, Geschichte der luden in Rom, 1. 166 у Krauss'a ib. 228.
- 1726 - 228.
- 1727 - Zunz, 6. Апт. 6.
- 1728 - ibid.
- 1729 - Некоторые считают это именем Симона Маккавея, но конечно не как автора (ибо псалом написан Давидом и он пророчественно-мессианский), а как лицо, типологически-предсозерцаемое богодухновенным поэтом, как прототип Мессии. Ср. Box, St. Peter in the Jewish liturgy в The expository times, vol. XV. № 2. Novemb. 1903. p. 93–90.
- 1730 - Zunz, 4.
- 1731 - Ср. Zunz 6. Anm. 1, – u Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums IX, 1860, 21 у Krauss'a, Anhang 1 (9). S. 226.

- 1732 - Cp. Zunz, Anm. 4.
- 1733 - Baer. Abodath jsrael 207 y Box'a ibid.
- 1734 - В Machzor Vitry §66. p. 282. № 5 y Krauss'a ib. S. 226–227.
- 1735 - Krauss ibid. S. 227.
- 1736 - Zunz 5 Anm. 5 Cp. y Krauss'a Anh. 1 (9). § 2. S. 227 Machzor Vitry рукоп. и печ. 362. §325 и Толковый Махзор 5061 – 1301 г.
- 1737 - Предш. цит.
- 1738 - Издатель замечает, что Пётр в этом месте высоко ценится и для примирения с вышеприведённым названием Петра говорит, что Раши ненавидел, а р. Там почитал Петра. Но вышеприведённое объяснение прозвания Пётр в Книге Праведников даёт видеть, что и в Махзоре это название указывает только на легенду, а не включает в себе что-либо поносное для Петра. Krauss ib. § 2. S. 227 и Anm. 2. S. 296–297.
- 1739 - Zunz, 6. Anm. 2.
- 1740 - Krauss, ib. § 1. S. 227.
- 1741 - В Monatsschrift f. G. u XV. d. I. X. 1861. 212–224, – y Krauss'a 228.
- 1742 - Lipsius, Die Apocryph. Apostelgeschichte und Apostellegende II. 1. 95. 164, – II. 2. 20. 79. Krauss 229.
- 1743 - Zunz, 6.
- 1744 - חפ"ו по всему есть только вариация חפ"ו, т. е. неполное написание звука или буквы гласной е.
- 1745 - Подробности о литературной стороне творений Ап. Петра – в особом приложении.
- 1746 - Подробности о соборных посланиях и их наименовании – в особом приложении. Тезисы, здесь изложенные, напечатаны в программах академических по Священному Писанию Нового Завета, изданных Святейшим Синодом. На лекциях они сообщались с 1884-го года, а в 1889-м. кажется, году сданы в виде экзаменационного конспекта.
- 1747 - Интересно отметить следующие положения „Motu proprio“ о церковной музыке: 7. – „Собственный язык Римский

Церкви – латинский: поэтому запрещается при торжественных богослужениях петь на народном языке какие бы то ни было вещи и в особенности изменяемые или постоянные части мессы. 13. – Так как певцы исполняют в церкви чисто литургическое служение и так как женщины неспособны к такому служению, то последние не могут допускаться до участия в хоре или музыкальной капелле. 15. – Хотя собственно церковная музыка есть чисто вокальная музыка, тем не менее позволительна музыка с аккомпанементом органа и в некоторых частных случаях могут быть допускаемы в должных пределах и с необходимою осмотрительностью и другие инструменты“.

1748 - † 3 ноября 1886 г.

1749 - † в 1887 г.

1750 - † в апреле 1902 г. См. Тверск. Епарх. Вед. 1902 г., № 9.

1751 - Руднев, ныне на покое.

1752 - † 2 февр. 1697 г.

1753 - † 8 апреля 1884 г.

1754 - † в 1881 г.

1755 - Стефанович, † 20 декабря 1891 г., см. Некролог в Тверских Епархиальных Ведомостях 1892 г. № 4.

1756 - Деяния этого собора, как было сказано выше, напечатаны в 4 кн. Чтений Общ. Истор. и Древн. Росс. за 1871 г.

1757 - † 11 марта 1903 г.

1758 - См. о нём т. II–IV Хроники по указателям.

1759 - † 10 августа 1883 г.

1760 - Доныне здравствующий, благочинный 2 округа Кашинск. уезда.

1761 - † 5 февр. 1893 г.

1762 - См. Списки иерархов и пр. П. Строева, стр. 485.

1763 - См. Русский месяцеслов на 1868 г., сост. В.

Мордвиновым.

1764 - † 26 февраля 1698 г.

1765 - История церкви от Рождества Господа нашего Иисуса Христа до наших дней написанная по подлинным и

достоверным памятникам. Перевод с французского. Том 1-й. СПб. 1872. Том 2-й. СПб. 1873. Том 3-й. СПб. 1875.

1766 - Сведения эти заимствованы из Историко-Статист. Описания Николаевской Теребенской пустыни, сост. иером. Илиодором, Тверь, 1860 г.

1767 - Припомним возмутительный случай 16 июня 1879 года, когда иеродиакон Леонид поразил ножом иеромонаха Зосиму. Примечание автора хроники.

1768 - Ныне вдовствующая Императрица.

1769 - Н. Феод. Игельстром – профессор Михайловской Артиллерийской академии.

1770 - Сокольского, † 26 ноября 1877 г.

1771 - Ретивцева, выше упоминаемого.

1772 - Русский энциклопедический словарь Березина, под словом: Карелы.

1773 - † в 1887 г.

1774 - † в 1887 г.

1775 - † в 1887 г.

1776 - † 22 октября 1880 г

1777 - Ныне протоиерей в том селе и благочинный 5 округа Бежецкого уезда.

1778 - Выше упоминаемой.

1779 - Кто был этот Симеон Бек-Булатович и по какому случаю им сооружён храм в селе Кушалине, об этом см. брошюру под заглавием: „Историческая записка о древней церкви Смоленской иконы Пресв. Богородицы в селе Кушалине”, свящ. И. Судакова, Тверь 1851 г. Примечание автора Хроники.

1780 - Разумеется А. Е. Викторов.

1781 - Подробное описание этих городов, составл. проф. Буслаевым, см. в Моск. Вед. 1880 г. № 221, переп. в его книге, Мои досуги, ч. 1. М. 1886.

1782 - Победоносцеву.

1783 - † 1 июля 1869 г., см. о ней предшествующие тома Хроники по указателям.

- 1784 - Муретов, архиеп. Волынский, † Херс. 1883 г. 14 ноября.
- 1785 - О выходе Волынского духовенства против архиерея, см. в газете „Восток” 1880 г. № 58, стр. 259. Примечание автора хроники.
- 1786 - Филоней Успенского.
- 1787 - Макарием.
- 1788 - К. П. Победоносцев.
- 1789 - Потом ординарный профессор Казанской дух. Академии, † 8 июля 1904 г.
- 1790 - За 1903 г. приход равен 6944 р. 4 к.
- 1791 - Одна бумага лишь заменена другой равного тысячерублёвого достоинства.
- 1792 - В том числе запасного капитала 2966 рублей.
- 1793 - В том числе заключаются и вышеозначенные членские взносы, сделанные по сим листам.
- 1794 - В состав этого списка не вошли лица, пожертвовавшие менее рубля, а равным образом и те, фамилии которых, по неразборчивой записи на подписных листах, остались неузнанными.
- 1795 - Здесь разумеется обширное „защитительное слово“, переведённое в 1-й части творений Никифора. В рукописном кодексе оно предшествует сочинениям против Константина.
- 1796 - Разумеется 82-е правило Трулльского собора.
- 1797 - Изображение, посланное по преданию Спасителем Авгарю.
- 1798 - За неудобством печатать подлинник, даём русский дословный перевод. Римскими цифрами обозначены стихи, для удобства печатания и цитации, разделённые на более мелкие строки с арабскими цифрами. Курсивом в цитатах отмечены совпадения с Ветхим Заветом преимущественно и с Новым отчасти.
- 1799 - Krauss 226, Zunz 12–13.
- 1800 - S. 24 flg.
- 1801 - Baer. Abodath Israel 206 у Box'a, ibid.

1802 - Каждый стих состоит из двух половин, начинающихся одинаковой буквой, – у нас половины эти разделены пополам, так что стих подлинника равен нашим четырём.

1803 - Наше самолюбие и иллюзия, которую мы питаем относительно своих сердец и своих деяний, заставляют нас незаметно передвигать пограничную линию, считая благодатью то, что просто естественно.

1804 - Тогда я был весёлой птичкой лесной.

1805 - Мать моя меня варила, Мой отец меня ел, Моя сестричка сидела под столом И считала все все мои косточки.

1806 - Начало письма утрачено.

1807 - Р. С. Но природа великородная и благодушная работает много для государства и мало для Церкви. Это её недостаток. Самая большая часть наших освобождённых крестьян соединится с нашими схизматиками, если наши боги, украшенные венцами и митрами, не удержат их в лоне нашей Церкви, организовав внутренние миссии и учреждая епископства в уездных городах. Великая опасность угрожает нашей Церкви. Она скоро разделится на два лагеря, если будут попираť многие каноны вселенских соборов, святость которых слишком почитается нашим благочестивым народом и пр.

1808 - Фернан Мендец Пинто, Португальский моряк, с несколькими товарищами – были первыми Европейцами в Японии. Его любопытные записки о том, как он попал в Японию и жил там, переведены целиком в 1-м томе сочинения Фрессине. – Эти португальские моряки не только открыли неведомую страну для миссионеров, но подготовили дружественный приём для проповедников Христианства. Фернан Мендец Пинто и его товарищи познакомили Японию с целым новым для неё миром, и имели случай оказать ей важные услуги. Так они научили Японцев делать огнестрельное оружие. По образцу их аркебузов смышлёные мастера эгой страны быстро выделали несколько сот тысяч ружей. – Л. Т.

1809 - В нашей литературе почему-то нашли приют сомнения в том, был ли Франциск Ксаверий в Японии. Как видят читатели, сомнения эти совершенно неосновательны. Португальские

миссионеры дают подробное описание каждого шага этого Апостола Японии. Должно также заметить, что Римская Церковь совершенно положительно и официально определяет само время прибытия Франциска Ксаверия (причисленного ею к лику святых) в Японию – именно в город Кагосиму – 15 августа 1549 года. (См. „Missiones Catholicae“, издаваемые Конгрегацией пропаганды веры). – Л.Т. Поправка: В примечании № 2 („Богосл. Вестн.“ октябрь) сказано о сомнениях относительно пребывания Ф. Ксаверия в Японии. Не настаиваю на этих словах, хотя где-то читал выражение даже таких сомнений. Но во всяком случае даже у такого документального писателя как г. Костылев сказано: „Неизвестно в точности (?) около какого времени началось распространение католичества в Японии и насколько достоверно указание, что распространение католичества началось в провинции Бунго в 1552 г. Франциск Ксаверий был в Японии в 1549–1551 г., но пришёл к заключению, что полнейший неуспех предстоит миссионерам (?) а потому после бесплодных попыток проповеди удалился из Японии. Это даёт основание думать, что распространение христианства началось после 1552 г.“ („Очерк Истории Японии“, стр. 259). Все эти неточности совершенно разъясняются в сочинении Фрессине. (поправка опубликована в журнале за ноябрь – примечание электронной редакции).

¹⁸¹⁰ - Фрессинэ поясняет, что это не были в действительности „короли“, как их упорно называли всё время Португальские миссионеры, но только феодальные князья. Они были вассалами Микадо, потом вассалами Сьёгунов, и не были ни по титулу, ни по правам, королями. – Должно однако сказать, что именно в эпоху, предшествовавшую появлению христианства, и в начале христианской эпохи. Японская владетельная аристократия была фактически независима от Микадо больше, чем, например, Германские короли от Императора Германии. – Для уяснения судеб первой Христианской Церкви в Японии необходимо вспомнить политическую эволюцию этой страны. По основному строю и по народной идее Японии, Верховная Власть принадлежит Императору – Микадо, который имеет даже нечто вроде

„духовной“ власти. Он – потомок богини Аматерасу, данный богами специально для управления Японией, созданной теми же богами. Такова идея. Но уже с VI и VIII веков развилась могущественная аристократия, над которой Микадо всё более утрачивали власть. Эта аристократия, в большинстве родов, тоже производила себя от Императоров по прямой линии, а по родству с ними была не чужда „божественности“ даже и во всём составе. В настоящее время, с демократизацией Японии, явилась даже идея, что, в сущности, за 2000 лет, весь Японский народ перероднился с Микадо, так что теперь весь Японский народ имеет божественный характер... – Это, конечно, уже одна фикция родства народа с Императором. Но в отношении аристократии родство с Микадо – несомненно. Само слово „Казоку“ означает по-японски „семья“, то есть как бы размножившийся дом Микадо. – Непосредственные члены Царской фамилии „Кугэ“ – постепенно выходили в аристократию „Казоку“. Эти Аристократические роды получали области в управление, которое уже в древности давалось наследственно на 8 поколений. В действительности – области нередко оставались в одном роду гораздо дольше. – Владетельные аристократы имели права весьма широкие: они имели войско, воевали между собой, они выпускали свои деньги, имели власть законодательную, и даже во времена их обуздания – государственный закон признавал в различных областях действие права тех фамилий, в управлении которых эти области находились. – Крупные владельцы, правившие областями, раздавали свои земли „самураям“, дружинникам, которые в свою очередь могли иметь своих подручных. Аристократия, владевшая таким образом большей частью Японии и её доходов – обязана была поставлять средства и войска свои Императорам, но, конечно, вовсе не делала этого исправно. Могущество её – и происходящее от этого раздробления страны – отметили эпоху от VIII до XVI века. Могущество аристократии усилилось с тех пор, как крестьянство перестало призываться на военную службу обязательно (призывы крестьян сохранились лишь для экстренных случаев) и войско начало составляться из добровольно-посвящающих

себя военной службе. Это дало могущественный толчок развитию военного сословия, самураев, после чего аристократия мало-по-малу и взяла верх над Императором. – Народ, впрочем, оставался при этом всегда лично свободным. Влиятельнейшие из крестьян сохраняли даже участие в местном управлении. Равно, народ не был вполне лишён права военной службы. Впоследствии, это символически выразилось в том, что крестьяне имели право носить одну саблю, а самураи носили две сабли. – Масса народа стояла всегда за Императора. Самураи вообще – за аристократию. Стремления аристократии к независимости, достигли прочного успеха в 1180 году, когда знаменитый Ёри-Томо (из рода Минамото) провозгласил себя Съёгуном и образовал Временное Правительство (Баку-Фу). Съёгунат – представлял в древности высшее начальство над войском. Теперь он явился сосредоточием всей власти исполнительной, правительственной. Верховная ещё оставалась номинально у Микадо, который якобы назначал Съёгунов. Впрочем они назначались наследственно, так что в Японии было несколько Съёгунских династий... Первые столетия Съёгуната, который доступен был только высшим родам аристократии – царской крови Минамото – были временем особого развития независимости могущественных аристократических родов. Но их произвол и междоусобия привели Японию в самое печальное состояние, почему в стране явилась идея прочной постановки Съёгуната с подчинением ему феодальных родов. – Осуществителями этой идеи на почве захвата диктатуры, явились один за другим три знаменитых деятеля Японии: Нобуиага, Хидэ-Ёси и Еясу. Их историческое дело состояло в том, чтобы во первых, окончательно отстранить Микадо от управления, во вторых – обуздать аристократические роды и подчинить их единой государственной власти Съёгуна. По формуле Еясу, цело Микадо было – предстательство за Японию перед богами, а дело Съёгуна – управление государством. Аристократические же роды были превращены в чиновную силу. Эта эволюция, в результате которой в Японии явилось, как бы два Императора: светский и духовный, сидевший в почётной

тюрьме дворца в Киото – сопровождалась долгой кровавой междоусобицей. – Христианство и явилось в Японию как раз накануне этой эволюции, ход которой существенно отразился на судьбах первой Католической Церкви. Самостоятельность аристократических феодалов, которую ещё застали миссионеры, была очень благоприятна для их проповеди, ибо в числе этих правителей всегда находились отдельные люди, способные заинтересоваться Христианским учением, и помочь его распространению в своих владениях. – Меры же преследования – не могли стать общими, и христианство, гонимое в одном месте, могло находить убежище в другом. – Первый укротитель аристократии, Нобунага, боролся с партией бонз и потому покровительствовал христианам. Продолжатели его дела, напротив, явились уже гонителями христианства, также по политическим соображениям. Вследствие этого христиане естественно принуждены были искать убежища у мелких владетелей, централизаторы же Японии, борясь против этих „королей“, тем яростнее обрушивались на Христиан. Такова в общих чертах была политическая почва, на которой жило в Японии христианство за неполное столетие своего там существования (1549–1639). – Л. Т.

¹⁸¹¹ - Фрессинэ пишет „фотоке“. Это ошибка. Японцы говорили, конечно, о „Хотокэ“, что означает „будды“, то есть божества, составляющие проявление Будды (и их, конечно, идолы). Что касается „Ками“ – так называются духи и божества Синтоистские. – Л. Т.

¹⁸¹² - Франциск Ксаверий не совсем точно представлял себе характер междоусобия, помешавшего его проповеди. – В это время Микадо был Император Го Нара, уже имевший мало фактической власти. Съёгуном состоял Еси-Тэру, уже на династических началах, но без больших фактических средств к обузданию честолюбивых попыток других дворянских родов. Как Микадо, так и Съёгун были бессильны. Крупнейшую же роль в столице играл некто Цьё Кэй, начальник войск одного феодала, талантливый генерал, который с помощью своего таланта и чужого войска стал истинным владыкой Киото, у Фрессинэ, называемом старым именем Миако. Вот этот Цьёкэй и вступил

в войну с Съёгуном Ёси-Тэру, причём на сторону того и другого стали различные аристократические роды и их дружины. Борьба была кровавая и окончилась нескоро. – Понятно, что жителям Киото и всей центральной Японии было не до проповеди Франциска Ксаверия среди заливавшей столицу и страну крови. – Впрочем – это было уже накануне водворения порядка. Скоро по смерти Съёгуна Ёси-тэру (убитого в 1565 г.) – знаменитый Нобунага сделался сначала фактическим правителем, а в 1573 г., низвергнув Съёгуна Ёси-аки, сам захватил эту должность. Нобунага, как сказано, из политических видов – покровительствовал миссионерам. – Л. Т.

¹⁸¹³ - Вероятно речь идёт о самой мелкой монете „мон“, которую иностранцы называют „кэш“ – cash. – Л. Т.

¹⁸¹⁴ - Фрессинэ употребляет неопределённое слово *seigneurs*; по смыслу видно, что они были из знатной, но второстепенной владетельной аристократии. – Л. Т.

¹⁸¹⁵ - Областью Бунго (остров Киу Сиу, у берегов пролива Бунго) владел род Оо-Томо. – Л. Т.

¹⁸¹⁶ - Это исковерканное Португальцами слово – по-японски читается „Тэн-цику-коку-зин“ и означает „Житель Индии“. Тэнцику – по-японски – Индия. – Это для них был крайний Запад, а Португальцы называли себя крайним Западным народом, почему и получили название Индийцев. – Л. Т. Поправка. В примечании содержится описка: сказано „Тэнцику-коку-знн“ (то есть „человек Индийского государства“). Должно быть просто „Тэнцику-знн“, то есть „человек Индии“ – Индиец. – Л. Т. (поправка опубликована в журнале за ноябрь – примечание электронной редакции).

¹⁸¹⁷ - L' abbé De Broglie *La morale sans Dieu. Ses principes et ses conséquences* pp. 144–159 (ch. III la morale indépendante). На той же точке зрения (*keine Sittlichkeit ohne Gott*) стоит C. Gutberlet в исследовании *Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit*.

¹⁸¹⁸ - E. Thirion *Morale et religion* выражается грубее; *La religion a été appelée par les législateurs au secours de la morale* (p. 43).

1819 - Г. Геффдинг *Философия религии*, стр. 152–153.

1820 - Б. Чичерин *Наука и религия*, стр. 215–216.

1821 - Ср. *Spir Moraliät und Religion*. S. 11–19; 76–77.

1822 - С. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* pp. 2–4:17 *anarchie des esprits est universelle. Aucune théorie générale ne les relie, aucune foi commune; pas d'unité, ni dans les aspirations, ni dans les désirs, ni dans les espérances. – D' une part, nous voyons les débris de la vieille société, fondée sur la vieille transcendance, constituant toute la série des abus et des privilèges sur la série des principes théologiques, entant 1' autorité humaine sur 1' autorité divine, et ramenant la morale à 1' obéissance. – De l'autre, nous voyons la société nouvelle proclamant le droit de l'homme, et bouleversant en son nom toutes les institutions du vieux monde; puis, après avoir vaincu, incapable de constituer la victoire, laissant sa rivale lui en arracher le prix. – Que reste-t-il alors de cette double lutte? La confusion de tous les principes, et l'anarchie de tous les faits. – C'est pour sortir de cette situation... que la morale indépendante a repris la question du droit à son origine.*

1823 - Ср. талантливый труд Н. Г. Городенского *Нравственное сознание человечества*, стр. 165 и др.

1824 - Это общая точка зрения эволюционизма. В частности, можно указать на книгу М. Berthelot *Science et morale*, которая имеет значение ответа на известную статью Брюнетьера о банкротстве науки (*Science et religion*). Бертло всякому мистицизму противопоставляет опытную науку, и утверждает, что только она основывает истинную нравственность и указывает „правила поведения, опирающиеся на неумолимые законы, утверждённые на опыте“ (р. 34). Бертло не оставляет в нас никакого сомнения в том, как он понимает роль науки в отношении к нравственности, когда пишет: *C'est la science qui établit les seules bases inébranlables de la morale, en constatant comment celle-ci est fondée sur les sentiments instinctifs de la nature humaine, précisés et agrandis par l'évolution incessante de nos connaissances et le développement héréditaire de nos aptitudes.* Но такая наука, – для которой человек – внешний

объект, – не может обосновать нравственности, потому что, разъясняя происхождение нравственного инстинкта, она ослабляет его (как это раскрыл Гюйо в критике дарвинизма). Разум только в том случае может обосновать нравственность, независимо от её происхождения, если он обосновывает её внутренне, логически, сам по себе, автономно. В сущности, это утверждает, непоследовательно, и сам Бертло, когда он в другом месте, различая два источника познания – внешний и внутренний, говорит о последнем: *dans le monde interne, celui de la conscience, l'homme apparaît seul: son esprit, son sentiment deviennent la mesure des choses... l'homme trouve la morale en lui-même* (pp. 22–27). – Можно было бы ещё назвать M. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine*; но эта книга относится скорее к области политики (публицистики), чем к области науки.

¹⁸²⁵ - Cp. C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet, passim* и особ. 115–123.

¹⁸²⁶ - К. П. Победоносцев: *Курс гражд. права* ч. III, 85. СПб. 1889.

¹⁸²⁷ - Уст. Иностр. Исп. 256–258. Способин: О разводе в России, стр. 115–116. М. 1881.

¹⁸²⁸ - Не эта ли схолия имелась в виду и редакторами нашей книги правил, в которой конец 35-го правила св. Василия передаётся в следующих выражениях: „снисхождение же окажется ему в том, да будет он в общении с церковью“. Соответственный греческий текст Гласит: „ἡ συγγνώμη τοῦτοῦ πρὸς τὸ κοινῶνεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ δοθήσεται“ (это снисхождение да будет дано ему и в общении с церковью). Т.-е. подлинный текст не содержит никакого намёка на ограничение оставленному мужу права на вступление в новый брак.

¹⁸²⁹ - Если женщина, вступив в брак без соблюдения *confarreatio*, или *coemptio*, проживала в доме мужа в течение целого года, то муж приобретал над ней *manus mariti*: власть приобреталась как бы давностным владением в течение года. Уже в XII таблицах находился закон, который давал женщине возможность навсегда избежать подчинения мужней власти. Он

постановлял, что если жена ежегодно будет отсутствовать из дома в течение трёх ночей, то этим она прервёт действие *usus* (*usurpatio trinoctii*). Боголепов, Учебник истории Римского права. 244. М. 1895.

1830 - Это ясно из сличения рассматриваемых правил с 34-м правилом св. Василия Великого: „жён, прелюбодействовавших и исповедавшихся в том, по благочестию отцы наши запретили явными творити... но повелели им стояти с верными без приобщения, доколе не исполнится время покаяния“. Жене же, оставившей своего мужа, нет такого снисхождения.

1831 - См. комментарий Вальсамона к 93 прав. Трул. собора. 39 нов. Льва Мудрого отменила эту причину развода. М. Властаря у', гл. 3.

1832 - Nov. 22 и 117. Номоканон Фотия в переводе В. Нарбекова, т. XIII, гл. 4, стр. 523–524.

1833 - См. Неволина; Истории российских гражд. законов Т. 3, С.-Пб. 1857, сор. 245; Загоровского, цит. соч. и Кормчую, гл. 49.

1834 - Кормчая, Гл. 49, гр. 8–9.

1835 - Там же.

1836 - См. предисловие Эклоги, Кормчая, Гл. 49.

1837 - Сн. Слова Св. Вас. Велик. „аще муж оставлен женою, подобает смотрети вину оставления... (прав. 35).

1838 - Кормчая книга, 48 глава, гр. 11.

1839 - Василики, кн. 28, том. 14 и 4. Нарбеков: Номоканон Фотия, ч. II стр. 522. Казань. 1899.

1840 - Кн. IV, том. XV (XII).

1841 - Л. у. По русскому переводу Свящ. Н. Ильинского, стр. 123–124.

1842 - Е. Е. Голубинский в „Кратком очерке истории православных церквей. М. 1871 (стр. 123–124) о Димитрии Хоматене говорит следующее: „Димитрий Хоматен – из хартофилаков ахридских при Иоанне Каматере; его преемник на архиепископской кафедре, которую занимал в последних годах XII и первой четверти XIII века. Принадлежит к числу

известнейших церковных законоведов своего времени. В мюнхенской королевской библиотеке (см. у Гардта т. 1 № 62) находится в. важный рукописный сборник большей частью неизданных, канонических его посланий и решений, из коих в некоторых есть данные, как следует предполагать по надписаниям статей и как прямо утверждают учёные, видевшие сборник (Zhishmann: Das Eherecht d. orientalischen Kirsche Wien, 1864, S. 7. примеч.) весьма важные для тогдашней истории болгар и сербов. Пользуясь благоприятными для себя обстоятельствами, именно тем обстоятельством, что император и патриарх Константинопольские находились тогда в отдалённой Никее, он стремился поставить власть архиепископа ахридского на возможно высокую степень независимости. В 1222 году деспот или удельный владетель епирский, Феодор Комиен, решившись присвоить титул императорский, обратился с просьбой о возложении на него императорского венца к митрополиту Солунскому; когда последний самым решительным образом отказал в незаконной просьбе, он обратился к архиепископу ахридскому; последний – Димитрий Хоматен – немедленно изъявил свою готовность, „потому что – пишет Георгий Акрополит – архиепископ ахридский, как сам он утверждал, был совершенно независимый (αὐτονόμος) и не обязан был никому давать отчёта в своих делах, почему и имел право кого бы, когда бы и где бы то ни было помазывать, на царство“. – Упомянутый здесь Мюнхенский кодекс № 62 был в 1891 году издан Питрой в *Analecta Sacra et classica spicilegio Solesmensi*. По этому изданию мы и представляем свой перевод трёх упомянутых бракоразводных решений Архиепископа Димитрия Хоматена.

¹⁸⁴³ - Подлинный титул: Δεσποτική θεία μεγαλειότης – Владычнее священное Величество – мы переводим обычным архиепископским титулом.

¹⁸⁴⁴ - Цитация сходна с комментарием Вальсамона к Номоканону Фотия, т. XIII, гл. 4, стр. 522.

¹⁸⁴⁵ - Pitra: *Analecta*, p. 99–100.

¹⁸⁴⁶ - Ibid. p. 553–556.

1847 - Ibid. p. 557–558.

1848 - Моск. Вед. 15 сентября № 255.

1849 - Не отказывая в помещении ответов на разные недоуменные вопросы читателей по тем или иным пунктам богословского ведения, редакция предупреждает, что анонимность запросов, вообще говоря, нежелательна. Редакции, во всяком случае, имя и адрес спрашивающего должны быть известны; в печати же их, по желанию, можно будет и не называть. Ред.

1850 - F. Delitzsch, Bibl. Commentar über die Psalmen, 1 H. 1873. S. 154.

1851 - По вашему убеждению, следовало бы ещё слово *יְהוָה* оставлять без перевода и передавать просто „Иегова“, а не „Господь“. Основания для этого см. в нашей книге: „Пророк Малахия“, стр. 153–154. Но так как это касается словоупотребления вообще всей русской Библии, а не перевода только рассматриваемого места Пс.14:4, то мы и не считаем нужным именно здесь настаивать на переводе „боящихся Иеговы“.

1852 - Возьмём для примера педагога – начальника, который при шестерых детях и неизбежных двух прислугах, получает в год, при готовой квартире и отоплении, содержания полторы тысячи рублей. При таком жаловании на содержание каждого члена семьи, включая сюда и прислугу, будет приходиться по 150 рублей в год. Кажется, ясно, что такие и подобные им семейные педагоги не могут жить даже в том довольстве, в каком живёт большинство их учеников. А материальное обеспечение в полторы тысячи рублей, при готовой квартире и отоплении, – одно из редких и лучших обеспечений в духовно-учебном ведомстве. Как жить и учить детей при таком скудном материальном обеспечении, над этим вопросом всякому семейному педагогу придется тяжело задуматься.

1853 - Циркул. по д. учебн вед. № 22, стр. 16.

1854 - Цирк. по д: учебн. вед. № 9, стр. 1 и 2.

1855 - Уст. дух. уч. § 22. ст. 2, и 2.

1856 - Церк. Вед. 1903 г. № 51–52, стр. 404–409.

1857 - Ibid. стр. 415–420.

1858 - По делу народного образования не только духовенство, но и лица, служащие в духовных учебных заведениях немало принесли с своей стороны на алтарь отечества бескорыстного труда путём безмездного прохождения должностей председателей, членов и делопроизводителей в епархиальных училищных советах и их уездных отделениях, где лицам духовной учебно-воспитательной службы, несомненно, *de jure* и *de facto* большей частью принадлежит руководящая роль в направлении всего обширного дела народного образования в духе Правосл. Церкви, а также и путём безмездного производства испытаний имущим звания учителей церковно-приходских школ. Духовенство за свои большие труды удостоилось и великой Монаршей милости, в форме постепенного назначения жалованья и дарования пенсий. Это Монаршее благоволение к духовенству подаёт надежду, что, при благоприятных обстоятельствах, и труды лиц духовной учебно-воспитательной службы по народному образованию не останутся без возможного вознаграждения.

1859 - Амфитеатрову, † 8 ноября 1879 г.

1860 - При этом Т. И-ч передал мне остроумное (хотя, может быть, и не совсем верное) замечание покойного митрополита Киевского Филарета (Амфитеатрова) относительно рязанского митрополита Стефана Яворского. Кто-то спросил Филарета, „почему из двух современников и друзей, равно учёных, именно Димитрия митрополита Ростовского и Стефана Яворского, один, т. е. Димитрий, причислен к лику святых, а другой не сподобился этой чести“? – „Потому, – отвечал митрополит, – что Стефан был членом Св. Синода, а Димитрий не был“.

1861 - † 27 марта 1882 г.

1862 - См. о нём выше, стр. 53–55.

1863 - Лебедева, еп. Кишиневского, † архиеп. Казанским 23 апреля 1892 г.

1864 - Карпов, еп. Таврический, † 17 марта 1882 г.

1865 - Макария Булгакова.

1866 - Описание подробностей этого события и некролог усопшего протоиерея помещены в Тверск. Еп. Вед. за 1880 г. № 17, стр. 318.

1867 - † 27 дек. 1891 г.

1868 - Рождественским прот., членом св. Синода, † 10 окт. 1882 г.

1869 - Линьковым, наместником лавры, † еп. Минским 31 июля 1899 г.

1870 - Исидором Никольским.

1871 - Ныне директор хозяйств. управления.

1872 - Протоиерей церкви Зачатия св. Анны, т. наз. в углу, Председатель Общества Любителей Дух. Просвещения, † 19 янв. 1902 г., ср. т. X Хроники, стр. 116. прим. 2.

1873 - Архиеп. Феогносту.

1874 - Булгакова, митр. Московского.

1875 - Ср. о нём т. II Хроники, стр. 243.

1876 - † 29 июля 1888 г.

1877 - Разумеется, как видно будет далее, экономка училища Юлия Михайлова Травина.

1878 - Струженского, † 14 апр. 1900 г.

1879 - СПб. 1874.

1880 - „Нравственность как условие цивилизации”. Из Прав. Обозрения. Москва, 1874.

1881 - Из Прав. Обозрения 1877 г. М. 1877.

1882 - Из Прав. Обозрения 1878–79 г. Москва, 1879.

1883 - Из Прав. Обозрения 1880 г. Москва, 1880.

1884 - Николай Феодорович, впоследствии священник Тверск. Богородице-Рожд. церкви, † 9 март. 1890 г., см. Твер. Ец. Вед. 1890 г. № 12.

1885 - Владимира Александр. † 19 февр. 1878 г.

1886 - † 3 авг. 1887 г., см. о нём т. IV Хрон. по указателю.

1887 - † 25 февраля 1879 г.

1888 - Ныне – священник, известный в Харькове, как деятель по народному образованию.

- 1889 - Соловки, воспом. и рассказы из поездки с богомольцами. СПб. 1875.
- 1890 - Святые горы (очерки и впечатления) изд. кн. маг. Нового Времени. СПб. 1880.
- 1891 - См. о нём т. V Хроники, стр. 172.
- 1892 - Мнения духовных консисторий относительно проекта преобразования духовно-судебной части, том I. СПб. 1874.
- 1893 - Мнения Преосвященных епархиальных архиереев относительно проекта преобразования духовно-судебной части, том 2. СПб. 1878.
- 1894 - Муретовым, архиеп. Херсонским.
- 1895 - Богословским, протоиереем.
- 1896 - Прот. С. К. Смирнов.
- 1897 - Митр. Макария.
- 1898 - Бывший председатель Киев. Угол. Пал. См. о нём т. V Хроники, стр. 765.
- 1899 - Ждановым, еп. Чигиринским, † 14 янв. 1883 г.
- 1900 - Лузиным, еп. .Уманским, ректором Академии, † еп. Курским 20 марта 1887 г.
- 1901 - † 19 дек. 1888 г.,.ср. о нём т. II Хроники по указателю.
- 1902 - Перепеч. в Церк. Вести. 1880 г. № 42.
- 1903 - Агафангела Соловьева, архиепископа Волынского, † 8 марта 1876 г., см. о нём т. I–V Хроники по указателям.
- 1904 - Булгакове.
- 1905 - Этим же термином выражается Иоаннов Логос в переводе Нового Завета на древнееврейский язык.
- 1906 - К πκήρ приб. μου Ват. и др. мн. Сир. пеш. и геракл. Гот. Арм. Слав: мар. конст. ал. и поадн. Но без приб. Син. Кембр. Вульг. Птал. древн. мн. Сир. иер. и спи. Мемф. Фив. Эф. Слав. остр. гал. мст. зогр. асс. иик. таѣта чит. больш. греч. и др. Сир. иер. и все слав: си Ал. сия, – но Син. и мн. οὔτως и Сир. син. и пеш. и сам Кир. в толк. но таѣта в толк. 22 ст.
- 1907 - Ср. примеч. к эт. тексту.
- 1908 - См. прим. к тексту.

¹⁹⁰⁹ - Нек. не чит. первое и. Второе иаѣ чит. мн. древн. и Слав. Асс. и Ник. После единого приб. Отец мн. др. и слав. Мст. Мар. Зоґр. Ал., но не чит. О. и Гал. яко Аз уг творю Ему всегда Асс. Зоґр. Мар. Ник. угодная Ему творю всегда Гал. Мст. Ал. (зане).

¹⁹¹⁰ - Ср. E. Caird *The evolution of religion*, vol. 1 (3 ed.) p. 233–234.

¹⁹¹¹ - Ещё Платоном поставлен вопрос: является ли добро хорошим потому, что его хочет Бог, или же, наоборот. Бог хочет добра потому, что оно хорошо. В средние века это был один из вопросов, разделявших две схоластических школы (Фома Аквинского и Дунса Скотта). Вопрос может казаться трудным. Но едва-ли что можно возразить против такого решения: конечно, всё, чего хочет Бог, должно быть признано добром; но добро не есть добро только потому, что его хочет Бог, оно и само по себе имеет самостоятельную ценность, причём раньше познаётся именно эта ценность. Ср. G. H. Graue *Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion*, S. 12–13.

¹⁹¹² - Из иностранной литературы сюда относятся A. Sabatier *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (особ. p. 430–431), J. Köstlin *Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung*.

¹⁹¹³ - E. Thirion *Morale et religion* утверждает *l'origine toute humaine de la morale* (p. 49); L'abbè De Broglie *La morale sans Dieu* говорит: *la morale païenne paraît justement terrestre et humaine* (p. 67). Разница не большая...

¹⁹¹⁴ - Против O. Pfleiderer'a *Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert*, S. 191–196.

¹⁹¹⁵ - Ср. G. H. Graue *Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion*. Ss. 85–93 и C. T. Gorham *Ethics of the great religions*, preface.

¹⁹¹⁶ - Религиозный индивидуализм может возрасти до народной исключительности, как это мы видим в иудейской религии. Нужно заметить, что эта народная исключительность, дающая самое широкое место индивидуализму, отлична от

первобытного племенного чувства; она становится возможной при условии высокого развития монотеизма. Сначала и евреи сознавали себя племенем среди других племён; это сознание лишь позднее развилось в фарисейство в связи с интенсивностью монотеизма. См. W. R. Smith Lectures on the religion of the Semites.

1917 - Легко понять, что я говорю не о происхождении и не о значении обрядов в религии, которые имеют широкую историко-психологическую основу, а о вырождении обрядов в обрядоверие.

1918 - E. Thirion *Morale et religion*, p. 20.

1919 - Особенно припоминается В мире неясного и не решённого (1901) стр. 139 сл.

1920 - С этой точки зрения написана *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* von Fr. Jodl. Есть в русском переводе.

1921 - См. E. Tavernier *La morale et l'esprit laïque*, где автором тщательно собрано множество перлов разнузданной „мирской“ морали. Особенно интересна гл. VIII: *Morale socialiste* (B. Malon *La morale sociale*; M. J. Guesde *Essai de catéchisme socialiste* и др.).

1922 - См. C. Coignet *La morale indépendante*.

1923 - См. книги *Ethics and religion*, edited by the society of ethical propagandists (Lond. 1900) – сборник статей, принадлежащих перу или основателей или влиятельных друзей этических обществ. Назовём некоторые из этих статей: *Ethics and Religion* (J. R. Seeley); *Ethical Religion* (W. M. Salter); *The Scope and Limits of the Work of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims and Methods of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims of Ethical societies* (L. Stephen); *The Ethical Movement Defined* (S. Coit); *The Position of an Ethical society* (J. H. Muirhead).

1924 - Вот что всегда забывает апологетика и что делает её томительно-скучной и вяло-бессильной, вызывая симпатии к свежим и своевременным направлениям. Живой дух не хочет мёртвой формулы, но живого, хотя бы условного, направления.

1925 - Разумеется, мелкие недочёты той или другой системы не идут в счёт.

1926 - Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (изд. Кирхмаиа). S. 183.

1927 - Ib. S. 201.

1928 - Emerson The Sovereignty of Ethics и др.

1929 - Salter Ethical Religion; Sullivan Morality as a Religion; Ethics and Religion. Edited by the society of ethical propagandists.

1930 - См. Критику практического разума.

1931 - От них один шаг к точке зрения позитивистов, которые говорят: croire en Dieu, ce n'est pas croire que Dieu est, c'est vouloir qu'il soit (M. Buisson La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'education contemporaine, p. 193).

1932 - См. 44 и 48 главы и толкования на прав. св. Василия Великого 9. и 46.

1933 - По требованию ныне практикуемого процесса о расторжении брака по неизвестному отсутствию Духовная Консисто́рия прежде всего озабочивается вопросом действительно ли был заключён брак, о расторжении которого идёт дело, затем озабочивается вопросами: когда именно отсутствующие муж или жена выбыли из места своего жительства и было ли подано явочное о том прошение; в сём последнем случае прилагается засвидетельствованная с прошения копия. Когда Епархиальное начальство не встретит сомнения о действительности брака просителя с лицом отсутствующим, то относится к местному гражданскому начальству о спросе при депутате с духовной стороны, родственников отсутствующего и жителей, как местных, так и окольных: не знает ли кто из них о местопребывании его, не приходило ли о нём каких либо слухов, когда он отлучился, как вёл себя, и не подал ли сам проситель повода к оставлению его“. – С открытием достоверного известия о месте пребывания отлучившегося дело прекращается: в противном случае епархиальное начальство налагает решение о расторжении брака просителя и о дозволении ему вступить в новое

супружество“. (Уст. Дух. Консistorий, §§ 232–235). – Читая эти параграфы, невольно изумляешься поведению Консistorий и действующей по её предписанию полиции; к чему такая любознательность на счёт супружеских отношений, удовлетворяемая путём опроса родственников и окольных людей? Ведь для Консistorии нужно в данном случае констатировать только факт безвестного исчезновения, к чему же все прочие сведения? Мы уверены, что ни один чиновник Консistorии не ответит удовлетворительно на этот вопрос. Между тем дело объясняется просто. Такой подробный опрос имел полный смысл – некогда прежде, когда иск вчинялся о расторжении брака не по безвестному отсутствию, а по злонамеренному оставлению, или побегу жены из дома мужа. В этом случае нужно было знать – не был ли виной побега сам муж. Вообще от всей этой процедуры отзывает теми временами, когда бывали возможны укрывательства не только жён от мужей, но и новобранцев – рекрутов – от военной службы. Пора бы и эти параграфы сдать в архив старых дел.

¹⁹³⁴ - Неволин: П. С. сочинений, Т. III, стр. 250, примеч.; Любавский: Юридические монографии и исследования Т. I, стр. 105. С.-Пб. 1867; Загоровский: о разводе по русскому праву. Харьков 1884. стр. 147.

¹⁹³⁵ - Правило 12 Митрополита Иоанна 1080–89. гг. – Павлов: Памятники древнерусского права, Руск. Истор. библиотека, т. VI, стр. 6–7.

¹⁹³⁶ - Неволин, цит. соч. стр. 80.

¹⁹³⁷ - Пахман: История кодификации гражд. права. Т. 1, стр. 412; Загоровский, ц. соч. стр. 382.

¹⁹³⁸ - Полное Собр. Пост, по Вед. Пр. Исп. Т. II, стр. 249.

¹⁹³⁹ - Полн. Собр. Пост. т. V. 1854; Загоровский, ц. с. 315–316.

¹⁹⁴⁰ - См. напр. Решение Св. Синода о непострижении в иноческий чин княгини Анастасии Долгоруковой. Полн. Собр. Пост. Т. I, № 195, стр. 215.

¹⁹⁴¹ - Пахман, ц. к., стр. 410–411.

¹⁹⁴² - Пахман, цит. кн. стр. 411.

¹⁹⁴³ - Горчаков: О тайне супружества. Прилож. стр. 53, 54.

¹⁹⁴⁴ - Пахман, цит. кн. стр. 412–413. Департамент сделал некоторую уступку Св. Синоду и в порядке судопроизводства, но она для нас в настоящем случае не представляет интереса.

¹⁹⁴⁵ - Пахман, цит. кн. 414–415; Чтения в Обществе Истории и древностей 1862 г. апр.–июнь кн. II, стр. 184–186: кн. Голицын: о разводах; Заторовский, цит. кн. стр. 389–391. – Однако же завидного тут ничего нет: ибо раз разлучённым гарантировано разноежитие, то что же остаётся от их брака? Раз между ними разрушено то, что составляет существо брака: зачем же почитать их супругами; разное-живущие супруги – аномалия. – Иное дело – кратковременное разноежитие супругов, практиковавшееся нашими древнерусскими пастырями в качестве дисциплинарной меры для рассорившихся супругов. По выслушании обоих жалующихся друг на друга супругов добрый пастырь распорядится бывало – одного поместить в мужской монастырь, другую в женский и велит держать там, покуда не соскучатся. Ну а потом, как соскучатся и станут просить о примирении – сжалится и наказав, с миром отпустит на совместное жительство. Это по истине гениальная пастырская мера не излишня была бы, кажется, и в настоящее время.

¹⁹⁴⁶ - Это учреждение приветствуется, как желательное и нашими юристами. Проф. Загоровский напр. отмечает эту часть проекта кн. Голицына, как шаг вперёд нашего гражданского права. (См. цит. соч. стр. 392–393).

¹⁹⁴⁷ - т. X, ст. 103.

¹⁹⁴⁸ - „Все обязанности, – говорит г. Боровиковский – безусловно возлагаемые законом на мужа, неразрывно связаны с такой же безусловной обязанностью супругов жить вместе (68/461). Поэтому жена, живущая отдельно от мужа, не в праве требовать себе содержания (75/291, 68/461). Первоначально Сенат высказал это положение безусловно, признавая противозаконным присуждение жене содержания даже в том случае, когда муж отказывается от совместного жительства (70/799). Но затем разъяснено, что жене может быть

присуждено содержание, если она не живёт с мужем по его вине (76/41. ср. 74/689) и не уклоняется самовольно от совместного жительства с ним (86/29, 72/407); поэтому, если муж отказывается принять к себе жену, то он может быть присуждён к выдаче ей содержания, но лишь условно: доколе будет уклоняться от совместного жительства (76/41, ср. 86/29) но выдача содержания не может быть присуждена, коль скоро муж заявляет желание, чтобы жена возвратилась к нему – (73/1385), (Боровиковский: Законы гражданские, изд. VI, стр. 21,

¹⁹⁴⁹ - Чтение, предложенное (с сокращениями) в текущем (1904/5) учебном году студентам первого курса перед началом лекций по Метафизике и Логике.

¹⁹⁵⁰ - Книга – г. М.А. Энгельгардта – так и озаглавлена: „Прогресс, как эволюция жестокости“ (С.-Пб. 1399 г., стр. 209). Заглавие парадоксальное, но под ним автор остроумно сгруппировал весьма много поучительнейших фактов, заставляющих очень и очень задуматься над мнимо-перерождающей и облагораживающей силой „прогресса и цивилизации“.

¹⁹⁵¹ - Стр. 520, по первому изданию.

¹⁹⁵² - 2-е Послание к Тимофею, гл. II, ст. 1–5 (2Тим.2:1–5). „Итак, укрепляйся сын мой, в благодати Христом Иисусом, переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа. Никакой воин не связывает себя делами житейскими, – чтобы угодить военачальнику. Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться“.

¹⁹⁵³ - См. об этом умную статью протоиерея Ст. О-ва в журнале Вера и Разум за 1904 г., № 8. стр. 397 и след.: „Добрый воин Иисуса Христа“. Ср. также обстоятельное опровержение толстоизма, по вопросу о войне, в кн. проф. А.Ф. Гусева: „О сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого“, изд. 2-е, Казань 1902 г., стр. 590 и сл.

¹⁹⁵⁴ - Johann Gottlieb Fichtès sämtliche Werke. VII B. (Berlin 1846), ss. 505–512, passim.

¹⁹⁵⁵ - Весьма обстоятельный анализ Кантовского проекта „вечного мира“ можно найти, на русском языке, в брошюре

проф. П. В. Тихомирова: „Вечный мир в философском проекте Канта“ (по поводу международной мирной конференции). 1899, стр. 56.

¹⁹⁵⁶ - Immanuel Kant's sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig, 1868. Bd. VI, S. 431–432.

¹⁹⁵⁷ - Ibid., Bd. V, S. 270–271

¹⁹⁵⁸ - Вильгельм Вундт. Этика. Часть 3-я, стр. 245 (по переводу „Русского Богатства“, СПб. 1887 г.).

¹⁹⁵⁹ - Взгляды Брюнетьера всего яснее изложены в его статье-реферате, прочитанном 15-го марта 1899 года в Лилле (Les ennemis de l'âme française, см. La Reforme sociale, avril 1899) и вызвавшем, как сообщалось тогда, большое возбуждение в громадной и разнородной аудитории.

¹⁹⁶⁰ - В отношении к иерархическим лицам употребляется похожий термин—„родители духовные“ (οἱ πνευματικοὶ γονεῖς) в Постановлениях Апостольских II, 33, р. п. 63. Наш термин прилагается к лицам высшей иерархии только впоследствии (у преп. Феодора Студита, – см. ниже).

¹⁹⁶¹ - „Возбуждённый многими рассказами о более древних духовных отцах (διηγύμασιν ἀρχαϊοτέρων πνευματικῶν πατέρων κεντρῶθεῖς) я пошёл в самую глубину пустыни“. Historia Eausaica с. VII. Migne P. G. XXXIV, 1020. В таком же значении термин употребляется в Уставе отшельнической жизни, приписываемом неправильно преп. Антонию: „Духовные отцы наши (patres nostri spirituales) утверждают, что пустыня есть самое пригодное место для размышления о смерти“. Migne, P. G. XL, 1077.

¹⁹⁶² - Полезно для юных „сообщаться с опытными из духовных отцов (ἐμπειροῖς πνευματικῶν πατέρων συναναστρέφεσθαι), стараясь быть с ними и пользоваться их руководством“. Ibid. LXV, 1048; р. п. Добротолубия I, 422. В арабском житии преп. Пахомия рассказывается, что ангел показал ему дела его, чтобы Пахомий „научил им отцов духовных“ (les pères spirituels). Annales du musée Guimet, t. XVII. Monuments pour servir a l'histoire de 1' Egypte chrétienne au IV-e siècle. Par E. Amélineau. Paris, 1889. р. 368. Пользуясь коптскими

и арабскими источниками, мы читали их во французском переводе издателя.

¹⁹⁶³ - Ἀποκρίσεις, διαφοροῖς ὑποθέσεσιν Варсанουφίου καὶ Ἰωάννου. Ενетиησιν 1816. Ἀποкр. 252 (рус. пер. изд. Козельской пустыни, отв. 250): „Если же ты и её (душу) предал Богу и духовным отцам твоим (τοῖς πνευματικοῖς σοῦ πατράσιν), то зачем же сомневаешься вверить им маловажное“ (имущество)? То же самое в вопросах преп. Дорофея и ответах ему Варсануфия и Иоанна (р. п. Твор. преп. Дорофея. М. 1856, стр. 222). Ἀποкр. 317: „Скрывающий свои помыслы... исправляется только частым вопрошанием о них отцов духовных (ἐν τῷ ἐπερωτᾶν περὶ αὐτοῖς τοὺς πνευματικοὺς πατέρας)“. То же самое в вопросах преп. Дорофея (р. п. его Творений, 271 стр.). Ἀποкр. 659: „Духовные отцы (οἱ πν. πατ.) ничего не говорят без цели, но всё на спасение души“. – На вопрос, оставаться на месте или бежать во время гонения, даётся ответ: „спроси духовных отцов (τοὺς πν. πατ.) и как они скажут, так и поступи“ (Ἀποкр. 710). – В отшельн. уставе, известном с именем преп. Антония, говорится: „Отцов твоих духовных (patres tuos spirituales) люби больше, чем родителей плотских, потому что те заботятся о тебе больше Бога“ Migne. P. G. XL. 1075.

¹⁹⁶⁴ - Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εφραίμου Σύρου. Edit. Romae I t. 1732. II t. 1743, III t. 1746. Данное место III t., 255 р.: „Блажен, кто пребывает в сообществе святых мужей, в подчинении духовным отцам (ἐν ὑποταγῇ πν. πατέρων)“.

¹⁹⁶⁵ - Μετὰ γνώμης πατέρων πνευματικῶν. Варсанουφίου καὶ Ἰοάννου. Ἀποкр. 535.

¹⁹⁶⁶ - Migne P. G. XL, 1079.

¹⁹⁶⁷ - Amélineau, Annales du musée Guimet, t. XVII, p. 700 cfr. 147.

¹⁹⁶⁸ - Migne P. G. XL, 1123 „Если кто живёт с отцом или братом своим духовным (cum patre aut filio suo spirituale), то никакого сношения с посторонними пусть не имеет“.

¹⁹⁶⁹ - II, 103: „Различно бывают боримы пребывающие на послушании у духовного отца (ἐν ὑποταγῇ πν. π. καθεζόμενοι)“ ср. рус. пер. II, 172. II t. 154: „Живущим в подчинении у

духовного отца враг внушает следующее“... (τοῖς ἐν ὑποταγῇ καθεζομένοις πν. π.). Третья цитата будет указана ниже.

¹⁹⁷⁰ - Migne P. G. XXXI, 1388. „Как Бог... требует от Своих служителей самой точной благопокорности, так и духовный у людей отец, соображающий распоряжения свои с Божиими законами, требует беспрекословного послушания“ (οὕτω καὶ πν. ἐν ἀνθρώποις πατ... ἀναμφίλεκτον τὴν ὑπακοὴν ἀπαιτεῖ).

¹⁹⁷¹ - Migne P. G. LXV (старое изд. Ecclesiae Graecae monumenta, 1. Cotelarii, t. I). Один из трёх подвигов, драгоценных пред Богом: „когда кто пребывает в подчинении духовному отцу (ἐν ὑποταγῇ κατέζεται π. πν.) и отказывается от всех своих желаний“ (P. G. 241). „Авва Руф говорил, что живущий в послушании духовному отцу (καθήμενος ἐν ὑποταγῇ π. πν.) получает большую награду, нежели тот, кто живёт по своей воле в пустыне отшельником“ (ἀναχωρῶν 389 col.). „В келиях был некто авва Иаков младший, у которого отец его по плоти был и отцом духовным“ (ἔχων καὶ πατέρα τον αὐτὸν σαριγιὸν ἄμα καὶ πνευματικὸν 432 col.) – Патерик описан в Библиотеке Фотия (cod. 198) под заглавием Βίβλος ἀγίων πατέρων. Время составления его Крумбахер относит к IV и V вв. (Gesch. d. Byzant. Litter., S. 188). В греческом подлиннике, кажется, не издан. Латинский перевод сокращённой его редакции – Verba seniorum (Migne, P. L. LXXIII) сделан в VI в. Русский перевод с полной редакции по греч. рукоп. Моск. Синодальной Б-ки XI–XII вв. издан редакцией Душепол. Чтения, М. 1874, под заглавием „Древний патерик, изложенный по главам“. В I гл. § 14, стр. 18 (Migne, P. L. LXXIII, col. 856) XIV, § 28, стр. 315 (P. L. 952) повторяются два приведённые изречения Aporphthegmata. Но есть и отличные от них. „Ничто не причиняет столько вреда монахам и радости демонам, как утаение помыслов от отцов духовных (spiritualibus patribus)“. IV, § 27, стр. 63, P. L. с. 867. „Монах постыющийся, будучи под началом духовного отца, но не имеющий послушания и смирения, не приобретает никакой добродетели“ XIV, § 8, стр. 306. „Имеющий духовного отца, всю заботу о себе предоставляет ему, а сам беззаботен о всём и не подлежит осуждению от Бога“ XXIII, § 6, стр. 487.

1972 - Migne P. G. LXXIX, 363. Epistolarum Lib. II ep. 333; в своём месте оно будет приведено почти целиком. Здесь помещаем одну фразу: „Когда духовный отец (ὁ πν. πατ.) скажет тебе что-нибудь неприятное или жестокое, прими и перенеси это Любомудренно и великодушно“.

1973 - Βαρσανουφίου καὶ Ἰωαννου, ἀποκρ. 366. „Если ты сам прибегаешь к отцу духовному (πν. πατ.), вопрошая его о чём-либо не потому, чтобы желал получить от него заповедь, но для того, чтобы услышать от него лишь ответ по Богу, и он скажет, что следует тебе делать, – ты непременно должен это исполнить“.

1974 - Migne P. G. LXXXVIII, 706–708: „Благомыслящий послушник (ὁπλήκοος), хотя и мёртвых станет воскрешать, хотя и дар слёз и освобождение от духовных браней получит, непременно рассуждает, что производит сие молитва духовного отца“ (τοῦ πν. π. εὐχή).

1975 - „Великий Маркиан... стал почитать (Феодосия) ещё более и чтит его, как духовного отца“ (Житие, гл. 34. Пал. Пат., 8 вып., стр. 61).

1976 - Преп. Макарий Великий (Слово 2, гл. 9) пишет: „В тайне же ума настоятели да почитают себя недостойными рабами всех братий и как пестуны, которым вверены духовные чада (πνευματικὰ τέκνα), со всяким благодушием и со страхом Божиим да стараются направить каждого ко всему доброму (Migne P. G. XXXIV, 848; р. п. 4-е изд. 366–367). – Правила преп. Антония (неподлинны) озаглавлены: „Sancti patris nostri Antonii Magni Abbatis regulae sive canones ad filios suos spirituales monachos“ P. Gr., t. XL, col. 1065. – Св. Стефан Чудотворец († 794), обращаясь к монахам своего монастыря, называет их „чада духовные“ (τέκνα πνευματικώτατα, πνεματικὰ τέκνα) (Житие, гл. 34, Acta Sanct. III t p. 517 и 545; р. п. Палест. Патерик, 11 вып., 30 и 82 стр.). – Преп. Иларион говорил: „не сотворю лживым Господа моего, не могу видеть разрушенные церкви, попранные алтари Христовы, кровь моих духовных сыновей“ (т.-е. монахов. Житие, Пал. Патер., вып. 4, стр. 27–28). – В том же смысле употребляется и выражение „духовная дочь“. Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique

Française au Caire. T. IV par. E. Amélineau, Paris, 1895. Письма преп. Моисея инокиням начинаются так: „Моисей, архимандрит и отец общины, пишущий своим почтенным духовным дочерям (à... filles spirituelles), приветствие“ (р. 798 cfr. 694). – В смысле более общем „духовным сыном“ называется иногда человек, подчиняющийся нравственному авторитету другого. Напр., жизнеописатель преп. Феодосия Киновиарха, Феодор, епископ Петрский (перв. пол. VI в.), рассказав о том, как преп. Феодосий зашёл к Симеону Столпнику и выслушал от него пророчество, продолжает: „великий Симеон предсказал от Духа Святого духовному сыну Феодосию то, что с ним будет о Боге“... (гл. 5, Пал. Пат. вып. 8, стр. 7).

1977 - Acta Sanct. Maii, II, p. p. XXII fin., XXIX–XXX.

1978 - Ефрем Сирин, I t. 307 р.; рус. пер. I, 560. О смиренномудрии, 25 гл. „Если ты возлюбленный пребываешь на послушании у отца духовного (ματέζη ἐν ὑποταγῇ π. πν.), не налагай сам себе устава, говоря: „не можно сделать того или этого“. Но если приказанное не по силам, то не с гневом воспротивимся приказанию игумена“ (τῇ τοῦ ἡγουμένου διαταγῇ). Свидетельство Василия Вел. см. ниже.

1979 - Migne, P. G. XL, 877, 1110, 1126, 1134.

1980 - Ефрема Сир. t. II, p. 89, 90, I, 318; II, 109.

1981 - Ibid. II, 103; Migne P. G. LXXXVIII, 980; Βαρσανουφίου Ιωάννου ἀποкр. 500, 501. Но чаще они употребляют ἀββᾶς, πατήρ.

1982 - Βαρσανουφίου καὶ Ιωάννου, ἀποкр., 501.

1983 - Migne, P. G. XXXI, 1404, 1421, 984, 985; LXXXVIII, 705.

1984 - Ibid. XXXI, 1385; LXXXVIII, 721.

1985 - Migne, P. Gr. XXXI, 984.

1986 - Ibid. P. G. XL, 430; P. L. CIII, 434.

1987 - Ефрем Сир. II, 61.

1988 - Migne, P. G. XXXI, 1400–1401, 1404, 1409; XXXII, 296; LXXVIII, 701. Ἀλείπτης буквально значит: натиратель, натирающий маслом атлетов перед поединком.

1989 - Ibid. XXXI, 1401; LXXIX, 748, 749, 756, 760; LXXXVIII, 704, 705.

1990 - Ibid. 1165 sqq. Πρὸς τὴν ποιμένα λόγος.

1991 - Ibid. 681, 709, 1189. Ἀνάδοχος – восприемник, в данном случае: восприемник грехов послушника на свою совесть.

1992 - Ефрема Сир. II t., p. 90; русск. пер. II, 150.

1993 - Подобное понимание встречается в одном из писем (неподлинных) преп. Антония. Epist. XIV: „Si parentes igitur filiique carnales hac sunt praediti charitate, quo magis spirituales parentes eorumque in Deo filii“. Migne P. G. XL, 1027. – Феодор, еп. Петрский, называет преп. Феодосия Киновиарха „духовным отцом“ иноков его монастыря, а немного выше „родившим их о Боге отцом“. (Житие, гл. 22. Палест. Патер, вып. 8, стр. 37). – В уста преп. Харитона Исповедника (между 250 и 350 гг.) его поздний жизнеописатель Симеон Метафраст влагает такие слова: „легче и я, ваш отец по духу, и вы, которых я родил о Христе чрез Евангелие... будем... плодоносить мёд добродетели“ (ὁ ὑμέτερος κατὰ πνεῦμα πατήρ, καὶ υμεῖς οὗς ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ Εὐαγγελίου ἐγέννησα) Житие, гл. 10. Migne, P. Gr. CXV, 912; . р. п. Пал. Пат., вып. 10, стр. 18.

1994 - Migne, P. G. XXXI, 1385.

1995 - Ibid. 1388. Текст приведён выше на стр. 476, прим. 2. В другом месте сам союз наставника и ученика св. отец называет духовным обществом – πνευματικὸν σύστημα, С. 1401.

1996 - Epistolae. Migne, P. Gr. XCIX, 1164, 1168, 1420, 1457, 1529.

1997 - Ibid., 1597. В отношении к епископам, сосланным за иконопочитание, преп. Феодор наз. себя и иноков „детьми духовными“ (с. 1344).

1998 - Sermones catechici. Migne, ibid. 514. р. п. 304. В житии преп. Феодора, которое приписывается монаху Михаилу. Феодор говорил императору Льву Армянину: „следуй во всём духовному отцу твоему“ и при этом указал на патриарха Никифора. Migne, ibid. 284, р. п. 53. Ср. Добротолюбия т. IV, стр. 471: „Отец наш духовный святейший митрополит Синадский Михаил переселился к Господу“.

1999 - Migne, ibid. 1264.

2000 - Ibid., 940.

2001 - Мы сказали бы, что преп. Феодор Студит – первый известный исторически духовник в полном смысле этого слова, если бы кроме наличности пресвитерского сана и духовных детей из мирян он имел ещё епископское полномочие на звание духовного отца.

2002 - Ibid., 903. Содержание жития преп. Платона см. у Сергия, Месяцеслов Востока, II, втор. сч. 130–131, изд. 2-е.

2003 - Migne P. G. XCIX, 1457.

2004 - Игуменье Евфросинии преп. Феодор пишет: „вверенную тебе паству паси свято, как мать духовная“ (с. 1389; р. п. 394). В другом письме он её называет ἀδελφὴ καὶ μήτηρ πνευματικὴ (1384; р. п. 288). Что термин вполне соответствует выражению πν. πατήρ в значении монастырского игумена, это можно видеть из одного письма Феодора Студита, где, сказав о кончине игуменьи монастыря, он замечает; „для нас же служит поводом, к радости, кончина духовных отцов“ – χαρᾶς περιπέτεια ἡ τοῖς πνευματικῶν πατέρων с. 1561; р. п. 468–469. Во многих случаях эти слова употребляются в смысле переносном, почётном. Его родную мать Феоктисту иноки „имели как мать духовную“ (с. 928; р. п. 125). „Духовная мать“ заменяется выражением „мать по духу“ (κατὰ πνεῦμα, с. 1429; р. п. 333). Преп. Феодор не единственный автор, употребляющий выражение μήτηρ πνευματικὴ. Оно встречается в Номоканоне, изданном Котелерием (§ 156, t. I, р. 94). где стоит рядом с терм. πν. πατήρ и противопоставляется понятию мирских родителей.

2005 - Migne, P. G. XCIX, 1732. Преп. Феодор рассуждает, что если после исповеди не будет полной уверенности в прощении грехов, тогда „поспешим к нашим восприемникам (πρὸς τοὺς ἀναδόχους ἡμῶν), домогаясь окончательного отпущения через возложение рук их, которые, как признаётся, заступают место лица, берущего на себя наши грехи“. В этом смысле термин ἀνάδοχος употреблял Иоанн Леств. (см. выше). В другом случае этот термин употребляется с пояснительным словом и относится к иг. Платону, духовному отцу Феодора: „отошёл и

восприемник мой по (монашескому) образу (ὁ τοῦ σχήματος ἀνάδοχος), муж добрый“ с. 1204; р. п. 95.

²⁰⁰⁶ - Ibid. 1348, 1469; 940, 957. В наставлении ученику своему Николаю, который составил свой монастырь, а также в своём завещании игумену преп. Феодор пишет; „твои же душа и тело... да будут разделены в равенстве любви ко всем духовным твоим чадам и братьям“ (πνευματικοῖς σου τέκνοις καὶ ἀδελφοῖς). Ibid. 941 и 1820; р. п. Е. Е. Голубинского, История рус. церкви I, 2 пол. 2-ое изд., стр. 788, ср. 609.

²⁰⁰⁷ - Migne, P. G. XCIX, 937, 957 и 956, 968: в надписаниях: 1373, 1403, 1421, 1459.

²⁰⁰⁸ - Ibid. 1101; р. П. 310. Εἰ δὲ τι γίγονε, Θεοῦ τὸ δῶρον, διὰ μὲν τῆς τοι γεννήσαντός μεν πνεύματι κεχαρισμένον

²⁰⁰⁹ - Ibid. 909; (р. п. 104 – не совсем точно) „πάντες, ὅσους ἐκ πνεύματος ἦνευκας υἱοὺς τε καὶ παῖδάς σου“.

²⁰¹⁰ - Ibid. 1512; р. п. 418. Ἡμῖν δὲ εἰ καὶ εἰ πάρεστι χάρισμα τινὶ καταλειπτέον ἢ φεικτέον ἢ φοιτητὴν ἔχουσιν

²⁰¹¹ - При составлении этого отдела мы пользовались словарями: Свицера, Дю-Канжа, Генриха Стефана и Софоклиса. Но большая часть данных добыта самостоятельным изучением древней письменности.

²⁰¹² - Vita Antonii с. 4 Migne, P. G. XXVI; 845; р. пер. III, 182 по изд. 1902–1903 гг. Дальнейшие слова Жития: „Так с обильным приобретением возвращался в место собственного своего подвижничества сам в себе сочетавая во едино, что заимствовал у каждого, и стараясь в себе одном явить преимущества всех“.

²⁰¹³ - с. 15. Migne, 865; р. п. 192.

²⁰¹⁴ - с. 16. Ibid. 868: р. п. 193. „Ивы, как дети, говорите отцу, что знаете: и я, как старший вас возрастом, сообщу вам, что знаю и что изведаль опытом“.

²⁰¹⁵ - с. 87. Ibid. 965; р. п. 245. В изречениях преп. Антония по коптскому сборнику (Annales du musée Guimet, t. XXV, par. E. Amelineau, Paris 1904; р. 19; р. п. арх. Палладия, Казань, 1898 стр. 13) говорится: „Был у трёх старцев обычай каждый год

ходить к блаженному Антонию. Двое спрашивали его о помыслах, о спасении души, а третий хранил молчание“.

²⁰¹⁶ - с. 81. Migne P. G. XXVI, 957; р. п. 240–241.

Приходящие к подвижнику за советом из чужих земель „возвращались как бы расставаясь с отцом. И теперь, по его успении, говорит Афанасий, все став как сироты после отца утешаются одним воспоминанием о нём, храня в сердце наставления и увещания его“ (с. 88. Ibid. 695; р. п. 246). Форма выражения здесь образная – „как бы с отцом“, „как сироты“ – но если последние слова не представляют примера литературного шаблона, то можно сделать вывод, что духовно-сыновние отношения учеников Антония сказались здесь ясно и определённо в обязанности хранить его наставления и увещания, а эта обязанность налагается абсолютным послушанием старцу. – К слову сказать, в сочинениях, известных с именем преп. Антония на латинском языке, много наставлений о старчестве. См. Добротолубие пер. преосв. Феофана I СПб. 1877, 85–87. Migne P. G. XL, 1050, 1064–1065.

²⁰¹⁷ - Ἀποφθέγματα Migne P. G. LXV, 232; р. пер. Достопам. Сказания о подвижничестве св. и блаж. отцов СПб. 1871 стр. 164.

²⁰¹⁸ - Преп. Макария Египетского Дух. беседы, послание и слова р. пер. Моск. Дух. Акад. изд. 4-е. Жизнь стр. VIII.

²⁰¹⁹ - Dom I. M. Besse, Les moianes d' orient antérieurs au concile de Chalcedoine (451) Paris, 1900, р. 26.

²⁰²⁰ - Подобное известие передаёт бл. Феодорит о преп. Лимнее: „потом, довольно уже напитавшись учением блаженного старца и усвоив себе его добродетели, он перешёл к великому Марону“ (Migne P. Gr. LXXXII, 1453: р. п. История боголюбцев, СПб. 1853, стр. 185).

²⁰²¹ - Apophthegmata, Migne, P. G. LXV, 433; р. п. 394.

²⁰²² - Созомен, Церк. История Кн. VI гл. 28; р. п. 438. Аммон имел около 3000 учеников.

²⁰²³ - Historia Lausaica, Migne, P. G. XXXIV, 1083, Рус. перевод, СПб. 1850. 95. Vita S. Antonii, с. 91; р. п. 247–248.

²⁰²⁴ - Apophthegmata P. G. LXV, 152; р. п. 88.

²⁰²⁵ - Изреч. преп. Антония см. выше. Ср. *Aporphthegmata P. G.* LXV, 380; р. п. 334. „Авва Пафнутий говорил: во дни жизни старцев я всегда ходил к ним по два раза в месяц, имея пребывание от них на расстоянии двенадцати миль, и открывал им всякий помысел свой“.

²⁰²⁶ - *Aporphthegmata P. Gr.* LXV, 161; р.п. 98.

²⁰²⁷ - *Ibid.* 113 и 109; р. п. 45 и 41.

²⁰²⁸ - *Ibid.* 293–296; р. п. 235. Ср. Пат. по гл. XIV, § 11, 306–307; *Migne. P. L.* LXXIII, 948–949 – четырнадцать учеников.

²⁰²⁹ - Бл. Иеронима, письмо к Евстохии *Migne. P. L.* XXII 420; р. п. II. 136–137. ср. Besse, op. c. 180. Казанский, История прав. монашества II, 16.

²⁰³⁰ - Besse, р. 168–169.

²⁰³¹ - Amélineau, *Annales du musée Guimet*, t. XVII, Жития преп. Пахомия, Мемфич. стр. 16, Араб. 356.

²⁰³² - Устав Пахомия в перв. бл. Иеронима, пр. 49 *Migne P. L.* XXIII, 70.

²⁰³³ - *Vita s. Pachomii* § 19. *Acta Sanct. Maii* III, 3. 25 *Πρὸς δὲ ταῖς θύραις, εὐλαβεῖς... ἔταξεν... ὅπως... καὶ τοὺς μέλλοντας γενέσθαι μοναχοὺς ἔχωσι παρ' αὐτοῖς, νοθεύοντες αὐτοὺς τὰ τῆς σωτηρίας, ἕως αὐτοὺς ἐνδύσει το σμῆῆα*. Ср. Руфина; „У врат обители (Исидора в Фиванде) сидит почтенный старец, избираемый из числа начальствующих. Его обязанность состояла в том, чтобы принимать приходящих и объявлять им правило“. *Historia monachorum*, с. XVII *Migne, P. L.* XXI, 439; р. п. свящ. Хитрова, изд. Троицкой Лавры, стр. 84.

²⁰³⁴ - По сообщению преп. Иоанна Кассиана (*De coenobit. instit.* 1. IV с. VII. *Migne, P. L.* XLIX, 160; р. п. М. 1877 стр. 24), принятый в число братии поручается старцу, который начальствует над 10 младшими (*seniori, qui decem junioribus praeest*). Но это относится вероятно не к монастырям Пахомия в которых не было особого дома для новоначальных. Феофан, Др. иноч. уставы, 106–107.

²⁰³⁵ - Предисл. бл. Иеронима к переводу Устава преп. Пахомия, р. п. IV, 56. Лавсаик. *Migne P. G.* XXXIV, 1110 сар.

XXXVIII; р. пер. гл. 34, стр. 116. Созомен, Церк. история, кн. III гл. 14: р. п. 194.

²⁰³⁶ - Разные ст. Устава Пахомия в пер. бл. Иеронима Migne P. L. XXIII t. р. п, Феофана Др. иноч. уставы, 97–100, 103–107. Ср. Amélineau, Ann. du musée Guimet, t. XVII, р. 257.

²⁰³⁷ - Василия Великого, пис. 24. Migne P. G. XXXII, 296; р. пер. изд. 3-е VI. 63. Ефрема Сир. I t. 260 р.; р. п. 2-е изд. I, 464. Иоанна Кассиана, см. прим. 3 на стр. 490. Очень отчётливо положение старца – руководителя новоначальных иноков в его отношении к строю общежительного монастыря описывается в уставе преп. Бенедикта: „Если братство велико, надо избрать из самих братий таких, которые имеют доброе свидетельство и живут свято и поставить их деканами (decani), чтобы они несли попечение о своём десятке во всём, по заповедям Божиим и по повелениям аввы. В деканы да избираются такие, с которыми бы авва мог с уверенностью разделять бремя своё. Выбор надо делать... по успехам в жизни и способности назидать словом учения“. Загордившегося декана после троекратного безуспешного обличения следовало сменить. Regulae, сар. 21; Migne, P. L. LXVI, 483–486; р. п. Феофана, Древние иноческие уставы, М. 1892. 617–618.

²⁰³⁸ - Amélineau Annales du musée Guimet, t. XVII, pp. 189, 192, 201–202, 507.

²⁰³⁹ - Арх. Феодосий, Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев 1899 г. стр. 88. Житие св. Саввы Пал. Пат. I вып. 37 стр. И. Помяловского, Изд. О. Люб. Др. П., 130–132 стр. гр. текст.

²⁰⁴⁰ - Преп. Герасим Иорданский († 475) „создав знаменитейшую лавру, соорудил посреди её общежитие и узаконил, чтобы начальные иноки оставались в общежитии и воспитывались в иноческой жизни“. Палест. пат. 6 вып. 6–7 стр. ср. Феодосия ор. с. 84–85. Тоже значение имела киновия и по мысли преп. Евфимия великого. Там же, 106 стр.

²⁰⁴¹ - Проф. А. Дмитриевский. Путешествие по востоку и его научные результаты. Киев 1890, 185. Вот соответствующие факты, – из жития св. Стефана (725–794): авва Евстратий был „в чине ученика у старца, когда он жил в лавре“ Пал. Патер.

вып. 11, стр. 22; Иоанн Дамаскин, поступивший в лавру св. Саввы, был принят в ученики одним старцем, который взял его за руку и отвёл в свою келью. *Acta Sanct. Maii*. II, р. XXV.

²⁰⁴² - Арх. Феодосия, ор. с. 153.

²⁰⁴³ - Пётр, Дидуй (или Бонтуй) Amélineau, *Annales du musée Guiniet*, XVII t. pp. 258, 381, 382, 605. П. С. Казанский, История монашества 1. 264–265. Пётр, Епоних, Тифой.

²⁰⁴⁴ - V. S. Stephani, *Ad. Saned. Juli III*, 543; р. п. Пал. Патер. вып. 11. 79.

²⁰⁴⁵ - П. С. Казанский, История монашества 1, 268, 270, 272.

²⁰⁴⁶ - П. С. Казанский, История монашества 1, 261, 264; ср. у Василия Вел. πρεσβύτερα – старица. *Migne P. G.* XXXI, 1157; р. п. V. 244.

²⁰⁴⁷ - Pitra, *Spicilegium solesmense IV*, ctr. *Juris eccles. gaec. historia et monumenta* p.p. 234–235; р. п. проф. Н. А. Заозерского в Душеп. Чтении 1901 г. № 3.

²⁰⁴⁸ - Один добродетельный инок 22 года находился в повиновении старцу в чине новоначального. Пат. по гл., XIV, 14, 308–300, *Migne, P. L. LXXIII*, 949. Св. Стефан Чудотворец 15 лет был в подчинении у Иоанна Дамаскина. *Acta Sanct. Juli III*, р. 580; Пал. Пат. в. 11. 146 стр.

²⁰⁴⁹ - Патер. излож. по главам Гл. 11, § 111, ср. *Migne P. L. LXXIII*, 940.

²⁰⁵⁰ - *Migne, P. G. LXXVIII*, 701, р. пер. 1, 419.

²⁰⁵¹ - *Migne, P. G. LXXXVIII*, 708: р. п. 62.

²⁰⁵² - *Ibid. LXXXVII*, 3033; р. п. свящ. Хитрова, изд. Троицкой Лавры, стр. 197.

²⁰⁵³ - II t. 90 р.; р. п. II, 149–150. В житии преп. Феодосия рассказывается, как „все игумены пустыни (т. е. игумены основанных им монастырей) сидели с общим духовным отцом“ (Жития гл. 34; Пал. Пат., в. 8, стр. 56. Но мож. быть термин „духовный отец“ здесь употребляется в общем смысле).

²⁰⁵⁴ - Бл. Иероним, Письмо к Евстохии. *Migne, P. L. XXII*, 449; р. п. I, 136. Кассиан, Собес. 18. *Migne, P. L. XLIX*, 1102–1109, р. пер. 504–507. Бенедикт, *Regulae* 1 cap. *Migne, P. L. LXVI*,

с. 246, р. п. Феофана Древние иноч. уставы, 594–595.

Обстоятельная речь о сарабаитах у Besse, op cit. pp. 52 cfr. 21.

²⁰⁵⁵ - Кассиан, Migne, P. L. XXXIX. 549; Марк Подв. Migne, P. G. LXV, 1045; р. п. Добротолюбие, 1 СПб. 1877, 422–23; Григорий Нисский р. п. VII, 388; Преп. Дорофей, Migne, P. G. LXXXVIII, 1676, 1680; р. пер. М. 1856, стр. 72 и 76. Исидор Пелусиот пишет монаху Луке: „Если хочешь стать благоискусным монахом, не угождай своему своевольству и своенравию, но подчини свою волю тем, которые и жизнью, и временем, и трудом возделали уже и привели в устройство божественный виноградник и у которых легко тебе поучиться деланию. Ибо смешно и срамно и в низком ремесле переходить непрестанно от учителя к учителю, а божественное любомудрие как что-н. маловажное предоставлять себе самим“. Epist. 1.1. 260 Migne, P. G. LXXIX, 337–40; р. пер. I, 156.

²⁰⁵⁶ - Migne, P. G. XXXIV, 1092; р. п. 108.

²⁰⁵⁷ - Насколько нам известно, в смысле восприемника, принимающего на свою совесть грехи ученика и его душу на свою, старец трактуется первый раз у Иоанна Лествичника. Migne, P. G. LXXXVIII, 1189; р. пер. изд. 4-е, 274–275, Архим. Иннокентий („Пострижение в монашество“ стр. 45, 48. 50, 59:64) полагает, что передача принимаемого инока старцу была составной частью обряда пострижения с самого начала монашества. Но приводимые им данные этого не доказывают.

²⁰⁵⁸ - Migne, P. L. CIII, 431; р. п. Добротолюбие. I, 391.

²⁰⁵⁹ - Migne, P. G. LXV, 905; р. п. Доброт. I, 456.

²⁰⁶⁰ - Migne, P. G. XXXIV, 1138; р. п. 155. Однако, инок не должен был возноситься этим своим правом. „Брат сказал великому старцу: желал бы я, авва, найти старца по желанию моему и умереть с ним“. Старцу не понравилось настроение инока, и он ему заметил: „Ты ли должен следовать воле старца, или он последовать твоей воле, – и тогда ты успокоишься?“ Брат понял и раскаялся в своём превозношении. Пат. по гл. X, § 160, стр. 245, ср. Migne., P. L. LXXIII. 932.

²⁰⁶¹ - Migne., P. G. XL. 1132; р. п. Доброт. I, 289.

²⁰⁶² - Migne, P. G. XXXII, 296; р. п. VI, 63.

²⁰⁶³ - Тракта́т о подви́жничестве. Migne, P. G. XXXI. 632–633; р. п. V, 44–46.

²⁰⁶⁴ - Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII, 680, 725; р. п. 40, 75.

²⁰⁶⁵ - Иоанн Кассиан, Соб, II, гл. 13, Migne, P. L. XLIX, 542–543; р. П. 193.

²⁰⁶⁶ - Нил Синайский, Migne, LXXIX, 97–100 и 1260, р. п. II, 277 и 242.

²⁰⁶⁷ - Ефрема Сир. II t., р. р. 61, 79, 85. Рус. пер. II. 106, 131, 142.

²⁰⁶⁸ - Vita s. Johanni Dam. Acta sanct. Mai II, XXIV; Vita s. Stephani, ibid. Juli III, р. 550; р. п. Пал. Пат. вып. 11, стр. 90–91. Интересно отметить, что этот инок скоро оставил назначенного отца духовного, боримый помыслами, и перешёл к другому – св. Стефану, pp. 551 и 553; р. п. 93 и 99.

²⁰⁶⁹ - Варсануфия и Иоанна Апоир. 250, р. 136; р. п. 187.

²⁰⁷⁰ - Цитата и греческий текст этого свидетельства приведены выше, стр.

²⁰⁷¹ - Acta Sanct. Maii II, р. XXIV–XXV.

²⁰⁷² - Migne, P. G. LXXXVIII, 1189, 1196, 721–724; р. п. 275, 279, 72–73.

²⁰⁷³ - Migne, P. G. LXXIX, 229 (1. II, ер. 67), р. п. III, 34. В наставлении новоначальным инокам Нил Син. не советует домогаться „учительского достоинства“, но продолжает: „если (инок) сделается способным приносить пользу и другим, то пусть делает сие ради награды, отложенной у Бога, как Дело, которое обязан исполнить пред Богом и которое от Бога вознаграждается вечными дарами“. Migne, P. G. LXXIX, 532–533 (ер. 263, 1. III) р. п. III, 380–381.

²⁰⁷⁴ - Апоир. 620, р. 305; р. п. 401.

²⁰⁷⁵ - Migne, P. G. XXXI, 632; р. п. V, 45 Тракт. о подвижничестве; col. 1400–1, р. п. V, 403–404. Подвиж. уставы гл. 21. „Сделаться сожителем“ какого-ниб. старца значит – выбрать его в руководители себе (Житие преп. Феодосия Киновиарха, гл. 7. Пал. Пат., в. 8, стр. 9; ср. гл. 9, стр. 16).

²⁰⁷⁶ - Ερωτησ. 500, р. 246: р. п. 324.

²⁰⁷⁷ - Бл. Феодорита История боголюбцев Migne, P. Gr. LXXXII, 1308. Р. п. 28. В другом месте (col. 1325; р. п. 48–48) бл. Феодорит называет сожителями при подвижнике Маркиане двух учеников, живущих в отдельной хижине вследствие тесноты подвижнической кельи; передаёт о другом подвижнике Публии (с. 1353; р. п. 78) который „не позволял жить никому с собой, а учеников своих расселил по отдельным кельям.“

²⁰⁷⁸ - I t., 301; р. п. 1, 550.

²⁰⁷⁹ - Пал. Пат. IX, 2–3 Житие Георгия Кипрского. Пат. по гл. IV, § 68, стр. 73; Migne, P. L. LXXIII, 871.

²⁰⁸⁰ - История боголюбцев, гл. 24. Migne, P. Gr. LXXXII, 1460; р. п. 193.

²⁰⁸¹ - Ερωτ. 247, р. 134; р. п. стр. 184. Ср. Αποφth. Migne, P. G. LXV, 405; р. п. 365. По известию жития св. Антония (как оно читается в некоторых рукописях) будущий архиеп. Александрийский Афанасий был учеником великого подвижника „и возливал воду на руки его“ (р. п. ч. III. 179). Известие это исторически неверно. По другому чтению, св. Афанасий слышал о подвижнике рассказы от его многолетнего последователя, „возливавшего воду на его руки“ (Твор. св. Афанасия, р. п. I ч., стр. 24–25, прим. Жизнь св. Афанасия, А. В. Горского). Для наших целей свидетельство имеет значение в обоих чтениях. Возливающим воду на руки описательно назван здесь ученик, сожитель старца.

²⁰⁸² - I t. 89 p.; р. п. II. 149.

²⁰⁸³ - Migne, P. G. LXXIX, 760 и 752; р. п, II, 43 и 35.

²⁰⁸⁴ - Epist. Ammonis episc. ad Theophilum, papam Alexandriae, cap. IV и VIII, Acta Sanct. Maii III pp. 55* и 56*; р. пер. Христ. Чт. ч. 26, стр. 14 и 24.

²⁰⁸⁵ - Τοῦ ὁσίου πατρὸς ημῶν Ἰσααὶ τα εὐρεθέντα ἀσιγητὰ. Лейпциг, 1770, р. 49–50; р. пер., изд. 2-ое, стр. 54. Параллельное наставление читаем у Иоанна Лествичника; „исповедаемся доброму нашему судье, и притом ему одному (μόνῳ), Migne, P. Gr. LXXXVIII, 681, р. п. 41, и у позднего писателя подвижника Григория Синаита († 1328); „не всех

вопрошать надо, но одного того, кому и других управление
вверено и кто, будучи беден, богатит многих по Писанию“
Добротолубия т. V, 243.

²⁰⁸⁶ - Относя слова Писания „спасение во мнозе совете“ к
тем инокам, которые открывают свои помыслы и поступки и
делают всё с советом, преп. Дорофей (кон. VII, нач VIII в.)
продолжает: „не говорит (Писание) „в совете многих“, т.-е. с
каждым советоваться, но что должно советоваться обо всём
конечно с тем, к кому имеем доверие“, т. е. с своим старцем.
Поуч. 5. Migne, P. G. LXXXVIII. 1676.

²⁰⁸⁷ - Т. I, р. 281; р. п. I. 522. – Т. I, р. 301; р. п. I, 550.

²⁰⁸⁸ - Migne, P. G. LXXXVIII, 709; р. п. 63. Лествица, сл. 4.

²⁰⁸⁹ - I t. 318 p.: р. п. I, 579.

²⁰⁹⁰ - Migne, P. G. LXXXVIII, 709; р. п. 62–63.

²⁰⁹¹ - Migne, P. G. LXXXVIII, 721; р. п. 71. Леств., гл. 4.

²⁰⁹² - Migne, P. G. LXXXVIII, 724: р. п. 73. Лествица, гл. 4.

²⁰⁹³ - Migne, P. G. XXXI, 1400–1401; р. п. V, 403–404.

Подвижн. уставы, гл. 21.

²⁰⁹⁴ - Вопр. – Отв. 501 р. 247; р. п. 325.

²⁰⁹⁵ - Варсануфия и Иоанна, Апокр. 501, р. 247; р. п. 325.

²⁰⁹⁶ - Ibid. Апокр. 534–536, р. 261; р. п. 342–343.

²⁰⁹⁷ - Ibid. Апокр. 548, р. 267; р. п. 350.

²⁰⁹⁸ - Пат., изл. по гл. X. § 86. стр. 218; Migne, P. L. LXXIII.
922–923.

²⁰⁹⁹ - Бл. Иероним, О пленном монахе Малхе. Migne P. L.
XXIII, col. 55; р. п. IV, 47–48. изд. 1870.

²¹⁰⁰ - II, р. 103 sqq.; р. п. II, 172–180.

²¹⁰¹ - Ibid. 154 p.; р. п. II, 263–264.

²¹⁰² - Пат., изл. по гл. XVI, § 25, 366; ср. Migne, P. L. LXXIII,
972.

²¹⁰³ - Житие преп. Саввы, Пал. Пат. вып. I, стр. 70. И.
Помяловский, изд. Общ. Люб. Др. II. 250, 252, 254 – греч. текст.

²¹⁰⁴ - Acta Sanct. Maii, II, p.p. XXVIII–XXX.

²¹⁰⁵ - Вероятно, секта созерцателей, от слова Тэн-Цьё – небо или рай.

²¹⁰⁶ - Это было при Микадо Го Нара, который в следующем 1557 году умер, и на его место воцарился Микадо Ооги Мацци. Впрочем, оба не имели никакого значения. Съёгуном состоял Ёси-Тэру, которого власть была также непрочна. Упомянутый выше Цё-Кэй продолжал сохранять свою незаконную власть. В 1557 году Съёгун вступил в формальную войну с Цё-Кэем, причём оба имели на своей стороне различных феодалов, и после нескольких сражений – решили заключить мир. Твёрдой центральной власти вообще не было, и отдельные аристократические дома продолжали властвовать, насколько у кого хватало сил и войск. – Л. Т.

²¹⁰⁷ - Трудно понять, о ком говорят здесь миссионеры. Фамилия Ми-Ёси была многочисленна. К ней принадлежали враждующие между собой лица. К фамилии Ми-Ёси принадлежал и Це-кэй, также как его противник Ми-Ёси Со-зо (у Японцев имя собственное ставится после фамильного). Оба были влиятельны в это время, хотя вообще если говорить „знаменитости“, то – это скорее относится к Ми Ёси Цё-Кёю. Прибавка „доно“ означает просто „господин“. – Под словом Император – миссионеры разумеют здесь очевидно – Съёгуна. – Л. Т.

²¹⁰⁸ - Слово „Мантифен“. по-видимому, искажённое. Что касается бога войны, то он вообще называется у Японцев Гун-Син. – Л. Т.

²¹⁰⁹ - Переворот, низвергший Съёгуна Ёси Тэру, произошёл таким образом. – Фамилия Ми Ёси, при Цё-Кэе стала господствующей в Киото и держала в руках как Микадо, так и Съёгуна. В последнее время жизни Цё-Кэй, однако, совершенно подчинился некоему Мацу Нага, собственной креатуре, незнатному выскочке. Мацу Нага внушал Цё-Кёю что хотел. Когда в 1563 Цё-Кэй умер – Мацу Наге и всему дому Ми Ёси угрожало падение. Поэтому они составили заговор, изменнически убили Съёгуна Ёси Тэру и одного его брата и провозгласили Съёгуном Ёси Хидэ. – Однако, другой брат убитого Съёгуна, по имени Ёси Аки, успел убежать и заявил своё

претенденство на наследие Съёгуната (детей у убитого Ёси Тару не было). Сначала дела Ёси Аки шли плохо. Но в 1568 г. он нашёл защитника в Нобунаге (из фамилии О-та), к которому обратился и сам Микадо с просьбой сокрушить своеволие дома Ми Еси. Нобунага успел смирить узурпаторов, и Съёгуном стал Ёси-Аки. – Этот-то Ёси Аки фигурирует в рассказе Фрессинэ под именем Кава-доно. Быть может – это было одно из его имён, которые часто менялись в Японии. Ёси Аки действительно не только поступил в бонзы, но уже был настоятелем монастыря, когда переворот, погубивший его брата, вызвал его самого к политической борьбе. – Что касается Нобунаги, то, восстановив власть Съёгуна, он естественно получил в государстве наиболее влиятельное положение. Но он долго держался, по внешности, очень скромно, избегая пышных титулов. Взамен того он заботился об усилении своей фактической власти. – Япония представляла в то время почти олигархию. Власть считалась не столько по учреждениям, сколько по лицам. Кто имел больше владений и войска – тот имел и власть. Нобунага, как защитник не только Съёгуна, но самого Микадо, требовал от феодалов подчинения себе, а за непокорство отнимал у них княжества и раздавал своим родственникам и креатурам, округляя и свои собственные владения. – Нобунага был тонкий политик и умел пользоваться людьми. Он вывел в люди крестьянского сына Хиде-Ёси, которого огромные таланты толкнули на дорогу военно-политического авантюризма. Впоследствии этот Хиде-Ёси стал владыкой Японии – завоевателем Кореи, знаменитым „Тайко-сама“. – В это же время стал выдвигаться другой авантюрист из захудалых аристократов, Еясу, фамилии Токугава. Нобунага сначала с ним воевал, а потом помирился на условии – достигать власти вместе, и затем – добровольно предоставить первенство тому, кто окажется счастливее... – Политика фактического захвата власти со стороны Нобунаги стала подозрительна Съёгуну, и между ними началась борьба. Нобунага низверг его и стал владыкой Японии. – Низвержение Съёгуна Еси Аки произошло в 1573 году. – Нобунага явился вообще покровителем христиан. Едва ли тут была какая-нибудь примесь религиозного чувства.

Нобунага, в борьбе с феодалами, принуждён был очень много воевать с бонзами. Буддийские храмы и монастыри имели обширные владения и сильные войска. Они принимали деятельное участие в борьбе тогдашних олигархов. По случайностям партийных комбинаций – бонзы оказывались на стороне врагов Нобунаги. Он поэтому рад был подорвать их влияние в народе. Сверх того, он искал союзников, где только возможно, и не прочь был привлечь на свою сторону христианских князей Южной Японии. В пользу дружественных отношений с миссионерами он имел случай убедиться при опасной борьбе с Така Яма. Нобунага никак не мог взять крепкого замка некоего Така Ямы. Но этот владетель был христианин, и Нобунага обратился к посредничеству миссионеров. Миссионеры убедили Така Яму покориться, а Нобунага дал ему полное помилование. Этот факт имел решающие последствия для тогдашней борьбы Нобунаги, и доказал пользу дружественных связей с миссионерами. – Л. Т.

²¹¹⁰ - O. Zöckler. Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. St. Schiwietz Das morgenländische Mönchtum. Mainz. 1904. K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1878. James O. Hannay. The spirit and origin of Christian monasticism. London. 1903. I. M. Besse. Les moines d'Orient. Paris. 1900.

²¹¹¹ - Doctrina duodecim apostolorum. XI, 3. Изд. Harnark. Texte und Untersuchungen. B. II. 1–2.

²¹¹² - Ibid. XI, 6.

²¹¹³ - Ibid. XI, 3.

²¹¹⁴ - Ibid. XIII, 1–7.

²¹¹⁵ - II Clem. XIV. 3–4. Patrum Apost. Opp. Изд. Гарнака Т. I.

²¹¹⁶ - Herma. Pastor. Sim. V. 7, 1–2 Ibid. Т. III. Русский перевод свящ. Преображенского стр. 294.

²¹¹⁷ - Herma. Pastor. Sim. I, 1–6. Изд. Гарнака Т. III. Рус. пер. свящ. Преображенского стр. 281–282.

²¹¹⁸ - Tertullianus. De jejuniis 12. Migne p. lat. Т. II col. 970–971.

²¹¹⁹ - Origenes. Hom. in Levit X.

²¹²⁰ - Herma. Pastor. Sim. V, 3. Русск. пер. 290. Ср. Λιδαχή 1, 3. Didascalia Apost. с. 19. см. H. Achelis und J. Flemming. Die syrische Didascalia. Leipzig 1904. Texte und Untersuchungen. N. F. B. X Heft. 2.

²¹²¹ - Василий Великий. Творения в рус. пер. т. IV, 36 стр. 21. ibid. II, 47 стр. IV, 17.

²¹²² - Tertullianus. De resurrectione carnis, с. 8.

²¹²³ - См. об этом интересное исследование H. Wirth'a Der „Verdienst“. Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung. I. Der „Verdienst“-Begriff bei Tertullian. Leipzig 1892. II. Der „Verdienst“- Begriff bei Cyprian. Leipzig 1901.

²¹²⁴ - См. Leuba. Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens. Rev. Philosoph. 1902 T. LIV. Murisier. Le sentiment religieux dans l'extase. Rev. Philosoph. 1898. T. XLVI. – Boufroux Le mysticisme. Bulletin de l'institut generale psychologique. 1902. Janv.–Fevr.

²¹²⁵ - Plotin. Les Enneades VI, 9, 9. За неимением под руками подлинника цитируем по французскому переводу N. Bouillet T. 1–III Paris 1857–1861. Ср. Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abth. 2. 4 Aufl. SS. 653–675.

²¹²⁶ - По свидетельству Порфирия, Плотин впервые испытал это состояние на 68 году жизни. Во время прерывания с ним Порфирия, он четыре раза впадал в экстаз. Vita Plotini 23. Перев. Bouillet.

²¹²⁷ - En V, 8, 10–11.

²¹²⁸ - En VI, 9, 10–11.

²¹²⁹ - En. VI. 7, 35.

²¹³⁰ - En. VI, 9. 9.

²¹³¹ - En. VI, 9, 11.

²¹³² - Ibid.

²¹³³ - En. VI, 7, 35.

²¹³⁴ - En. VI, 7, 34.

²¹³⁵ - En. V, 3. 17.

²¹³⁶ - En. V, 5, 7–8; ср. VI, 7, 36.

- 2137 - En. VI, 7, 34. 9.
- 2138 - En. VI. 7, 34–35.
- 2139 - En. VI, 9, 9.
- 2140 - En. 1, 4. 7.
- 2141 - En. III, 8, 3.
- 2142 - En. I. 2. 2.
- 2143 - En. I, 1. 12.
- 2144 - En. I. 2. 3.
- 2145 - Porphyre. Vie de Plotin. 1–2, 3. См. франц. пер. N. Bouillet T. I. p. 1–2, 11.
- 2146 - En. V, 5, 7.
- 2147 - En. VI, 7. 34.
- 2148 - Ibid. 9, 7.
- 2149 - En VI, 9. 9.
- 2150 - Философская сторона ново-платонической мистики оказывала заметное влияние на мистицизм церковных писателей и даже подвижников. Творения, известные с именем Дионисия Ареопагита, полны буквальных заимствований из сочинений Прокла. В сочинениях Григория Нисского сохранились ясные следы влияния Филона и Плотина. Учение Марка Подвижника о созерцании Бога „обнажённым умом“. – умом, освободившимся от множественности, свойственной мышлению, имеет поразительное сходство с учением Плотина об упрощении души.
- 2151 - См. об этом наши статьи: Религиозный идеал св. Афанасия. Богосл. Вестн. 1903 г., дек., 1904 г. – март и май. Настоящий очерк стоит в тесной связи с ними и служит их естественным продолжением и восполнением.
- 2152 - Macarii Aegypt. Hom. XLIV, 5. Цитируем по изданию Миня (Ser. gr. T. 34). и по русскому переводу Московской Духовной Академии.
- 2153 - Ibid. Hom. XLIV, 8.
- 2154 - IV, 6. 8. Ср. De elev. ment. 4. Hom, XXIV, 5; XXVI, 19.
- 2155 - XV, 15. (Mign.), 33 (рус. п.).
- 2156 - XVIII. 10 ср. I. 2. De charit. 7.

- 2157 - XVII. 1.
2158 - XXVII, 3.
2159 - Hom. XXVI, 2.
2160 - Hom. XXX, 7.
2161 - Hom. X, 4; XIV, 2; XV. 43 (Mig.), 41 (рус. п.).
2162 - XXX, 9.
2163 - Hom. XLIX, 4.
2164 - Epist. Migne, T. 34 col. 409.
2165 - Hom. IV, 14.
2166 - II. 4.
2167 - VIII, 2, ср. XLIII, 1.
2168 - IX, 12; XVI, 2; XLVI, 6.
2169 - Ad. Harnak. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, 3 Aufl. S. 359–360 Anm.
2170 - Hom. IV, 9–10. De elev. ment. 6. Только что выясненное единственное в патристической литературе учение о повторяемости воплощения служит ответом на вопрос, каким образом обожение человеческой природы, вполне понятное в лице Богочеловека, возможно и в лице искупленных, каким образом блага воплощения, не ограничиваясь природой человека Иисуса, становятся достоянием всех искупленных. Св. Афанасий намечает философское решение этого вопроса, пользуясь платонической схемой отношения универсального к частному. Человеческую природу Христа он признаёт универсальной, обнимающей собой все человеческие индивидуумы подобно тому, как общее понятие объединяет в себе все частные понятия. Отсюда становится понятным, что изменение, происшедшее в общем, само собой распространяется и на всё частное и индивидуальное, содержащееся в этом общем. (См. наши статьи: Религиозный идеал св. Афанасия, Бог. Вестн. 1904, март, стр. 470–474). Преп. Макарий отвечает на вопрос, о котором мы говорим, иначе. Вследствие отсутствия философского образования, мысль преп. Макария естественно не могла двигаться в направлении, указанном св. Афанасием, и отлилась в другие

формы. Возможность обожения искупленных дана, по его учению, в том, что Бог постоянно воплощается в душах людей, благоугождающих Ему, и воплощение Сына Божия в лице Иисуса Христа есть не что иное, как один частный случай, правда, наиболее разительный, постоянного Боговоплощения.

²¹⁷¹ - Hom. XI, 13. XVI, 3.

²¹⁷² - Hom. IV, 14.

²¹⁷³ - XXXIV, 1.

²¹⁷⁴ - LXIV, 1.

²¹⁷⁵ - XXXIV, 2.

²¹⁷⁶ - Hom. XLVII, 17.

²¹⁷⁷ - De libert. ment. 12.

²¹⁷⁸ - Hom. XLIII, 1.

²¹⁷⁹ - Hom. XII, 17.

²¹⁸⁰ - Ibid. 16.

²¹⁸¹ - V, 6 (по изд. Migne T. 34) и 15 по рус. пер. V, 7 (Migne), 16 (рус. п.) „Обитающая в них сила Духа“. XIV, 9 (Mig.). 18 (рус. п.). „Пока не придет Господь и не будет обитать в человеке во всяком ощущении и действии (ἐνεργείᾳ) Духа“. XV 38 (Mig.), 36 (рус. п.) XVII, 2, 10. XVIII, 1. XXIV, 5 „Если человек не примет некое необычайное для собственного естества благо, т.-е. силу Духа Св., то не ощутит он истинной жизни“. XXVIII, 7. XLVI, 5. „Истинно верующий во Христа должен нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, Божественное, и соделаться естеством новым при содействующей силе Духа“.

²¹⁸² - Hom. XVII, 2 „Святые здесь ещё приобретали небесное сокровище, т.-е. духовную силу, которая в душах их была залогом царствия“. V, 6 (Mig.) 15 (рус. п.) ср. 16. 19. (рус. п.) XI, 1: XVI, 13. XVIII, 1 „Спасителю угодно, чтобы мы находясь ещё во плоти сподобились Его бесстрастия и исполнились святости“. Epist. Mign. col. 417, рус. п. 426–427.

²¹⁸³ - Epist. Mig. col. 432, рус. п. 441, ср. Hom. XXVI. 23. De orat. 1.

²¹⁸⁴ - Hom. XXX. 5–9: XII, 13. XLVI, 9.

²¹⁸⁵ - XXVI, 4. 16; XXVII, 16: XLV, 7.

2186 - Hom. L, 3.

2187 - Ibid. 1.

2188 - Hom. XXX, 6 ср. XLIII, 3.

2189 - XXVI, 15.

2190 - XVI. 13 ср. XLIV, 6–7.

2191 - Hom. XVI. 16.

2192 - XVII, 14–16.

2193 - Hom. XXVII, 16 ср. XXVI, 5.

2194 - Это частное дело старокатоликов, на которое мы, собственно, не приглашались.

2195 - За то, что говорилось тем или другим членом конгресса – Конгресс не принимал ответственности. Как увидим, однако, руководители его не отказались от права делать оговорки к произнесённым речам.

2196 - В приглашениях на конгресс сказано было, что хотя на нём не будет делано каких-либо постановлений (Beschluesse), но что члены конгресса будут иметь случай к „обмену мыслей“. Я этим воспользовался в широком размере.

2197 - У Данте найдётся не один жестокий упрёк, брошенный им в лицо римского владыки.

2198 - Это впрочем не первый пример: один англичанин – англиканский священник – не только сделался ст. католиком, но даже получил приход (он владеет немецким языком).

2199 - Ст. католики считают себя конечно вполне православными.

2200 - См. ниже на стр. 583, прим. 2.

2201 - Произнесённые речи войдут, кажется, без сокращений в официальный отчёт Конгресса.

2202 - Во время богослужений исполнялась прекрасная музыка древних классических мастеров (Орlando Лассо, Гасслера, XVI стол.) и даже старейшие, грегорианские напевы XIII или XII столетий. Об этих же грегорианских напевах хлопочет папа Пий X, объявивший их обязательными для всех церквей. Впрочем, он поклонник и Палестрины.

2203 - В программе речей не значилось ни одной – посвящённой вопросу о воссоединении, но это объясняется тем недоразумением, о котором я упомянул выше (стр. 575). Ст. Католики имели основание предполагать, что русская Иерархия не считает желательным продолжение переговоров.

2204 - Был от неё ответ и в 1897 году, но более краткий.

2205 - В статье моей Богослов. Вестник (июль–август) вкрались след. ошибки: стран. 485, 13 строка (снизу) сказано: Они должны были заявить. Следует: должны заявить. Стран. 490, 8 строка (сверху) сказано: доказывать эту действительность. След.: доказывать действительность. Стран. 491, строка (сверху) 7 сказано: dirimentem. Следует: dirimens.

2206 - В окружном послании Вост. Патр. 1723 г. выражения, коими стараются объяснить пресуществление, гораздо материалистичнее нежели пояснения Собора тридентинского.

2207 - Прибавлю, что мы (православные) признаём действительность римско-католических рукоположений; а по католическому каноническому праву рукоположение и одним епископом признаётся законным (ссылаюсь на Перманедера).

2208 - Здесь разумеются вероучение и таинства.

2209 - Замечу впрочем, что, по словам одного из наших учёных иерархов, мы восприняли целиком эту доктрину, за исключением лишь, того, что было опротестовано ещё патриархом Фотием.

2210 - Или, по выражению русского философа Кузьмы Пруtkова, – „объять необъятное“.

2211 - Потом король Сербии † 29 января 1901 г.

2212 - † 5 февраля 1898 г.

2213 - † 1 августа 1890 г.

2214 - † В апреле 1902 г.

2215 - Вышеозначенная рукопись хранится у наследника архива Преосв. Саввы, священника Г.Ф. Виноградова.

2216 - Об этом предмете сносился я с Обер-Прокурором Св. Синода от 2-го декабря за № 871. Примечание автора Хроники.

2217 - Академией Наук присуждена была Уваровская премия в 500 р. за труд С. К. Смирнова, История Моск. Д. Академии до её преобразования. М. 1879.

2218 - Доцента Киевской Д. Академии. † 27 августа 1878 г.

2219 - Разумеется орден Святого Владимира 3-й степени, пожалованный 20 апреля 1880 г.

2220 - Муретова, архиеп. Волынского.

2221 - Филофеем.

2222 - Виталия Гречулевича, еп. Острожского, † еп. Могилевским 14 мая 1885 года.

2223 - Краснопевков, † архиепископом Ярославским до 1838 г. – поступления в СПб. Д. Академию – был лейтенантом флота.

2224 - Павлович, впоследствии еп. Полтавский, † на покое 8 ноября 1874 г.

2225 - В месяцеслове Вершинского, под 12 ч. октября (стр. 163), о св. Мартине – Епископе сказано, что он сначала воеводствовал и поражал врагов, впоследствии облёкся в чёрные ризы и был поставлен епископом, по открытию Б., в г. Константин, в Галилее (ср. пролог под тем же числом).
Примечание автора Хроники.

2226 - Заштатный священник, лечившийся в глазной больнице, См. о нём выше.

2227 - Икра и груши.

2228 - См. том III Хроники по указателю.

2229 - См. выше, стр. 139–142.

2230 - Месяцеслов Православной Кафолической церкви, с приложением полного индиктиона, тридцати пяти таблиц чтения из Евангелия и Апостола на каждую неделю года и алфавитного указателя имён святых, упоминаемых в Месяцеслове. Составил Ив. Косолапов. Издание 2-е, исправленное и дополненное. Симбирск. Издание Н. Г. Анучина. 1880.

2231 - На пожертвованные капиталы учреждены при Академии следующие стипендии: 1) Имени Святителя Арсения, Епископа Тверского (капитал пожертвован неизвестным лицом чрез Преосвященного Епископа Нафанаила) в 220 р. 2) Имени

Высокопреосвященного Иоанникия, Митрополита Киевского и Галицкого в 217 р. 3) Имени Высокопреосвященного Сергия, Митрополита Московского и Коломенского (капитал пожертвован пот. поч. гр. И. А. Колесниковым) в 220 р.4) Имени Высокопреосвященного Макария, бывшего Архиепископа Донского и Новочеркасского в 220 р.5) Имени Преосвященного Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского в 220 р.6) Имени Преосвященного Никодима, бывшего Епископа Дмитровского в 192 р. 1) Имени Архимандрита Павла и профессора Н.И. Субботина (капитал поступил от Московского Братства Святителя Петра Митрополита) в 220 р. 8) Имени Протопресвитера А. С. Ильинского (Примеч. Проценты должны присоединяться к основному капиталу до образования полной стипендии) в 209 р. 9) Имени Протоиерея А.В. Горского (капитал пожертвован Преосвященным Иоанникием, ныне Епископом Архангельским) в 232 р.10) Имени Протоиерея А.В. Горского (капитал составил из пожертвований разных лиц) в 220 р.11) Имени Протоиереев Ф.А. Голубинского и П. С. Делицына (капитал также составил из пожертвований разных лиц) в 173 р.12) Имени Протоиерея А.И. Невоструева в 142 р.13–14) Имени Протоиерея И.В. Рождественского – 2 стипендии, каждая по 194 р.15) Имени Протоиерея А.М. Иванцова-Платонова (капитал пожертвован пот. поч. гражд. Ю.И. Базановой) в 220 р.16) Имени Диякона С.Ф. Каптерева в 220 р.17) Имени Профессора В.Д. Кудрявцева-Платонова (капитал внесён Советом Братства Преподобного Сергия) в 220 р.18–19) Имени Профессора Н.П. Соколова – 2 стипендии, каждая по 220 р.20) Имени Ю.Ф. Самарина (капитал пожертвован Московской Городской Думой) в 173 р.21) Имени И.С. Аксакова (капитал пожертвован Московским Купеческим Обществом Взаимного Кредита) в 239 р.22) Имени И.С. Аксакова (капитал пожертвован покойной А.Ф. Аксаковой) в 220 р.23) Имени В.М. Ундольского (капитал пожертвован А.И. Хлудовым) в 200 р.24–25) Имени А. И. Хлудова, – 2 стипендии, каждая по 265 р.26–28) Имени М. А. Хлудова, – 3 стипендии, каждая по 118 р.29–33) Имени Г. И. Хлудова, – 5 стипендий, каждая по 80 р.34) Имени В. И. Феолога в 520 р.35) Имени А. Е. Косташ в 250 р.36) Имени

Ломоносовского Комитета в 202 р.37) Юбилейная (капитал пожертвован Московским духовенством и кафедрой по случаю исполнившегося в 1880 г. 25-летия царствования Государя Императора Александра II) в 181 р.38–39) Академические – 2 стипендии (на проценты с разных капиталов, в том числе и поступивших от Славяно-греко-латинской Академии), каждая по 210 р.40) Неизвестного лица (капитал поступил через Высокопреосвященного Алексия, покойного Архиепископа Литовского) в 170 р.41) Неизвестного лица (капитал поступил через Преосвященного Христофора, ныне Епископа Уфимского) в 160 р.42–44) П.А. Мухановой – 3 стипендии, каждая по 220 р.

2232 - Таким же порядком присуждались и прочие премии.

2233 - Αὐτοῦ др. чт. и у Кор. ниже αὐτῶ.

2234 - Поздн. убо вм. древн. же. Тоже – ему вм. в него или вънь Гал. Мар. Зогр. Ник. или к нему Остр. Мир. Асс. Ал. – есте Остр. (в одном месте (222 а) и Ал. согл. древнегреч. и др. и Иуст. Τρυφ 39 вм. будете Остр. (в другом месте 29 а) Гал. Зогр. Мар. Асс. Мир. (дважды) Ник. и поздн., как только древне-лат. (а с е g Кипр.) и Вульг.

2235 - Так все древн. но Киев. 1788 и теп.: уразумеете.

2236 - Вм. Спаситель все: Иисус, только Сир. син: Господь и Сир. иер: Господь Иисус. Не чит: греха греч. D лат. b и d Клим. Ориг. (в одном м). Фавет. и Сир. син. но др. и Ирин. Ориг. Капр. Гил. Гот. Сир. пеш. и иер., Диатессорон по Ciasca и др. чит. вм. греха все древнесл. греху.

2237 - Речь, произнесённая в день годовичного акта Московской Духовной Академии 1904 г. 1-го октября.

2238 - Исключая, конечно, новозаветную.

2239 - Smith and Wace. A dictionary of Christian Biography, London, 1900, v. 1, 623.

2240 - Eusebius Werke, herausgeg. im Auftrag d. König, preuss. Akademie d. Wissensch. von A. Heikel. I B. Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως (в дальнейшем просто V. C. – Vita Constantini), IV, 72; p. 147. – Сочинения Евсевия Памфила, переведённые с греческого при СПбургской дух, Академии, т. 2-й. СПб., 1849, стр. 285.

²²⁴¹ - Отзыв у Madden'a, Christian emblems of the coins of Constantin 1. the Great, his family and his successors. London, 1877–78 стр. 33. – Не считает нужным воспроизводить его.

²²⁴² - Burckhardt. Die Zeit Konstantins des Grossen. Dritte Auflage. Leipzig. 1898. См. ниже.

²²⁴³ - Гиббон, История упадка и разрушения римской империи. Москва, 1883 г. II, 256, 257.

²²⁴⁴ - В этом году вышло первое издание его книги о Константине; дальнейшие цитаты относятся к 3-му изданию.

²²⁴⁵ - A. Harnack. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902.

²²⁴⁶ - См. Burckhardt, cit. op., стр. 350, 373, 327 и др. Ср. также Duruy, Historie des Romains, t. VII, Paris, 1885, который только пересаживает взгляд Буркхарта на французскую почву. Вообще до последнего времени тот взгляд был почти общепринятым в западной литературе.

²²⁴⁷ - См. Burckhardt, cit. op., ss. 350, 373, 327 и др.

²²⁴⁸ - A Harnack, cit. op., ss 544–545.

²²⁴⁹ - Epist. I, 5: „будучи проповедником на Востоке и на Западе, он (ап. Павел) приобрёл благородную славу за свою веру, так как научил весь мир правде“...

²²⁵⁰ - Ad Ephes. 3: „ибо Иисус Христос, общая наша жизнь, есть мысль Отца, как и епископы, поставленные по концам (земли), находятся в мысли Иисуса Христа“.

²²⁵¹ - Simil. VIII, 3: „это большое дерево, покрывающее поля и горы и всю землю, означает Закон Божий, данный всему миру; Закон этот есть Сын Божий, проповеданный в концах земного шара“; ср. Simil. IX, 17.

²²⁵² - Apol. 2, с. 37: „мы существуем со вчерашнего дня и уже наполняем всё ваше: города, острова, крепости, муниципии, советы, даже лагеря, декурии, дворы, сенат, форум; оставляем вам одни ваши храмы... Мы можем победить вас одним уже тем, если удалимся от вас. Потому что когда такая масса людей, оставив вас, уйдёт в какую-нибудь пустыню, то потеря столь большего числа граждан обессилила бы ваше государство и самым удалением наказала бы вас. Без сомнения,

вы пришли бы в ужас от сознания одиночества и безмолвия и в страхе при виде как бы омертвевшего мира; больше бы осталось у вас врагов, чем граждан“... Ad Scap. 2: „Такое множество людей, почти большая часть в каждом городе, мы живём в молчании и скромности“; Adv. jud. 8: „в кого иного веруют народы вселенной, как не в пришедшего уже Христа?“

²²⁵³ - Orig, in Comment, in Matth, ad 24, 9 (Lommatszsch, VI, 269 – Harnack cit. op., s. 364): „в это время восстановления вещей (т. е. в конце мира) Евангелие, которое прежде не было проповедано во всём мире, потому что многие не только из варваров, но и из наших народов доселе не слышали слова о христианстве (christianitatis verbum), – и тогда проповедуется (евангелие царствия)... и будет кончина мира“. – Contra Cels. III 30 – замечает, что христианские пресвитеры были бы достойны занимать места в городских советах, „если бы хотя один город был вполне Христианский (πόλις τοῦ θεοῦ)“; III, 10: ὅτι μὲν οὖν συγκρίσει τῆς ἐξῆς πλήθους ὀλίγοι ἦσαν ἀρχόμενοι χριστιανοὶ δῆλον. – Origenes Werke, heransgeg. in Auftrag d. konig. press. Akad. d. Wissensch. von Koetschau, Leipzig, 1899. I B. pp. 227, 210.

²²⁵⁴ - Theodoret. H. E. X, 18.

²²⁵⁵ - Herzog. Real-Encyclopädie, 2 Aufl. IV, 622.

²²⁵⁶ - Житие Порфирия, епископа Газского. Палестинский Патерик, вып. 5. Издание Прав. Пал. Общ. СПб. 1895, стр. 16.

²²⁵⁷ - Cp. Schultze, Geschichte d. Untergangs d. griechisch – römischen Heidenthums B. 1, s. 4. Jena, 1887.

²²⁵⁸ - Euseb. H. E., VI. 43.

²²⁵⁹ - Hom. 85, 4.

²²⁶⁰ - Cp. Гиббон, цит. соч., II, 79.

²²⁶¹ - Cp. Harnack, cit. op. s. 498.

²²⁶² - Вопрос о количестве римского населения принадлежит к наиболее спорным; см. Schultze, I, 8; anm. 3: Harnack, 498; anm. 2; здесь взята средняя цифра.

²²⁶³ - Euseb. H. E. VIII, 14.

²²⁶⁴ - Athan. Alex., Apologia ad Const. 15. 16. Статистической оценкой этого факта наука обязана исключительно проф. В. В. Болотову, в литографированных лекциях которого мы нашли

указание на него. Никто из западных статистиков не догадался воспользоваться им в этих целях, а между тем он один напр. способен разрушить весь отдел у Гарнака, посвященный вопросу о численности христиан в Александрии и Египте.

2265 - Beloch. Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, 1 Th. Leipzig. 1886. s. 259.

2266 - Homil. in Ignat. 4: hom. 85, 4.

2267 - Гиббон, II, 76.

2268 - Euseb. Hist. ecc. VIII, II.

2269 - Orat. у Rufin, Hist. eccl. IX, 6.

2270 - Послание помещено в Церковной истории Евсевия (Н. Е. V, 1).

2271 - Hirschfeld. Zur Geschichte des Christent. in Lungdunum vor Constantin in Sitzungsbericht d. k. preuss. Akad. d. Wiss. 1895, s. 381 f. – см. Harnack, cit. op. s. 307).

2272 - De mortibus persecut., с. 15.

2273 - Athanas. Alex. Apolog. ad Const. 15.

2274 - Schultze, cit. op., II, 101 f.

2275 - Sulpicius Sewerus, Chron. II, 41.

2276 - Zahn. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Leipzig, 1894; s. 304; anm. 10.

2277 - Euseb. Н. Е. VIII. 4; см. Lactantius, De mort persec. с. X.

2278 - II, 361.

2279 - Т. е. второй женой Константина.

2280 - По догадке Буркгардта здесь разумеется Осия Кордубский.

2281 - Zosimus, Hist. II, 29.

2282 - Eus., Vita Constantin., I, 27–31.

2283 - Laven. Konstantin der Große und das Zeichen am Himmel. Trier, 1902. r. 20, 21.

2284 - Eact. Ds mort, persec., с. 44.

2285 - Sozom., Н. Е. I. .3.

2286 - Довод, заимствованный у проф. В. В. Болотова. Филологически он не совсем обоснован; см. Stephani, Thesaurus

graesae linguae, t. VII; слова: στράτευμα, σφραγὶς и σφραγιωτός; С присоединением ἄπαν, σφραγιωτόν несомненно равняются στράτευμα, но согласно общему употреблению слова σφραγιωτός предлагаемое толкование возможно. Мы намеренно включаем в свою статью всё, что мы нашли у Болотова касательно нашего вопроса. Лекции его едва ли увидят свет: между тем, в них много новых соображений и оригинальных комбинаций; приведённые сведения хотя сколько-нибудь помогут охранить его обширные познания от полного забвения.

²²⁸⁷ - Zosim. cit. op: cp. Seeck. Geschichte d. Untergangs der antiken Welt, Berlin, 1897. I. 118.

²²⁸⁸ - Это поразительно: буквально ни в одном месте Евсевий не называет лабарума его собственным именем, а везде описательным. Вот все относящиеся сюда цитаты: „этим спасительным знаменем (V. С. I, 31)“, „победную хоругвь с спасительным знаменем (1:37)“, „спасительное знамя (I, 40 – два раза)“, „священная хоругвь (I, 40)“, „знамение спасительного страдания (II, 4)“, „спасительное знамя (II, 6 и 7)“, „спасительная хоругвь (II, 9 и 16)“, спасительное и животворящее знамя (II, 16)“, спасительное знамя (III, 3)“, победное знамя (IV, 5), „знамение спасительной победы (IV, 21)“, Связь речи показывает, что во всех этих случаях нужно разуместь лабарум, а не крест. Понятно, какая отсюда возникает путаница для читателя, не давшего себе отчёта в этом оригинальном способе выражения Евсевия. Напр., большинство историков с большим недоверием относятся к известию Евсевия, что Константин тотчас после победы над Максентием поставил в Риме свою статую с „крестом“ (у Евсевия: „священная хоругвь“, V. С. I, 40) в руках. И действительно, невозможно допустить, чтобы Константин, обладавший тогда незначительной частью империи, осмелился на такой безрассудный поступок, как поставить крест, символ проклятия и позорнейшей казни, в центре язычества. „Само имя креста, – говорит Цицерон, – да будет далеко не только от тела римских граждан, но от мысли, слуха зрения, („nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus; – pro Rabirio, c. 5). Христиане первых трёх веков хорошо знали это презрение

римлян к кресту, и, хотя не скрывали от них своего почитания креста, но избегали делать точные изображения его. Так, в катакомбах крест встречается не иначе, как под видом разных символов: якоря, фигуры молящегося человека с распростёртыми руками, птицы, поднимающейся к небу и растягивающей свои крылья на подобие креста и т. п. (См. Münter. Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona, 1825). – Конечно, в известии Евсевия разумеется не крест, а лабарум.

²²⁸⁹ - Laven. Konstantin der Große und das Zeichen am Himmel. Trier, 1902, s. 7. Форма знамён языческих императоров часто встречается на монетах.

²²⁹⁰ - Minuc. Fel., Octav. c. 29.

²²⁹¹ - Tertullian, Apol., c. 16; ср. Justin, Apol. 1, 55.

²²⁹² - Это с очевидностью открывается из собственных слов Евсевия; „встав вместе с наступлением дня (после ночного видения), пишет он, – Константин рассказал свою тайну друзьям и потом, созвав мастеров, умевших обращаться с золотом и драгоценными камнями, сел между ними и описав им образ знамени (т. е. виденного на солнце и во сне), приказал сделать по подобию его такое же из золота и драгоценных камней. Это знамя некогда случалось видеть нам. Оно имело следующий вид..., и далее идёт описание лабарума. Ясно, что под именем знамени креста (σταυροῦ τροπαῖον – V. С. 1, 31; τροπαῖον, а не τύπον – очертание), лежавшего на солнце Евсевий описывает ничто иное, как лабарум, обозначаемый им, как мы сейчас указывали, и в других местах его сочинения, фигуральными терминами.

²²⁹³ - Гастон Буасье. Падение язычества. Москва. 1892. стр. 19. 20. Вместо того, чтобы сослаться на Энеиду. Буасье мог бы привести более идущий к делу пример из жизни самого Константина, о чём речь ниже.

²²⁹⁴ - А. И. Садов. Древнехристианский писатель Лактанций. С-Петербург. 1895.

²²⁹⁵ - См. Отзыв профессора В. В. Болотова о сочинении профессора А. И. Садова (Протоколы Совета С-Петербургской

дух. Ак. за 1895–1896). Отд. отт. 1896.

2296 - Seeck. Geschichte d. Untergangs d. antik. Welt. Anhang zum ersten Band, Berlin, 1898, ss. 456–400.

2297 - Preuschen, Real-Enzyklopädie, 3 Aufl, t. XI.

2298 - René Pichon. Lactance. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le regne de Constantin. Paris, 1901.

2299 - См. отзыв Болотова, стр. 165 см.

2300 - В конце концов этот только момент и остаётся прочно засвидетельствованным в источниках. В речи, написанной к обществу святых, сам Константин заявляет, что „началом его служения было внушение Божие (ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχουσιν – Heikel, cit. edit., p. 192)“... и только... При противоречии древних свидетельств, при недоразумении, допущенном Евсевием, это заявление самого Константина должно иметь решающее значение.

2301 - Окончание. См. ноябрьскую кн. Богословского Вестника.

2302 - Русское Слово, № 251. Из бесед с капитаном Н.Л. Кладо.

2303 - Московские Ведомости, № 230.

2304 - Моск. Вед. № 259.

2305 - Migne. P. G. XXXI, 632; p. п. V, 44. О подвижничестве.

2306 - Ibid. LXXXVIII. 636; p. п. 22. Лествица, I сл.

2307 - При составлении этого отдела мы пользовались книгой К. Holl'я *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchthum*. Leipzig, 1898, SS. 141–148, рецензией на эту книгу проф. Н.С. Суворова. Виз. Времен. 1899. № 3. по отд. отт. 14–16, и статьёй И. В. Попова, Религиозный идеал св. Афанасия (Богосл. Вестн. 1903 и 1904 гг.), по отд. отт. стр. 68–94.

2308 - *Annales du musée Guimet*. t. XVII, 324, 510, 518, 650. См. также арх. Палладия, Св. Пахомий Великий и первое иноческое общежитие, Казань 1899, 143–156.

2309 - *Annales du musée Guimet*, t. XVII. pp. 591–592. *Vita Pachomii*, *Acta Sanct. Maii*, III, 37* (кратко). Ср. Палладий, op. cit. 82–85.

²³¹⁰ - Annales du musée Guimet, t. XVII, pp. 256, 257, 449, 454.

²³¹¹ - Ibid. 662.

²³¹² - Ibid. 529–530.

²³¹³ - Ibid. 568, 569, 573.

²³¹⁴ - См. статью И. В. Попова, Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского. Бог. Вестн., 1904, ноябрь. Однако, преп. Макарий считает дар откровений и пророчества, служение слова, дар рассудительности, изгнание бесов и исцеление болезней только низшим обнаружением мистического единения души с Богом (стр. 562). Высшей ступенью обожения служит по нему изменение самой природы человека, её обновление или преображение, – состояние, которое подвижник называет совершенной любовью (ibid. 565).

²³¹⁵ - Annales du musée Guimet, t. XXV. 46, 295, 297, 298, 403.

²³¹⁶ - Ibid. pp. 347, 354, 367, 368. Memories publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. IV, Paris 1895, p. 658.

²³¹⁷ - K. Holl, op. cit. S. S. 162–170. Проф. Суворов, op. cit. 17.

²³¹⁸ - И. В. Попов, Мистич. оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского, Бог. Вестн., ноябрь, 542–543.

²³¹⁹ - Не излагаем этого отдела подробно, так как пришлось бы в значительной степени повторяться. В цитированной книге Голя (SS. 181–185) читатель найдёт обстоятельную речь об этом с обильными выдержками из первоисточников. Приведём здесь одно изречение о духовных дарованиях представителя Синайского монашества Иоанна Лествичника. Он пишет об одном подвижнике: „величественное было зрелище, когда великий отец... на седалище наружно сплетённом из дерев, а внутренно соплетённом из духовных дарований (χαρίσμασι πνευματικῆσι) восседал как некий царь и прекрасное собрание окружало его“. Migne, P. G. LXXXVIII, 1200: p. п. 280.

²³²⁰ - Лавсаик, с. 59. Migne, P. G. XXXIV, 1161; p. п. стр. 181, гл. 54.

²³²¹ - И. В. Попов, Религиозный идеал св. Афанасия, 75 и 85.

²³²² - Коптское житие Максима и Дометия. *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 263.

²³²³ - Данные взяты из книги Голя, SS. 185–186.

²³²⁴ - Правосл. Палест. Сборник, вып. 32, стр. 9 и 36.

²³²⁵ - Пис. св. отцев и учителей церкви, относящ. к истолк. прав. богослуж., ч. I, СПб. 1855, 194–199.

²³²⁶ - Migne P. G. XCIX, 1524: *μυστηρίον ἐστὶ μοναχικῆς τελιώσεως*; р. п. Письма, II, 429 стр.

²³²⁷ - Сближение монашеского пострижения с крещением встречается в Патерике излож. по глав. (XVIII, § 36, стр. 413; ср. Migne P. L. LXXIII, 994). „Был некоторый старец великий прозорливец; он утверждал, говоря: силу, какую я видал стоящей над купелью крещения, видел и над одеждой монаха, когда принимает он схиму“.

²³²⁸ - Обстоятельный и интересный трактат о воззрениях псевдо-Дионисия и Феодора Студита на монашеское пострижение см. у Голя (SS. 205–210). Пострижение, называемое вторым крещением, таинством, очищающим от грехов, является сходным с покаянием. Отсюда монашество – образ покаяния. Это воззрение на очищающее значение обряда пострижения объясняет вероятно происхождение обычая предсмертного пострижения.

²³²⁹ - *Annales du musée Guimet*, t. XVII, pp. 532–533.

²³³⁰ - Migne, P. G. LXXXVIII, 1057; р. п. 211. Леств. 26 гл. Подобное рассуждение встречается у преп. Феодора Студита в правилах об исповеди (Migne, P. G. t. XCIX, 1721): „Если игумены покажутся недостаточно духовны (*μὴ πᾶν πνευματικοί*), не соблазняйся. Ибо не несправедлив Бог, смиливший ваши души верой и незлобием, чтобы быть обманутым советом и рассуждением игумена, если даже случится, что обманутые будут неразумны.“

²³³¹ - Варс. и Иоанна, Апокр. 785, р. 460; р. п. 464.

²³³² - Пат. излож. по гл. X, § 90, стр. 220 ср. Migne P. L. LXXIII, 923.

²³³³ - Apophthegmata, P. G. LXV, 433; р. и. 396. Тоже Патер. по гл. III, § 35. стр. 50. Migne, P. L. LXXIII, 863.

²³³⁴ - Варсануфия и Иоанна, Апокр. 501, р. 247; р. п. 325.

²³³⁵ - Apophthegmata, P. G. LXV, 180; р. п. 120.

²³³⁶ - Черты внутренних отношений ученика к старцу всего подробнее излагаются Игнатием и Каллистом (конца XIV в). Migne, P. Gr. CXLVII; 636 р. п. Добротолубия V, 345–346. Истинному послушнику следует соблюдать: 1) веру своему руководителю – смотреть на него как на самого Христа и как Христу повиноваться ему, 2) истину, – истинствовать в деле и слове и в точном исповедании помыслов, 3) не творить воли своей, 4) не прекословить и не спорить, 5) искренно всё исповедовать настоятелю своему – исповедание тайных сердца (помышлений и желаний). Почти все эти черты, собранные здесь этими поздними писателями, выработаны и встречаются гораздо раньше, как увидим ниже.

²³³⁷ - Слово подвижн. гл. 42. Migne, P. G. LXXIX, 772 р. п. II, 56. Буквально тоже в письме монаху Феодору (lib. II, ср. 56). Migne, ibid. 229; р. п. III. 32–33.

²³³⁸ - Migne, P. G. LXXXVIII. 780–781; р. п. 40. Леств. 4 гл.

²³³⁹ - Migne, P. G. XL, 1281 р. п. Доброт. I, 544. Наставление живущим в киновиях.

²³⁴⁰ - Дорофей, поуч. 17. Migne, P. G. LXXXVIII 1804; р. п. 193.

²³⁴¹ - Лествичник, Ibid. col. 716; р. п. 67–68.

²³⁴² - Варсануфия и Иоанна, Апокр. 358–360, pp. 182–183; р. п. 245–246. С этим вполне гармонируют слова преп. Исаии: „если кто живёт с братом или отцом духовным, то никакого сношения с посторонними пусть не имеет“. Migne, P. G. XL, 1123; р. п. 277.

²³⁴³ - Пат. по гл. XIV, § 14, стр. 310, Migne P. L. LXXIII, 950 ... non debet attendere in mandatis Dei, sed patri suo spirituali omnem voluntatem suam committere... Таково же отношение монастырской братии к настоятелю. Монах должен настоятеля своего „сделать для себя Божиим словом и пользоваться им как добрым кормчим, который всю полноту братства в

единомыслии направляет к пристани Божией воли“. Преп. Макария Вел., Послание; р. п. изд. 4-е, стр. 330.

²³⁴⁴ - Житие св. Феогния, еп. Витилийского Прав. Пал. Собрн., т. XI, в. 2. стр. 6 и 32.

²³⁴⁵ - Ibid. Ерѡт. – Апокр. 544, р. 265; р. п. 346.

²³⁴⁶ - Aporphthegmata, P. G. LXV, 128; р. п. 62. Впрочем, преп. Макарий Великий одному иноку советовал наедине читать Евангелие и другие писания (Ibid. р. п. 200).

²³⁴⁷ - Migne P. G. LXXXVIII, 705. Πίστις καὶ ἀγάπη; р. п. 58; В другом месте (с. 680; р. п. 40–41) вера стоит рядом с послушанием.

²³⁴⁸ - Aporphthegmata, P. G. XLV, 428; р. п. 389: τῷ κατὰ πίστιν πατρὶ πειθαρχεῖν.

²³⁴⁹ - Ibid. P. G. LXV, 236; р. п. 137. Ср. Пат. изл. по гл.; гл. 10, § 40. стр. 201.

²³⁵⁰ - Пат. по гл. XIV, 17 стр. 309–310 Migne, P. L. LXXIII, 950... nos tradidimus uni secundum fidem patri.

²³⁵¹ - К. Попов, Блаж. Диодок (V в.), епископ Фотики древнего Эпира и его творения. Т. I. Творения бл. Диодоха. Греч. текст перевод и примеч. Киев, 1903, стр. 128. Λόγος ᾧσιητιχός, гл. 41. Пат. изл. по гл.; XIV, § 23, стр. 312, ср. Magne, P. L. LXXIII. 950–951.

²³⁵² - Послушание нередко признаётся высшей христианской добродетелью. „Подвижничество доводит только до половины пути; чистота достигает до небес; послушание с дерзновением приводит к Богу“. „Послушание есть добродетель высшая“ – выше поста и любви. Соблюдшие послушание до конца – исповедники. (Пат. изл. по гл., XIV, §§ 13 и 14, стр. 308–309; Migne, P. L. LXXIII, 949). Послушание – такая добродетель, без которой инок не может быть истинным монахом. „Монах постящийся, но не имеющий послушания и смирения, не приобретает никакой добродетели, потому что не знает, что такое монах“. Пат. изл. по гл. XIV. § 8, стр. 306.

²³⁵³ - Варсануфия и Иоанна Апокр. 285, р. 154; р. п. 210. Ср. Апокр. 261. р. 144: р. п. 199.

²³⁵⁴ - Ефрема Сирина, II t. 185; р. п. II, 319.

- 2355 - Иоанна Леств. Сл. к пастырю, гл. 14 Migne, P. G. LXXXVIII, 1200; р. п. 280.
- 2356 - Макария Егип. Migne, P. G. XXXIV, 505; р. п. 49.
- 2357 - Преп. Пахомия Наставления; р. п. Хр. Чт. 26 ч. 285.
- 2358 - Вареануфий и Иоанн. Апокр. 548, р. 267; р. п. 350.
- 2359 - Ibid. Апокр. 589, р. 285; р. п. 373.
- 2360 - Apophthegmata, P. G. LXV, 333–336; р. п. 283–284; ср. Дорофея Migne, P. G. LXXXVIII, 1677; р. п. стр. 74.
- 2361 - Пат. изл. по гл.; гл. XIII, § 9, стр. 294. ср. Migne, P. L. LXXIII, 945.
- 2362 - Варс. и Иоанн. Апокр. 61, 132, 377. Ефрем Сирий I t. 260 р.: р. п. I. 495–496: „в какой мере отсекает кто и смиряет волю свою, в такой же идёт он к преспеянию“. II t. 77 р.; р. п. II, 128: „чтобы преодолеть искушение“, отсеки всякую свою волю „πᾶν θέλημα σοῦ ἀπόκοψον“. Пахомий В. Migne, P. L. XXIII. 70. Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII, 716: р. п. 66–67. Василий В. Ibid. XXXI, 632; р. п. V, 44.
- 2363 - Migne, P. Gr. LXXXVIII, 680 р. п. 39.
- 2364 - Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII, 704; р. п. 58. Леств., 4.
- 2365 - Варс. и Иоанн, Апокр. 548 р. 267; р. п. 349; ср. Апокр. 141. р. 71: р. п. 99. „Оказывай старцу своему послушание во всём“.
- 2366 - Иоанн Касс. De coenab. inst. 1. I, сс. 34–35, Migne, P. L. XLIX, 194–198; р. п. 32–34. Подобный рассказ в Apophthegm. P. G. LXV, 393–395. Ibid., 240; р. п. 173. Пат. по гл., XIV, § 4, стр. 304–305; Migne, P. L. LXXIII, 948; § 15, стр. 309; P. L. ibid. 949. § 18, стр. 315, P. L. ibid. 952.
- 2367 - Hist. monach, с. 31 Migne, P. L. XXI, 458; р. п. 110.
- 2368 - Acta Sanct. Maii II, р. XXVII.
- 2369 - Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII, 708; р. п. 61. Леств. 4.
- 2370 - Варс. и Иоанна, Апокр. 620, р. 305; р. п. 400.
- 2371 - Там же, Апокр. 546, р. 266; р. п. 348.

- 2372 - Пахомий В. Act. Sanct. Maii III, 54*; р. п. Хр. Чт. 26 ч., 294.
- 2373 - Пат. по глав. XI, § 2, стр. 248; ср. Apophthegmata, Migne, P. Gr. LXV 88; р. п. 16.
- 2374 - П. С. Казанский История монашества 1, 188.
- 2375 - Иоанна Мосха. Луг Духовный гл. 56 Migne. P. G. LXXXVII, 2909–2912, р. п. 73.
- 2376 - Пат. по глав. VII, § 50, стр. 155–157. Migne, P. L. LXXXIII, 903–904.
- 2377 - Правила 30, 32, 41, 39. Act. Ss. Maii, III 53*–54*; р. п. Хр. Чт. 26, 292–293.
- 2378 - Migne P. L. XLIX, 162; р. п. 25. De coen inst. 1. IV, с. X.
- 2379 - Migne, P. Gr. XXXI, 884; р. п. V, 72.
- 2380 - Варс. и Иоанна, Апокр. 377, р. 190, р. п. 255.
- 2381 - Annales du musée Guimet, t. XXV, par E. Amelineau, Paris, 1894. pp 20–21; р. п. арх. Палладия – Новооткр. изреч. Антония Вел. стр. 14. Изречение это приписывается Иоанну Колову и встречается у Ефрема Сирина, II t. 127, р. п. II, 216, у Варсануфия и Иоанна, Апокр. 701, р. 335; р. п. 436. в Патерике, излож. по гл. X, § 159, стр. 244, в Verba Seniorum, Migne. P. L. LXXXIII, 932.
- 2382 - Migne, P. G. XXXI. 633; р. п. V. 45–46.
- 2383 - Варс. и Иоанна, Апокр. 398, р. 202; р. п. 271. Апокр. 370 р. 188; р. п. 251.
- 2384 - Преп. Исаия. Migne P. G. XL, 1123. р. п. Доброт. I, 277.
- 2385 - Преп. Дорофей. Migne, LXXXVIII. 1676; р. п. 74. Поуч. 5.
- 2386 - Иоанн Кассиан. Migne, XLIX, 609; р. п. 236. Собес. IV гл. 20.
- 2387 - Авва Исаия. Наст. новой, инокам. Сл. 3; Migne, P. G. XL, 1110; р. п. Доброт. I, 257, ср. 389.
- 2388 - Варс. и Иоанна, Апокр. 353, р. 180; р. п. 243: τὸ δὲ φύλαξαι τὴν κέλευσιν τοῦ πέμψαντός σε Ἀββᾶ σου – τοῦτο καὶ προσευχὴ ἐστὶ καὶ τὸν Θεὸν θεραπεύει.
- 2389 - Варс. и Иоанна, Ἐρωτ. – ἀποкр. 562, р. 270; р. п. 353.

²³⁹⁰ - Migne, P. L. CIII, 430; р. п. Добротол. I, 389. Migne, P. G. XL, 1150; р. п. ibid. 315.

²³⁹¹ - Варс. и Иоанна, Апокр. 365, р. 185; р. п. 248–249: ἄλλο γάρ ἐστιν ἀπλὴ κατὰ θεὸν συμβουλὴ, καὶ ἄλλο ἐντολὴ ἢ συμβουλὴ νοουθεσία ἐσὶ χωρὶς ἀνάγκης δεικνύσουςα τῷ ἀνθρώπῳ τὴν εὐθείαν ὁδὸν τῆς ζωῆς. ἡ δὲ ἐνεολή ἀπαράβατον ἔχει ζυγόν.

²³⁹² - Варс. и Иоанна, Апокр. 23, р. 13; р. п. 18. Апокр. 366–367, р. 185–186 и примеч.; р. п. 249–250 (καὶ εἴτιο δὲ ὡς ἐντολὴν δεῖ δέχεσθαι, ὅταν οἱ δογματικοὶ κανόνες τὶ ἀποφαίνονται ἢ πατέρων ἀποκρισις ἤ, ὡς ἐν ἀποφάσει ῥηθεῖσα).

²³⁹³ - Migne, P. G. XL, 1280; р. п. Доброт. I, 543.

²³⁹⁴ - К монаху Евлогию, 16 гл. Migne LXXIX, 1113; р. п. I, 243.

²³⁹⁵ - Варсанούφιου и Иоаннон, Апокр. 366, р. 185. Текст приведён выше, Б. В. ноябрь, стр. 477.

²³⁹⁶ - Руфина, Hist, monach. с. 31. Migne, P. L. XXI, 458, р. п. 110.

²³⁹⁷ - Migne. P. L. XLIX, 162–163; р. п. 25. De coen. inst. 1. IV, с. 10.

²³⁹⁸ - II t. 82 р.; р. п. II. 136–137.

²³⁹⁹ - Иоанн Леств., Migne, P. G. LXXXVIII, 680; р. п. 39. Лествица, 4.

²⁴⁰⁰ - Василий В. Migne, P. G. XXXI, 1409; р. п. V, 410 Подв. уст., 22. Нил Син. LXXIX. 769–772, р. п. II, 55–56. Слово Подвижническое, 41 гл.

²⁴⁰¹ - Migne, P. G. LXXXVIII, 689; р. п. 46. Леств., 4.

²⁴⁰² - Ефрем Сирин, I t. 269 р.; р. п. I, 506. Советы новон. монах. сл. 38.

²⁴⁰³ - Варс. и Иоанн, Апокр. 234, pp. 125–126; р. п. 174.

²⁴⁰⁴ - Иоанн Леств., Migne, P. G. LXXXVIII, 713; р. п. 65.

²⁴⁰⁵ - Migne, P. G. LXXXVIII, 720–721; р. п. 70–71, гл. 4.

²⁴⁰⁶ - Ibid. LXXIX, 1129; р. н. 1, 261. К Евлогию мон., гл. 29.

²⁴⁰⁷ - Ibid. LXXIX, 1129; р. н. 1, 261. К Евлогию мон., гл. 27.

²⁴⁰⁸ - Пат. по гл., XVI, § 26, стр. 366–367, Migne, P. L. LXXIII, 972–973.

²⁴⁰⁹ - „Душа моя в твоих руках, отец мой, скажи мне, как повелишь мне поступать“... Варс. и Иоанна, Апокр. 283: р. п. 209; ср. Дорофея р. п. стр. 251.

²⁴¹⁰ - Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII, 680; р. п. 39. Леств. 4.

²⁴¹¹ - Варс. и Иоанна, Апокр. 58. р. 30; р. п. 43.

²⁴¹² - Ibid., 705; р. п. 59.

²⁴¹³ - Патер., излож. по глав., XXIII, § 6, стр. 487.

²⁴¹⁴ - Поучение V, Migne, Ibid. 1681; р. п. Дорофеей, стр. 78, ср. Поуч. I col. 1640, р. п. 38. На эти места, по-видимому, ссылается Феодор Студит. Огласит. поучения, р. п. изд. Оптиной пустыни, М. 1872. стр. 73 и 101.

²⁴¹⁵ - Варс. и Иоанна, Апокр. 285, р. 154; р. п. 211 (βαστάζει σου τὸ χρίμα, ὡς ἀπαιτούμενος λόγον ὑπὲρ σοῦ); ср. Дорофея р. п. 253.

²⁴¹⁶ - Migne, P. G. XXXI, 1409; р. п. V, 410. Подв. уст., гл. 22: ὁ γὰρ καθηγούμενος οὐδεν ἕτερον ἔστιν ἢ ὁ τοῦ Σωτῆρος ἐπέχων πρόσωπον, καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γενόμενος.

²⁴¹⁷ - Migne, P. G. LXXXVIII, 636; р. п. 22, Леств. 1 гл.

²⁴¹⁸ - Варс. и Иоанн, Апокр. 366, р. 185; р. п. 249.

²⁴¹⁹ - Ibidem, Апокр. 241, р. 132; р. п. 182.

²⁴²⁰ - Апокр. 541, р. 263; р. п. 344–345. Апокр. 371, р. 187; р. п. 252–253. Apophthegmata; Migne, P. G. LXV, 128; р. п. 62. Ср. Пат. по глав. XIV. § 24, стр. 312–313. Migne, P. L. LXXIII, 951.

²⁴²¹ - Варсануфия и Иоанна, Апокр. 145, р. 72; р. п. 101. Иоанн Мосх, Луг духовный, гл. 44; Migne, P. G. LXXXVII, 2900; р. п. 59.

²⁴²² - Иоанн Леств. Migne, P. G. LXXXVIII 706–708; р. п. 60.

²⁴²³ - Annales du musée Guimet, XXV, p. 270: „et son esprit se déboucha sur eux comme autrefois l'esprit d'Élie se dédoubla sur Élisée“. Передача духовных даров ученику от старца по образу передачи пророческого дарования Елисею Илией в древней монашеской письменности встречается не раз и сам образ очевидно стал литературным шаблоном. Дьявол говорит преп. Макарию, что он принял подобие своего наставника Антония,

как Елисей принял подобие Илии (ibid., p. 121). Даниил Столпник был постриженник Симеона Столпника. В его житии сказано, что как Илия передал вместе с плащом пророческий дар Елисею так Симеон Столпник передал в наследие Даниилу свои аскетические добродетели, дар чудотворений и благоговейное удивление народа. Marin, *Le moines du Constantinople*, pp. 266–267; Ср. Четь-Минеи Св. Димитрия Ростов., 11 декабря.

²⁴²⁴ - Migne, P. G. XCIX, 1512: p. п. 418.

²⁴²⁵ - Migne, P. G. LXXXVIII, 1188; p. п. 273.

²⁴²⁶ - Варс. и Иоанна, Апокр. 241, p. 132; p. п. 182. Ср. Amélineau, *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 249. Пахомий Великий называется иноками – „всем нам отец после Бога“. Вверяя одного юношу заботам старца, сам преп. Пахомий говорит: „вот твой отец после Бога“ (p. 522). Феодор Освящ. так называет св. Афанасия, архиеп. Александрийского (p. 273).

²⁴²⁷ - Ibid. Апокр. 23, p. 13: p. п. 18.

²⁴²⁸ - Ефрема Сир., II t. p. 89; p. п. II, 149–150.

²⁴²⁹ - I t. p. 260: p. п. I, 494; Советы новонач. VI гл.

²⁴³⁰ - Migne, P. G. LXXXVIII. 1200; p. п. 280. Сл. к паст. 14 гл. Ibid. 724: p. п. 73. Леств. 4.

²⁴³¹ - Ibid. 1201; p. п. 281. Сл. к пастырю. 14. В Уставе, известном с именем преп. Антония, но ему не принадлежащем, говорится: „обличай детей своих нещадно, потому что с тебя взыщется осуждение их“ (Migne, P. G. XL, 1069, p. п. Доброт. I, 86).

²⁴³² - Ibid. LXXXVIII, 1200 p. п. 280.

²⁴³³ - Ibid. 1196: p. п. 278. Сл. к паст. 13.

²⁴³⁴ - Ibid., 692–693; p. п. 49. Леств. 4.

²⁴³⁵ - Epist. 1. III, 332. Migne, P. G. LXXIX, 541; p. п. III, 392–393 (ὥς γὰρ ὑπὲρ σεαυτοῦ οὕτω καὶ ὑπὲρ ἐμείνων ἀπαιτηθήσῃ λόγον ἅπαξ καταδεξάμενος τὴν σωτηρίαν αὐτῶν).

²⁴³⁶ - Апокр. 58, p. 30: p. п. 43. Параллельный текст: „Если вы сохраните (мои наставления), то я за вас дам отчёт Богу, а если не сохраните, то от вас взыщется отчёт и о нерадении

вашем, и о моём бесплодии. Кто сохранит мои наставления и тайно, и явно, того самого Господь Бог сохранит от всякого зла, и во всяком искушении, тайном и явном, защитит его“. Преп. Исаии Исаии Migne. P. Gr. XL, 1107; р. п. Добротолубие. I. 252.

²⁴³⁷ - Апоир. 238, р. 129; р. п. 177–178 (ἰδοὺ οὖν ἔλαβον ἀπὸ σοῦ τὸ βάρος καὶ τὸ φορτίον, καὶ τὸ χρέος, καὶ ἰδοὺ νέος ἐγένου ἰδοὺ ἀνεύθυνος ἰδοὺ καθαρός. Μεῖνον λοιπὸν ἐν τῇ καθαρότητι).

²⁴³⁸ - Апоир. 267 р. 148; р. п. 204. Ср. Дорофея, 243.

²⁴³⁹ - Migne, P. G. LXXXVIII, 1189; р. п. 174–175. Слово к паст. 12.

²⁴⁴⁰ - Варс. и Иоанна, Апоир. 166, р. 88; р. п. 123. Ср. Пат. по гл. XVII, § 17, стр. 376–377. Migne, P. L. LXXIII, 975. „Старец сказал (брату, павшему с женщиной): я понесу с тобой половину греха (ego tecum porto medietatem peccati huius)“.

²⁴⁴¹ - Апоир. 109. р. 55; р. п. 77–78. На советы братии изгонять согрешивших учеников преп. Пехомий возражал, ссылаясь на пример и слова Моисея. Он страдал за них до тех пор, пока они раскаивались, исполняли подвиги покаяния и трудились для спасения душ своих. Амелино. Annales du musée Guimet, par. E. Amélincan. t. XVII. Paris, 1889 pp. 179–180, 496.

²⁴⁴² - Migne, P. Gr. LXV, 906; р. п. Добротолубия т. I, 456. Migne, P. G. XXXI, 632–633; р. п. V. 44–46.

²⁴⁴³ - Преп. Исаия, Migne, P. Gr. XL. 1132; р. п. Добротолубия т. I, 289.

²⁴⁴⁴ - Иоанн Кассиан, P. L. XLIX, 542–47?; р. п.

²⁴⁴⁵ - Патер. по глав., XVII. § 10, стр. 374, ср. Migne, LXXIII, 974: ср. Aporphthemata Migne, P. G. LXV, 205; р. п. 144.

²⁴⁴⁶ - Aporphthegmata, Migne, ibid. 204; р. п. 416. Преп. Синклитикии предписывается такое изречение: „Опасно тому учит, кто не опытен в деятельной жизни. Если кто живёт в ветхом доме, то, принимая к себе странников, может погубить их в случае падения его дома. Так и те, которые сами прежде не научились добру, погубляли приходивших к ним за наставлением, ибо словами они призывали ко спасению, а худой жизнью более вредили своим последователям“. Ibid. 425; р. п. 387.

²⁴⁴⁷ - Слово подвижническое, гл. 21 и 22; Migne, P. G. LXXIX, 748 и 749: р. п. П, 31 и 33.

²⁴⁴⁸ - Ibid. гл. 33; Migne, с. 761; р. п. стр. 45–46.

²⁴⁴⁹ - Ibid., гл. 24 и 25: Migne, с. 752 и 753; р. п. 35 и 36.

²⁴⁵⁰ - Житие преп. Илариона. Migne, P. L. XXIII, 47; р. п. Пал. Пат. вып. 4. стр. 31.

²⁴⁵¹ - Житие Стефана Чудотворца. Палест. Патер., 11 вып., 29 стр.

²⁴⁵² - Церковные Ведомости № 32.

²⁴⁵³ - К крайнему прискорбию, эту статью перепечатали целиком Московские Ведомости (№ 296) с следующей препроводительной рекомендацией: „В то время, как у нас в России духовные журналы сравнительно с светскими почти совсем не отзывались на высшей степени важные изменения, производимые в положении православной семьи новым направлением нашего брачного законодательства, столь приветствуемым гг. Розановыми, – в отдалённом Китае орган местного Братства Православной Церкви – его Известия (№ 11) – помещает следующую оценку этого законодательства. Перепечатываем полностью эту замечательную статью“. – Эта статья примечательна: но увы! в смысле – совершенно обратном этой пышной и ответственной рекомендации.

²⁴⁵⁴ - Уст. Дух. К. ст. 1.

²⁴⁵⁵ - См. мои статьи: Православное Обозрение 1882 г. О бракоразводном процессе, и Богословский Вестник 1902: На чём основывается Церковная юрисдикция в брачных делах?

²⁴⁵⁶ - Автора Духовного Регламента, человека по нравственному характеру я деяниям крайне несимпатичного.

²⁴⁵⁷ - Приводим, для краткости, это и следующие правила по тексту Кормчей книги.

²⁴⁵⁸ - Церковным правилам эта редакция противоречит своей жестокостью, налагая за одно преступное деяние двойное наказание: и осуждение на безбрачие, и церковную епитимию. Между тем напр. 25-е Апостольское правило гласит: В блуде быв святитель, или в клятве, или в татьбе, да извержется (т.-е. из должности), а не отлучится (т.-е. от церковного общения),

глаголет бо писание: не отстиши дващи вкупе“. – Толкование: епископ, или пресвитер, или диакон, или который причетник, аще ят будет в блуде, или в клятве, или в татьбе, довольно есть ему осуждение, еже извержену быти от сана, и неподобаает такового отлучити, да не дващи муку претерпит, еже есть отнюдь не человеколюбное.

²⁴⁵⁹ - Паскаль, Мысли о религии. Перев. Долгова, 2-ое издан. стр. 80–81. Все последующие указания страниц относятся к этой книге.

²⁴⁶⁰ - стр. 140, 153, 155.

²⁴⁶¹ - стр. 30.

²⁴⁶² - стр. 145–146.

²⁴⁶³ - Стр. 168.

²⁴⁶⁴ - Стр. 72. 76.

²⁴⁶⁵ - Стр. 25.

²⁴⁶⁶ - Стр. 65–66.

²⁴⁶⁷ - стр. 68–69.

²⁴⁶⁸ - Ibid.

²⁴⁶⁹ - стр. 121–122.

²⁴⁷⁰ - Стр. 97.

²⁴⁷¹ - Стр. 126.

²⁴⁷² - Стр. 94.

²⁴⁷³ - Стр. 103.

²⁴⁷⁴ - Стр. 98.

²⁴⁷⁵ - Стр. 123.

²⁴⁷⁶ - Стр. 107–108.

²⁴⁷⁷ - Стр. 118.

²⁴⁷⁸ - Стр. 131–132.

²⁴⁷⁹ - Стр. 126, тоже на стр. 131.

²⁴⁸⁰ - Стр. 97–98.

²⁴⁸¹ - Стр. 144.

²⁴⁸² - Отр. 151.

²⁴⁸³ - Мы лично к проповедуемой г. Розановым теории брака большого сочувствия не питаем; но это не мешает нам

относиться к ней вполне объективно, признавая её условную ценность и относительное значение.

²⁴⁸⁴ - Не можем не указать на небрежность г. Розанова в цитировании несимпатичных ему профессоров. Н. А. Заозерского он называет А. Заозерским, М. Д. Муретова – Глаголевым (стр. 137:141). Если это – намеренно избранная форма для выражения пренебрежения к ним, то едва-ли такой полемический приём (имитированное аристократничество) делает честь г. Розанову.

²⁴⁸⁵ - В приводимой ниже выписке все курсивы и кавычки принадлежат самому г. Розанову.

²⁴⁸⁶ - Эти слова г. Розанов печатает жирным, заголовочным шрифтом.

²⁴⁸⁷ - Заметим кстати, что г. Розанов, видимо, совсем не знаком с этим филологическим средством определения библейских понятий, не знакомы ему и служащие для этого пособия – даже по именам: – напр.. таргумы он в одном месте называет „тергумами“ (стр. 134). Но если нельзя от него требовать знания еврейского языка, то в греческий-то и латинский переводы Библии он, как сам (если не ошибаемся) бывший преподаватель классической гимназии, мог-бы заглянуть не без пользы для себя.

²⁴⁸⁸ - Вот текст упомянутого закона: „Сказал Господь Моисею: объяви сынам Израилевым и скажи им: если изменит кому жена и нарушит верность к нему, и проспит кто с ней и излиет семя, и это будет скрыто от глаз мужа её, и она осквернится тайно, и не будет на неё свидетеля, и не будет она уличена, и найдёт на него дух ревности, и будет ревновать жену свою, когда она осквернена, или найдёт на него дух ревности, и он будет ревновать жену свою, когда она не осквернена, – пусть приведёт муж жену свою к священнику и принесёт за неё в жертву десятую часть ефы ячменной муки, но не изливает на неё елея и не кладёт дивана, потому что это приношение ревнования, приношение воспоминания, напоминающее о беззаконии; а священник пусть приведёт и поставит её пред лицо Господне: и возьмёт священник святой воды в глиняный

сосуд, и возьмёт священник земли с полу скинии и положит в воду: и поставит священник жену пред лице Господне, и обнажит голову жены, и даст ей в руки приношение воспоминания, – это приношение ревнования, в руке же у священника будет горькая вода, наводящая проклятие. И залянет её священник и скажет жене: если никто не преспал с тобой, и ты не осквернилась и не изменила мужу своему, то невредима будешь от сей горькой воды, наводящей проклятие: но если ты изменила мужу твоему и осквернилась, и если кто преспал с тобой кроме мужа твоего, – тогда священник пусть залянет жену клятвой проклятия и скажет священник жене: да предаст тебя Господь проклятию и клятве в народе твоём, и да соделает Господь лоно твоё опавшим и живот твой опухшим; и да пройдёт вода сия, наводящая проклятие, во внутренность твою, чтобы опух живот твой и опало лоно твоё. И скажет жена: аминь, аминь. И напишет священник заклинания сии на свитке и смочит их в горькую воду, и даст жене выпить горькую воду, наводящую проклятие, и войдёт в неё вода, наводящая проклятие, ко вреду её. И возьмёт священник из рук жены хлебное приношение ревнования, и вознесёт сие приношение пред Господом, и отнесёт его к жертвеннику; и возьмёт священник горстью из хлебного приношения часть в память, и сожжёт на жертвеннике, и потом даст жене выпить воды; и когда напоит её водой, тогда, если она нечиста и сделала преступление против мужа своего, горькая вода, наводящая проклятие, войдёт в неё, ко вреду её, и опухнет чрево её и опадёт лоно её, и будет эта жена проклятой в народе своём: если же жена не осквернилась и была чиста, то останется невредимой и будет оплодотворяема семенем. Вот закон о ревности“ (Числ.5:11–29).

²⁴⁸⁹ - Представителем потерпевшей являлся её отец.

²⁴⁹⁰ - Для обозначения профессиональной блудницы употреблялся термин) נִשְׁתָּר („посвящённая“), мн. ч. לִישְׁתָּר . Слово это встречается в Библии 4 раза: в Быт.38:21,22; Втор.23:18 и Ос.4:14. Оно, впрочем, служит собственно для обозначения так называемой священной проституции, т. е. в честь богини Астарты. Подобный-же религиозный смысл имело и

название мужчины – профессионального блудника *ψῑτῑρ* – *cinaedus* (ср. Втор.23:18; 3Цар.14:24,15:12,22:47; 4Цар.23:7; Иов.36:14).

²⁴⁹¹ - Приводим этот отрывок в нашем собственном переводе отличном от русского синодского и венского переводов. Научное обоснование этого перевода и его толкование см. в нашем исследовании „Пророк Малахия. 1903“, стр. 358–406.

²⁴⁹² - В Константинопольской Церкви большинство городского духовенства принадлежит к монашествующим. В данном случае из числа 8 священников при трёх церквях города только двое было семейных, последние, наравне с монашествующими, проживают в келиях на церковных дворах и отпускаются лишь два раза в неделю в свои семьи. Такой порядок не считается, однако, нормальным ни церковной властью, ни обществом, и объясняется лишь трудностью, из-за дороговизны жизни, содержания семейных священников в городах.

²⁴⁹³ - Бесспорно поэтому греческого происхождения, так как если можно ещё спорить о населении собственно Греции (хотя и то не совсем, я думаю, основательно, в виду прилива населения при повторявшемся обезлюдении с островов), то об островах вряд ли может быть спор.

²⁴⁹⁴ - С 1892 г. иеромонах Онуфрий в Яблочинском монастыре Седлецк. губ., † в 1893 г.

²⁴⁹⁵ - Пострижен 27 ноября 1838 г.

²⁴⁹⁶ - Подлинное письмо хранится в Московском музее П. И. Щукина

²⁴⁹⁷ - Макарий, оптинск. старец, † 7 сент. 1860 г.

²⁴⁹⁸ - Ржаницын, † 9 июня 1877 г.

²⁴⁹⁹ - Мосолова, † 24 января 1885 г.

²⁵⁰⁰ - † 8 июня 1896 г.

²⁵⁰¹ - Никанор Бровкович.

²⁵⁰² - Разумеется Хрисанф Ретивцев, еп. Нижегородский, автор книги: „Религии древнего мира в их отношении к христианству“ т. I изд. в 1873 г., II т. – в 1875 г.. III т. – в 1878 г.

- 2503 - Подворье находится на Кузнецком мосту (где фотография Дьяговченко).
- 2504 - Начальница Института благород. девиц в Харькове.
- 2505 - Подробности о сей лампаде напечатаны в № 23 Тверск. Епарх. Ведом. за 1880 год.
- 2506 - Слово это напечатано в том же 23 № Епарх. Ведомостей.
- 2507 - Ключарев.
- 2508 - См. в Сборнике проповедей за время служения с 1873–1882 г. Москва 1883 г., стр. 239–250. („Речь произнесённая 14 ноября 1880 г., при освящении храма в приюте для воспитания детей лиц, ссылаемых в Сибирь“).
- 2509 - Богословский.
- 2510 - Ржаницын, выше упоминаемый.
- 2511 - Объяснение богослужения православной церкви в беседах. Севск, 1880.
- 2512 - а) Слова и речи. Севск, 1880; б) Беседы на десять заповедей Закона Божия. Севск, 1880; в) Истинное человеков зеркало. Севск, 1880.
- 2513 - † 4 марта 1890 г.
- 2514 - (С 1750 года по 1840 год). Владимир на Клязьме, 1875.
- 2515 - Книга имеет название: „Споры безпоповцев Преображенского Кладбища и Покровской Часовни о браке“. 1-е издание вышло в СПб. в 1865 г., 2-е дополненное во Владимире в 1877 г.
- 2516 - По метрической книге села Белой, Бежецкого уезда, за 1797 г. значится родившимся 1-го августа сын Александр у священника Егора Алексеева. Примечание автора хроники.
- 2517 - А. Луканин, Хронологический указатель узаконений, относящихся к духовному ведомству Православного Исповедания, вып. 1–2:1650–1880. Пермь, 1878–1880.
- 2518 - Николая Семён. † 21 февр. 1895 г.
- 2519 - Упрёк.
- 2520 - В монашестве Арсений, ныне еп. Сухумский.

- 2521 - † 22 марта 1891 г. игуменьей Осташковского Знаменского женского монастыря.
- 2522 - Келейник Преосв. Саввы.
- 2523 - Профессора Моск. Университета и Академика, † 27 ноября 1893 г.
- 2524 - Евф. В. † 16 окт. 1883 г.
- 2525 - † 27 февр. 1884 г.
- 2526 - См. V т. Хроники, стран. 261.
- 2527 - Буслаева.
- 2528 - Евгения Евсигнеевича.
- 2529 - Вышел в 1881 г. в Москве с 4-мя фотограф. снимками; составляет №№ LXIV и LXXVIII Изданий Общества Люб. Др. Письменности.
- 2530 - Профессор по кафедре истории и обличения раскола, ныне в отставке.
- 2531 - Ныне здравствующий профессор по кафедре русской гражд. истории.
- 2532 - В Московских Церков. Ведом. 1880 г. № 52, стр. 689, представлено дело наоборот. Примеч. автора хроники.
- 2533 - Курсив автора.